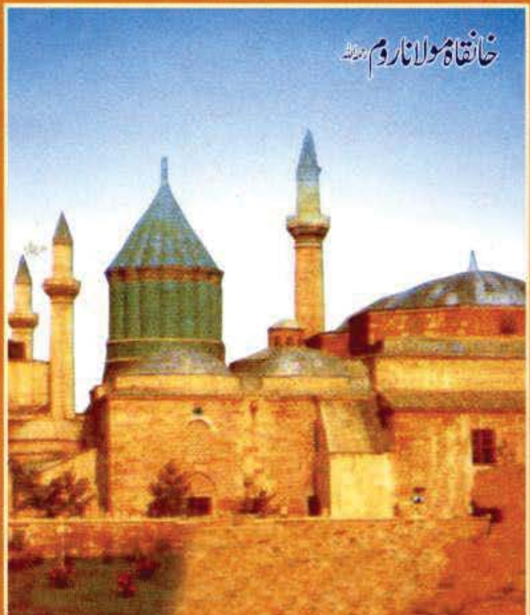
عارف باللہ حضرت مولانا جلال الدین رومی رحمہ اللہ کی نادر روزگار

اور معرکہ آراء کتاب ''مثنوی مولوی معنوی'' کی جامع اور لاجواب اُردو شرح

کلید مثنوی

جلد 21-22 دفتر 6



مع افادات و ارشادات

حضرت شیخ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی رحمہ اللہ

از

حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

اِدارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ مُلتان پاکستان
(061-4540513-4519240

العشر الاول من کلید مثنوی
المتعلق بالدفتر السادس من المثنوی المعنوی
تمہید کلید مثنوی شرح دفتر ششم

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد والصلوٰۃ شائقان معانی واسرار مثنوی مولوی معنوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں عرض ہے کہ عرصہ آٹھ سال کا ہوا کہ مثنوی موصوف کے دفتر اول کی شرح لکھی تھی اس کے بعد ضعف ہمت وکثرت دیگر مشاغل کے سبب ونیز اس خیال سے بھی کہ مضامین سب دفاتر کے متشابہ ہیں ایک شرح سے بھی ضرورت رفع ہوگئی اور دوسرے دفاتر کے حل میں معین ہوسکتی ہے۔ آگے سلسلہ نہ چل سکا چنانچہ شرح مذکور کے اخیر میں اس طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے اس عرصہ میں بہت احباب نے دوسرے دفاتر کی شرح لکھنے کے لئے استدعا کی مگر کثرت عوائق کا عذر پیش کر کے عذر کردیتا تھا بہت تھوڑا عرصہ ہوا کہ اتفاقاً ناظم مجلس[۱] جمعیۃ الانصار یہاں تشریف لائے اور متعدد فوائد اور مصلحتیں اگرچہ وہ بڑے درجہ کی ضرورتیں نہ ہوں ظاہر کر کے بقیہ شرح لکھنے کے لئے اصرار کے ساتھ فرمائش کی اور میرے عذروں کا کچھ کچھ جواب بھی دیا جس کا حاصل یہ تھا کہ تھوڑا تھوڑا کام کرنے کے لئے تھوڑا وقت بھی کافی اور نیز اس کا نکالنا ممکن ہے اور چونکہ اتنے تھوڑے وقت میں تمام باقی دفتروں کی شرح کا اتمام ظاہر مستبعد تھا اس لئے اخیر رائے یہ دی کہ کم از کم ایک ہی دفتر کی شرح اور لکھ دی جاوے اور بوجہ ترتیب سلسلہ کے اس کے لئے دفتر دوم کو تجویز فرمایا مگر میں نے (اس وجہ سے کہ حضرت سیدی مرشدی قدس سرہ سے سنا تھا کہ دفتر ششم میں اسرار ومعانی زیادہ ہیں اور خود دفتر مذکور کے شروع میں ایک شعر میں بھی اس طرف اشارہ ہے حیث قال بو کہ فیما بعد دستوری رسد۔ رازہائے گفتنی گفتہ شود۔ اور بعض شراح نے مولانا سے تصریحاً بھی اس کو نقل کیا ہے کہ ہر دفتر متاخر اجمع للمعانی ہے بہ نسبت دفتر متقدم کے) دفتر ششم تجویز کیا کہ بوجہ اجمع ہونے کے اس کی شرح گویا تمام دفاتر سابقہ کی من وجہ شرح ہو جاوے گی۔ نیز اس میں ایک وجہ استحسان اور بھی معلوم ہوئی کہ ایک دفتر اول کے اور ایک اخیر کے شرح ہو جانے سے کتاب کی طرفین حل ہو جاویں گی اور طرفین کے احکام وسط محفوف میں بھی سرایت کرتے ہیں تو گویا تمام کتاب من وجہ اس حل میں شریک ہوگی۔ نیز ایام ماضیہ میں چند بار خاتمہ مثنوی مصنفہ حضرت مولانا الٰہی بخش صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی شرح لکھنے کا بایں وجہ خیال پیدا ہوا کیا کہ اب تک اس کی شرح کسی نے نہیں لکھی۔ چونکہ خاتمہ مذکورہ بمنزلہ دفتر ششم کے ایک جزو کے ہے تو گویا اس دفتر کے ایک جزو کے ساتھ قصد شرح کا مقترن ہو چکنا بھی مرجح ہوسکتا ہے۔ اس کو شرح کے ساتھ خاص کرنے کا آخری اسی پر اتفاق قرار پایا اب آغاز شعبان ۱۳۲۹ھ میں بنام خدا اس کی شرح مع شرح خاتمہ مذکورہ برعایت ان التزامات کے جو شرح دفتر اول کے اخیر میں مذکور ہیں شروع کرتا ہوں[۲] اور اللہ تعالیٰ سے دعائے اتمام ومقبولیت و نافعیت کرتا ہوں۔ وھو ولی التوفیق وبی کل خیر خیر رفیق۔ کتبہ اشرف علی عفی عنہ مقام تھانہ بھون خانقاہ امدادیہ

---

[۱] یہ ایک مجلس فارغین یافتگان مدرسہ عالیہ دیوبند کی ہے۔ ۱۲ منہ [۲] بعد شروع کے کچھ ایسے اتفاقات پیش آئے کہ سوا دو سال میں کل دس شعر لکھے گئے اور اس سے قریب قریب ہمت شکستہ ہوگئی مگر محبی مولوی احمد حسن صاحب سنبھلی کے تقاضے سے پھر ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ کے آغاز سے اس کا آغاز کیا۔ اب مکرر دعا اتمام ومقبولیت ونافعیت کی کرتا ہوں۔

کلید مثنوی دفتر ششم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اے حیات دل حسام الدین بسے	میل می جوشد بقسم سادسے
اے مولانا حسام الدین جو کہ حیات دل ہیں	قسم سادس کی طرف خواہش کو جوش ہوتا ہے
گشت از جذب چو تو علامۂ	در جہاں گرداں حسامی نامۂ
آپ جیسے علامہ کی کشش سے	یہ حسامی نامہ عالم میں دائر سائر ہو گیا ہے
پیش کش بہر رضایت می کشم	در تمام مثنوی قسم ششم
آپ کی خوشنودی کے لئے قسم ششم کو مثنوی	کے تمام کرنے کے لئے لکھ کر پیش کش کرتا ہوں
پیش کش می آرمت اے معنوی	قسم سادس در تمام مثنوی
اے صاحب حقیقت میں دفتر سادس کو اتمام مثنوی	کے لئے آپ کی خدمت میں پیش کش کرتا ہوں
شش جہت رانوردہ زیں شش صحف	کے یطوف حولہٗ من لم یطف
شش جہت کو ان چھ صحیفوں سے نور دیجئے	تاکہ جس نے اب تک طواف نہیں کیا وہ اب اس کے گرد طواف کرلے
عشق را باپنج و باشش کار نیست	مقصد او جز کہ جذب یار نیست
عشق کو پانچ اور چھ سے کوئی غرض نہیں	اس کا مقصد تو بجز محبوب کو اپنی طرف متوجہ کرنے کچھ بھی نہیں
بو کہ فیما بعد دستوری رسد	راز ہائے گفتنی گفتہ شود
ممکن ہے کہ مابعد میں کچھ اجازت پہنچ جاوے	کہنے کے قابل بہت سے راز کہنے میں آ جاویں
با بیانے کاں بود نزدیک تر	زیں کنایات دقیق مستتر
ایسے بیان کے ساتھ جو بہ نسبت کنایات	دقیق و مستتر کے نزدیک تر ہو

(بسے متعلق بہ می جوشد۔ گردان خبر مقدم گشت وحسامی نامہ اسم موخر گشت۔ قسم شش مفعول می کشم در تمام بمعنی بہر تمام شدن کما فی الحدیث فی ھرۃ ای لاجل ھرۃ وہمچنیں در شعر لاحق ومعنوی منسوب الی المعنی یعنی اے صاحب حقیقت نہ صاحب صورت۔ بومخفف بود بابیانے متعلق بگفتہ شود در شعر سابق یعنی) اے مولانا حسام الدین (ان

کی تحقیق دفتر اول میں گزری ہے) جو کہ حیات دل ہیں (یعنی قلب اور روح کو ان کی صحبت و افادات سے زندگی میسر ہوتی ہے) قسم سادس (یعنی دفتر ششم لکھنے) کی طرف خواہش کو جوش ہوتا ہے (آگے اس جوش کی وجہ بتلاتے ہیں کہ) آپ جیسے علامہ کی کشش (اور خواہش دلی) سے یہ حسامی نامہ (یعنی مثنوی کہ مولانا حسام الدین کے سبب لکھی گئی) عالم میں دائر سائر ہو گیا ہے (یعنی جتنی لکھی گئی وہ آپ کی اس دلی خواہش کی برکت سے کہ خلائق کو اس سے نفع ہو اور بزرگوں کی خواہش کو اللہ تعالیٰ پوری فرماتے ہیں اطراف عالم میں مشہور وشائع ہو گئی۔ اسی لئے یہ خواہش ہوئی کہ اور بھی لکھی جاوے تو اور نفع ہو بس آپ کی اس خواہش سے میرے قلب میں اور دفتر لکھنے کا جوش ہوتا ہے اس لئے) آپ کی خوشنودی کے لئے قسم ششم کو مثنوی کے تمام کرنے کے لئے لکھ کر پیشکش کرتا ہوں (اور) اے صاحب حقیقت (کہ عالم صورت سے بے تعلق ہیں) میں دفتر سادس کو اتمام مثنوی کے لئے آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں (اس میں اشارہ ہے کہ سادس سے آگے نہ لکھوں گا یا تو مکشوف ہو گیا ہوگا کہ آگے عمر نہ ہوگی یا کہ مضامین مقصودہ کا اس میں ختم کر دینے کا ارادہ ہوگا۔ آگے اس دفتر کا نافع ہونا مع نکتہ عدد شش کے بیان فرماتے ہیں کہ اے حسام الدین) شش جہت (یعنی عالم) کو ان چھ صحیفوں (یعنی دفتروں) سے نور دیجئے۔ (یعنی اس کو مستفیدین تک پہنچا کر ان کو نفع اور علم دیجئے۔ شش جہت و شش صحف کے تناسب سے نکتہ ظاہر ہے تا کہ جس نے اب تک (اس کتاب کا) طواف نہیں کیا وہ اب اس (دفتر ششم) کے گرد طواف کر لے۔ مراد طواف سے اپنے ذہن کو اس کے مضامین میں حرکت دینا یعنی التفات کرنا ہے۔ یعنی جو اب تک بقیہ دفتروں سے منتفع نہیں ہوا وہ اب اس دفتر سے منتفع ہو جاوے کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ تدریجاً اعتراض یا اعراض مرتفع ہو جاتا ہے آگے اس دفتر کا باوجود نافع ہونے کے درجہ ضرورت میں نہ ہونا مگر درجہ مصلحت میں ہونا اور عدد مذکور کا مقصود نہ ہونا بیان فرماتے ہیں کہ مضامین عشق کو (جو کہ حاصل مثنوی کا ہے) پانچ اور چھ سے کوئی غرض نہیں اس کا مقصد (اور مقتضا) تو بجز محبوب کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے کچھ بھی نہیں (مراد اس سے وصل وقرب ہے یعنی مقصود مثنوی سے مضامین عشقیہ ہیں جن کا ثمرہ محبوب حقیقی کا قرب ہے اور وہ جس طرح چھ دفتر سے حاصل ہوگا اسی طرح پانچ دفتر سے بھی حاصل ہے۔ اس لئے اگر چھٹا نہ ہوتا تب بھی کچھ حرج نہ تھا اس سے ثابت ہوا کہ یہ درجۂ ضرورت بمعنی **لولاہ لترتب الضرر** میں نہیں لیکن درجہ مصلحت بمعنی **لولاہ لما ترتب النفع الخاص** میں اس لئے ہے کہ) ممکن (یعنی متوقع) ہے کہ مابعد (کے حصہ یعنی دفتر ششم) میں (کہ پانچ کے بعد ہے) کچھ اجازت (اظہار اسرار کی عالم غیب سے) پہنچ جاوے (اس طرح سے کہ) کہنے کے قابل بہت سے راز کہنے میں آجاویں (اور) ایسے بیان (وعنوان) کے ساتھ (کہنے میں آجاویں) جو بہ نسبت کنایات دقیق ومستتر کے (فہم سے) نزدیک تر ہو (یعنی ممکن ہے کہ پہلے دفتروں میں بعضے اسرار دقیق ومستتر اشارات میں بیان میں آئے ہوں اور وہ اس دفتر میں واضح الفاظ سے بیان میں آجاویں اور چونکہ مثنوی کی آمد غیر اختیاری تھی جیسا منقول ہے اس لئے اس طرح پر بیان ہو جانا علامت اجازت اظہار اسرار کی ہے جس کا بیان دستوری رسد میں ہوا ہے اور وہ مصلحت یہی ہے کہ اس طرح سے اور زیادہ نفع مرتب ہوتا ہے اور چونکہ یہ مضامین پہلے بھی مذکور ہوئے ہیں گو دقیق ومستتر عنوان سے سہی اس لئے درجہ ضرورت میں نہیں ہے جیسا شعر عشق را با پنج الخ کی شرح میں بیان کیا گیا ہے۔

فائدہ:۔ اور رازہا کو گفتنی کے ساتھ مقید کرنے میں اشارہ اس طرف ہے کہ بعضے اسرار بالکل ہی کہنے کے

قابل نہیں ہوتے یعنی کتاب میں پس وہ اب[1] بھی نہ لکھے جاویں گے۔

راز جز با رازداں انباز نیست	راز اندر گوش منکر راز نیست
اسرار بجز صاحب اسرار کے کسی اور کے ساتھ شریک نہیں	گوش منکر میں وہ اسرار اسرار ہی نہیں
لیک دعوت واردست از کردگار	باقبول و ناقبول او را چہ کار
لیکن دعوت پروردگار کی طرف سے وارد ہے	اس کو قبول و عدم قبول سے کچھ سروکار نہیں

(اوپر راز ہائے گفتنی گفتہ شود میں مصلحت کا مقتضیٰ اظہار اسرار ہونا ارشاد فرمایا تھا اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس مقتضی کے ساتھ مانع بھی تو ہے کہ بہت لوگ اسرار کا انکار کریں گے تو اس مانع کا اعتبار کر کے اس پر کیوں نہیں عمل کیا اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ سچ ہے کہ) اسرار (حقیقت) بجز صاحب اسرار کے کسی اور کے ساتھ شریک (یعنی مانوس) نہیں (اور صاحب اسرار سے مراد عام ہے عالم بالفعل و عالم بالقوہ کو یعنی خواہ وہ محرم اسرار ہو خواہ طالب و معتقد اسرار ہو ۔ اول کے ساتھ مانوس ہونا تو باعتبار حصول بالفعل کے ہے اور دوسرے کے ساتھ مانوس ہونا باعتبار طلب و آئندہ حصول کے ہے اور اول کو اسرار کا مخاطب بنانا اپنے حظ کے لئے جیسا کہ ہم مذاق کے ساتھ معلومات مشترکہ کے اعادہ میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے یا اس کی زیادت تکمیل کے لئے ہے۔ جیسا کامل کا خطاب ناقص سے یا اکمل کا کامل سے اس کو مفید ہوتا ہے۔ غرض قابلیت خطاب اسرار کی صاحب اسرار ہی کو ہے اور) گوش منکر (اسرار) میں وہ اسرار اسرار ہی نہیں۔ (یعنی وہ اس کو کس قدر سے نہیں سنتا جیسا راز کو سننا چاہئے اور اس کا مقتضا یہی تھا کہ اسرار کو بیان نہ کیا جاوے) لیکن (ہم نے اس مانع کا اعتبار نہیں کیا بلکہ سنت الٰہیہ پر عمل کیا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق کی) دعوت پروردگار کی طرف سے وارد (ہوئی) ہے (اور) اس کو قبول و عدم قبول سے کچھ سروکار نہیں ہوا۔ (چنانچہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کی تکذیب بھی ہوئی مگر اس کا نزول بند نہیں ہوا چنانچہ خود اس کی بھی تصریح قرآن مجید میں ہے۔ افنضرب عنکم الذکر صفحاً ان کنتم قوماً مسرفین اور حکمت اس میں یہ ہے کہ افادہ ابلاغی نفسہ مطلوب شرعی ہے اور مطلوب شرعی کو احتمال مفسدہ نااہل سے نہیں چھوڑا جاتا۔ البتہ جو امر خود شرعاً مطلوب نہ ہو اس کو ایسے احتمال پر ترک کرنا خود شرعاً مامور بہ ہے جیسا اصولیین وفقہا نے یہی تفصیل فرمائی ہے۔

فائدہ:۔ اگر شبہ ہو کہ اوپر شعر عشق را پانچ الخ کی شرح میں اس دفتر کا ضروری نہ ہونا گو مصلحت ہو بیان ہوا ہے اور غیر ضروری کو احتمال مفسدہ پر ترک کر دیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ دفتر کے غیر ضروری ہونے سے مضامین اسرار کا غیر ضروری ہونا لازم نہیں آتا اور کلام للنفس اسرار کے ذکر میں ہے اور وہ ضروری ہے اس کو انکار منکر سے نہیں چھوڑا جاوے گا چنانچہ دوسرے دفتروں میں اسی لئے ذکر کیا گیا جس کا اعادہ سہل بیان سے اس دفتر میں مقصود ہے تو اس تسہیل سے کوئی مفسدہ نہیں بڑھا بلکہ اس کا کم ہو جانا مظنون ہے کہ ایسے بیان میں غلط فہمی کم ہوتی ہے۔

نوح نہ صد سال دعوت می نمود	دمبدم انکار قومش می فزود
حضرت نوح علیہ السلام نو سو سال تک برابر دعوت فرماتے رہے	ان کی قوم کا انکار وقتاً فوقتاً روبہ ترقی ہی رہا

---

[1] چنانچہ خود اس دفتر میں بھی بعضے مضامین کو ترک کر دینے کی تصریح ہے مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے سر دیگر ہست کو گوش دگر طوطی کو مستعد آن شکر گفتگو کہ ۱۲ امنہ

ہیچ از گفتن عناں واپس کشید	ہیچ اندر غار خاموشی خزید
کیا وہ بھی کہنے سے رکے	کیا کبھی وہ غار خاموشی میں جاگزیں ہوئے
زانکہ از بانگ و علالائے سگاں	ہیچ وا گردوز راہے کارواں
وجہ یہ کہ کتوں کے شور و غوغا سے	کیا کبھی کوئی قافلہ راہ سے واپس آ گیا ہے
یا شب مہتاب از غوغائے سگ	سست گردد بدر را در سیر تگ
یا شب ماہ میں غوغائے سگ سے	بدر کی سرعت اس کی حرکت میں سست ہو گئی ہے
مہ فشاند نور و سگ عوعو کند	ہر کسے بر خلقت خود می تند
چاند نور افشانی کیا کرتا ہے اور کتا عوعو کرتا ہے	ہر شخص اپنی فطرت پر مستعدی سے قائم ہے
ہر کسے را خدمتے دادہ قضا	در خورآں گوہرش در ابتلا
ہر کسی کو قضا نے ایک ایک خدمت عطا فرما رکھی ہے	اس کی استعداد ذاتی کے مناسب بمصلحت امتحان
چونکہ نگزارد سگ آں بانگ سقم	من مہم سیران خود را چوں ہلم
جس حالت میں کتا اس غوغائے مرض افزا کو نہیں چھوڑتا	تو میں تو چاند ہوں میں اپنی سیر کو کیسے چھوڑ دوں گا
چونکہ سرکہ سرکگی افزوں کند	پس شکر را واجب افزونی بود
جب سرکہ اپنی صفت سرکگی کو ترقی دے	پس شکر کو اور زیادہ ہونا ضروری ہے
قہر سرکہ لطف ہم چوں انگبیں	کایں دو باشد رکن ہر اسکنجبیں
قہر اور لطف بھی مثل سرکہ و شہد کے ہیں	جو کہ ہر سکنجبین کے دو جزو ہوتے ہیں
انگبیں گر پائے کم ارد زخل	آید آں اسکنجبیں اندر خلل
اگر انگبیں سرکہ سے کم ہو	تو اس سکنجبیں میں خرابی رہے گی
قوم بروے سرکہا می ریختند	نوح را دریا فزوں می ریخت قند
نوح علیہ السلام کی قوم ان پر سرکے ڈالتی تھی	نوح علیہ السلام پر دریا اور زیادہ قند جاری کرتا تھا
قند او را بد مدد از بحر جود	بس زسرکہ اہل عالم می فزود
ان کی قند کو بحر جود سے مدد پہنچتی تھی	اہل عالم کے سرکہ کے سبب اس میں اور بھی افزونی ہوتی تھی
واحد کالالف کہ بوذ آں ولی	بلکہ صد قرن ست آں عبدالعلی
ایسا واحد جو ہزار کے برابر ہو کون ہوتا ہے؟ وہ ولی ہوتا ہے	بلکہ وہ بندہ خدائے عالی شان سو قرن کے برابر ہوتا ہے
خم کہ از دریا درو راہے شود	پیش او جیحونہا زانو زند
اگر مٹکہ میں بحر اعظم سے کوئی راستہ ہو جاوے	تو اس مٹکہ کے روبرو جیحوں جیسی نہریں بھی ادب کرنے لگیں

مصرع اول	مصرع دوم
خاصہ ایں دریا کہ دریا ہا ہمہ	چوں شنیدند ایں مثال و دمدمہ
خاص کر یہ دریا کہ ان سبھی دریاؤں نے	جب یہ مثال اور شہرت سنی
شد دہاں شاں تلخ زیں شرم وخجل	کہ قریں شد نام اعظم با اقل
تو ان کا منہ اس شرم و خجلت سے تلخ ہوگیا	کہ دریائے اعظم کا نام دریائے احقر کے ساتھ مقرون کیا گیا
در قران ایں جہاں باآنجہاں	ایں جہاں از شرم میگردد جہاں
اس عالم کا اس عالم کے ساتھ جب اقتران ہوتا ہے	تو یہ عالم شرم کے سبب بھاگ جاتا ہے
ایں عبارت تنگ و قاصر رتبت ست	ورنہ خس را با اخص چہ نسبت ست
یہ عبارت بہت تنگ اور کم رتبہ ہے	ورنہ خس کو اخص سے کیا نسبت ہے

(علالا بالضم آواز بلند وشور وغوغا۔ دراںتلا بغرض ابتلاء کمافی حدیث عذبت فی ھرۃ ای لاجل ھرۃ سقم بالضم وتحسین چوں حزن وحزن بیماری۔ سیران بمعنی سیر۔ پائے آرد داخل شود۔ دمدمہ آواز وشہرت خجل۔ بالتحسین سرگشتگی و بے خودی از شرم کمافی الصراح۔ تلخ شدن دہاں کنایت ست از بیماری۔ جہان در قولہ میگردد جہاں بمعنی جہندہ وگریزندہ۔ ان اشعار میں تائید ہے مضمون سابق کی لیک دعوت واردست از کردگار با قبول ورنا قبول اوراچہ کار (یعنی دیکھو) حضرت نوح علیہ السلام نو سو سال تک (بلکہ پچاس زیادہ کما قال تعالیٰ فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاماً سو کسر حذف کردی گئی۔ غرض اتنی مدت تک وہ اپنی قوم کو توحید کی) برابر دعوت فرماتے رہے (حالانکہ) ان کی قوم کا انکار وقتاً فوقتاً روبہ ترقی ہی رہا۔ (مگر) کیا وہ (ان کے انکار کی وجہ سے) کبھی کہنے سے رکے کیا کبھی (اس وجہ سے) وہ غار خاموشی میں جا گزیں ہوئے (یعنی کبھی نہیں) وجہ یہ کہ کتوں کے شور وغوغا سے کیا کبھی کوئی قافلہ راہ (مقصود) سے واپس آ گیا ہے یا شب ماہ میں غوغائے سگ سے بدر کی سرعت اس کی حرکت میں (کبھی) سست ہوگئی ہے (یعنی ان اسباب غیر مضرہ سے نہ کسی کی حرکت اختیاریہ قطع ہوئی ہے جیسے قافلہ کی حرکت یا حضرت نوح علیہ السلام کی موعظت اور نہ کسی کی حرکت اضطراریہ قطع ہوئی ہے جیسے چاند کی حرکت کہ وہ حرکت بھی بدستور رہتی ہے اور وہ حرکت میں جو نور افشانی کرتا ہے گو اضطراری ہو وہ بھی بدستور رہتی ہے چنانچہ چاند نور افشانی کیا کرتا ہے اور کتا عوعو کرتا ہے۔ ہر شخص اپنی فطرت پر مستعدی سے قائم ہے (جس کی شرح یہ ہے کہ) ہر کسی کو قضا (وقدر) نے ایک ایک خدمت عطا فرما رکھی ہے (خواہ تشریعاً جیسے اظہار حقائق نافعہ وافاضہ انوار وبرکات خواہ تکویناً جیسے انکار معاند د آثار امثلہ مذکورہ پھر ان میں بھی خواہ اختیاراً جیسے بعض امثلہ میں مثلاً شور سگ یا انکار معاند خواہ اضطراراً جیسے نور افشانی ماہ بہرحال ہر ایک سے افعال وآثار مخصوصہ کا) اس کی استعداد ذاتی کے مناسب بمصلحت امتحان (صدور ہوتا ہے ذاتی سے مراد قائم بالذات گو جزو ذات نہ ہو اور امتحان سے مراد مکلفین کا امتحان کہ تصرفات الٰہیہ میں ایک حکمت یہ بھی ہے کماقال تعالیٰ و ھو الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ ایام و کان عرشہ علی المآء لیبلوکم ایکم احسن عملاً وقال خلق الموت والحیٰوۃ لیبلوکم ایکم احسن عملاً وقال تعالیٰ ولو شآء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولٰکن لیبلوکم فیما آتاکم حاصل یہ کہ جب قدرتی طور پر ہر ایک سے افعال خاصہ سرزد ہو رہے ہیں خواہ قبیح ہوں خواہ حسن تو) جس حالت میں کتا (جس کے ساتھ منکر معاند کو تشبیہ دی گئی ہے) اس غوغائے مرض (یعنی پریشانی) افزا کو نہیں چھوڑتا (مراد

اس سے انکار براہ عناد ہے جو کہ معصیت و مذموم شرعی ہے) تو میں تو (مشابہ) چاند (کے) ہوں (افاضہ انوار علم و حکمت میں) میں اپنی سیر (حرکت قولی باعثہ و فاعلہ یعنی ارادہ و نطق) کو کیسے چھوڑ دوں گا (بلکہ اس صورت میں تو مجھ کو بجائے ترک کے اور زیادہ تکلم بالحکمت مناسب ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ) جب سرکہ (جس کو سکنجبین میں ملانا مقصود ہے) اپنی صفت سرکگی (یعنی ترشی) کو ترقی دے (اسناد مجازی ہے یعنی جب اس میں ترشی تیز ہو جاوے) پس (اس صورت میں) شکر کو مراد مطلق شیرینی چنانچہ آگے انگبین سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی ایسی چیز کو کہ دوسرا جزو ہے سکنجبین کا) اور زیادہ ہونا ضروری ہے (تا کہ مرکب کا مزاج تناسب سے خارج نہ ہو جاوے قہر اور لطف (کے آثار) بھی مراد انکار معاند و اظہار علوم کہ اول آثار قہر سے اور دوسرا آثار لطف سے ہے) مثل سرکہ و شہد کے ہیں جو کہ ہر سکنجبین کے دو جز ہوتے ہیں (پس بقاعدۂ تناسب) اگر انگبین سرکہ سے کم ہو (یعنی سرکہ کے مقابلہ میں اس کی جتنی مقدار ہونا چاہئے اس سے کم ہو) تو اس سکنجبین میں (ضرور) خرابی رہے گی (اسی طرح انکار معاند کی جس مقدار کے بعد اظہار علم کی جس مقدار کا ضروری ہونا دلائل حقہ سے ثابت ہے اس میں کمی ہونے سے مصالح مقصودہ فوت ہوں گے اس لئے اس مقدار پر اظہار علم ضروری ہوگا (اوپر شعر ہر کسے راخد متے دادہ قضا الخ کی شرح میں جو احقر نے تعمیم کی ہے خواہ تشریعاً خواہ تکویناً اور ہر ایک کی بعض بعض مثالیں بھی ذکر کی ہیں۔

وجہ اس تعمیم کی یہ ہے کہ صرف تشریع تو مراد اس لئے نہیں ہو سکتی کہ بعض افعال ان میں قبیح ہیں جیسے بعض امثلہ سے معلوم ہو سکتا ہے اور صرف تکوین مراد لینے میں یہ اشکال تو نہیں کیونکہ تخلیق و ایجاد حسن و قبیح سب کے ساتھ متعلق ہوتی ہے لیکن ایک دوسرا اشکال یہ پیش آوے گا کہ اس مقام پر جو یہ حکم کیا گیا ہے کہ اہل حق کو حق کا اظہار کرنا لازم ہے اس حکم کا اس مضمون ہر کسے راخد متے دادہ قضا الخ کے ساتھ معلل کرنا صحیح نہ ہوگا اور مقصود معلل کرنا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ وجہ صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ بعد صدور امر تکوینی کے تو کوئی حالت منتظرہ وقوع مکون میں باقی رہ ہی نہیں سکتی ورنہ تخلف مراد کا ارادہ سے لازم آوے گا جیسا کہ ظاہر ہے پھر اس کے کیا معنی ہوں گے کہ اس حالت میں تم کو اظہار حق کرنا چاہئے کیونکہ امر تکوینی اگر اظہار حق کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے تو اس امر تکوینی سے اظہار حق کا تاخر بالذات ہوگا نہ کہ بالزمان جب بالذات ہوگا تو اس کا صدور مکلف سے ہو چکا ہوگا گو بالاختیار سہی کیونکہ اس امر تکوینی کا تعلق افعال اختیاریہ کے ساتھ اسی نہج سے ہوتا ہے۔ جب صدور ہو چکا ہوگا پھر اس مشورہ کے کیا معنی کہ اب صادر کرنا چاہئے پس صرف تکوین بھی مراد نہیں ہو سکتا اور تعمیم میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا معنی یہ ہوں گے کہ جب تکویناً صدور قبیح کا دیکھو تو تم کو تشریعاً امر ہے کہ حسن کو صادر کرو اور اسی تقریر سے شعر چونکہ سرکہ الخ و شعر قہر سرکہ الخ و شعر انگبین الخ بھی منقح ہو گیا یعنی جب آثار قہر کو تکویناً دیکھو تو تم تشریعاً مامور ہو کہ آثار لطف کو صادر کرو۔ پس یہاں بھی ظہور مجموعہ آثار قہر و لطف کا جس کو سکنجبین سے تشبیہ دی گئی ہے مفہوم عام ہے ظہور تکوینی و تشریعی کو پھر اس مجموعہ کی تقسیم مستقل دلیل سے تکوین و تشریع کی طرف ہو جاوے گی یعنی قہر کے آثار تکویناً ظاہر ہوتے ہیں اور لطف کے آثار جو یہاں مذکور ہیں تشریعاً ظاہر ہوں گے۔ پس یہاں حکمت تکوینیہ کا بیان کرنا مقصود نہیں ورنہ لازم آتا ہے کہ قرب قیامت میں جب ضلال عام ہو جاوے گا تو حکمت الٰہیہ باطل ہو جاوے۔ نعوذ باللہ منہ جیسا شارحین نے ایسی ہی تفسیر اختیار کی ہے جس پر یہ اشکالات لازم آتے ہیں آگے نوح علیہ السلام کے فعل سے اس مشورہ اظہار حق وقت ظہور باطل کی تائید فرماتے ہیں کہ) نوح علیہ السلام کی قوم ان پر سرکے ڈالتی تھی (یعنی عداوت و مخالفت و انکار سے پیش آتی تھی جو کہ آثار قہر سے ہے مگر) نوح علیہ السلام پر دریائے (عطائے الٰہی) اور زیادہ قند (یعنی

اظہار حقائق وشرائع کہ آثار لطف سے ہے) جاری کرتا تھا (یعنی فضل خداوندی سے ان کو اظہار حق کی زیادہ توفیق ہوتی تھی ان کی قند کو (چونکہ) بحر جواد (الٰہی) سے مدد پہنچتی تھی (اس لئے) اہل عالم کے سرکہ کے سبب اس میں اور بھی افزونی ہوتی تھی (یعنی چونکہ توفیق الٰہی رہبر تھی اس لئے انکار سے دعوت منقطع نہیں فرماتے تھے بلکہ انکار کے سبب اس دعوت میں زیادہ اہتمام فرماتے تھے۔ (وقال الله تعالیٰ افنضرب عنکم الذکر صفحاً ان کنتم قوماً مسرفین وقال تعالیٰ و انی کلما دعوتهم لتغفرلهم جعلوآ اصابعهم فی اذانهم واستغشو ثیابهم واصروا وستکبروا استکباراً ثم (ای بعد هذا الاعراض والفرار وهذا الاصرار والاستکبار) انی دعوتهم جهاراً ثم انیّ اعلنت لهم واسررت لهم اسرار الایة آگے اس افزونی اظہار کی ایک لم فرماتے ہیں کہ یہ مقبولان الٰہی جو انکار سے اظہار حق میں اور افزونی کر دیتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض واحد بھی ہزار کے برابر ہوتا ہے اور) ایسا واحد جو ہزار کے برابر ہو کون ہوتا ہے (خود ہی جواب دیتے ہیں کہ) وہ (خدا کا) ولی ہوتا ہے (آگے ترقی کر کے فرماتے ہیں کہ ہزار کیا) بلکہ وہ بندۂ خدائے عالی شان سو قرن کے برابر ہوتا ہے۔ (قرن سے مراد اہل قرن یعنی ایک زمانہ میں جتنے آدمی ہوں ان کے سو حصہ کے برابر ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ایک زمانہ میں ایک ارب آدمی ہوں تو یہ شخص سو ارب کے برابر ہوتا ہے اور ترقی عدد میں ظاہر ہے اور وجہ صحت اس حکم کی یہ ہے کہ وہ شخص عالی ہمت ایسا ہوتا ہے کہ تمام عالم کا انکار بھی اس کو ضعیف اور مغلوب و مرعوب نہیں کرتا اور چونکہ یہ علو ہمت فیض ہے۔ صفت علوئے حق سبحانہ وتعالیٰ کا اس لئے اس کو عبدالعلی سے اسی اشارہ کے لئے تعبیر کیا گیا۔ آگے اسی فیض یابی کی تفصیل ہے کہ) اگر ملکہ میں بحر اعظم سے (پانی آنے کا) کوئی راستہ ہو جاوے تو اس ملکہ کے روبرو جیحوں جیسی نہریں بھی ادب کرنے لگیں (کیونکہ ان نہروں کا پانی تو کسی وقت کم اور منقطع بھی ہو سکتا ہے مگر اس ملکہ کے پانی میں یہ احتمال بھی نہیں کیونکہ اگر پہلا پانی اس میں سے نکل جاوے اتصال بالبحر کی وجہ سے دوسرا پانی فوراً بھر آجاوے اسی طرح اس شخص کو چونکہ حضرت حق سے نسبت ہے اور اس کے سبب افاضہ علوم وحکم اور برکات دائم کا برابر ہوتا رہتا ہے اس لئے اس میں کبھی فتور وضعف نہیں ہوتا۔ اس شعر میں دریائے حسی کا ذکر تھا جس کے ساتھ تشبیہ دی گئی تھی۔ آگے دریائے معنوی یعنی فیض باری تعالیٰ کا ذکر ہے جس کو تشبیہ دی گئی ہے اور اسی کا ذکر مقصود بھی ہے پس فرماتے ہیں کہ) خاص کر یہ دریا (یعنی بحر فیض باری تعالیٰ جس کی یہ شان ہے) کہ ان حسی دریاؤں نے جب یہ مثال اور شہرت سنی) مثال سے مراد دریائے معنوی کی تمثیل وتشبیہ دریائے حسی کے ساتھ جیسا اوپر کے شعر میں اسی بناء پر استعارۃً اس کو دریا کہا ہے اور شہرت سے مراد اپنا یعنی دریائے حسی کا ذکر بضمن تشبیہ مطلب یہ کہ جب انہوں نے مضمون مذکور سنا) تو ان کا منہ اس شرم وخجلت سے تلخ ہو گیا (یعنی وہ بیمار ہو گئے) کہ دریائے اعظم کا نام دریائے احقر کے ساتھ (ذکر میں) مقرون کیا گیا (یعنی وہ اس سے شرما گئے کہ ہم کو اس سے کیا نسبت ہے جس سے اس کے نام کے ساتھ ہمارا نام لیا جا سکے ان کی حقارت حال کو ادعائے مقال سے تعبیر کیا ہے آگے اسی حقارت عالم شہادت کا کہ دریائے حسی اس کے کائنات سے ہے اور عظمت عالم غیب کا کہ دریائے فیض الٰہی اس کے موجودات سے ہے بیان ہے اور جاننا چاہئے کہ فیض الٰہی سے مراد مرتبہ فعل خاص حق ہے کہ اثر صفت حق ہے نہ کہ صفت حق کہ عالم بمعنی ماسوی اللہ کا جزو نہیں ہے حالانکہ آگے لفظ آن جہان میں اس دریائے فیض کو بھی جزو عالم کہا ہے اور وہ بیان دریائے حسی کی حقارت اور دریائے فیض الٰہی کی عظمت کا یہ ہے کہ) اس عالم (حسی) کا اس عالم (غیبی) کے ساتھ جب (ذکر میں) اقتران ہوتا ہے تو یہ عالم شرم کے سبب بھاگ جاتا (مراد یہ کہ

روپوش ہو جاتا ہے علاقہ ظاہر ہے کہ روپوشی کے لئے فرار عادۃً لازم ہے یہ سب کنایات ہیں حقارت سے (یعنی یہ عالم اس عالم کے روبرو حقیر و ذلیل ہے پھر جب اس عالم حقیر کے دریائے حقیر سے اتصال حاصل ہو جانے سے اس ملکہ کا پانی منقطع نہیں ہوتا تو اس عالم عظیم کے دریائے عظیم سے اتصال ہو جانے سے اس مورد فیض کا علم وافادہ کیسے منقطع ہو سکتا ہے یہی حاصل تھا شعر بالا خم کہ از دریا در رواہے شود الخ کا آگے اس شعر خم کہ از دریا الخ سے اضراب و ترقی فرماتے ہیں کہ ہم نے جو اس مضمون کی تفہیم کے واسطے یہ مثال دی ہے سو) یہ عبارت (یعنی یہ مثال) بہت تنگ اور کم رتبہ (یعنی ناقص) ہے (یعنی مقصود محض تقریب الی الفہم ہے) ورنہ خس کو (یعنی دریائے حسی کو) اخص (یعنی فیض خاص حضرت باری تعالیٰ) سے کیا نسبت ہے (کہ اس کو من کل الوجوہ اس کے مماثل کہا جاوے صرف بعض اعتبارات سے تشبیہ دے دی ہے جس میں تھوڑی مناسبت بس ہے آگے پھر رجوع ہے مضمون سابق یعنی نوح نہ صد سال الخ اور ہر کسے را خدمتے الخ کی طرف جو کہ اس مقام میں اصل مقصود ہے۔ پس فرماتے ہیں)

زاغ در رز نعرۂ زاغاں زند	بلبل از آواز خوش کے کم کند
زاغ باغ انگور میں زاغوں کا سا نعرہ لگایا کرتا ہے	بلبل اپنی آواز خوش کو کب کم کر دیتی ہے
پس خریدارست ہر یک را خدا	در مزاد یفعل اللہ مایشا
پھر ہر ایک کا خریدار الگ الگ ہوتا ہے	یفعل اللہ مایشآء کے بازار میں
نقل خارستاں غذای آتش ست	بوی گل قوت دماغ سرخوش ست
خارستان جو بمنزلہ نقل کے ہے آتش کی غذا ہے	بوئے گل و دماغ لطیف کی غذا ہے
گر پلیدی پیش مار سوا بود	خوک و سگ را شکر و حلوا بود
اگر گندگی ہمارے نزدیک رسوا ہے	خوک و سگ کے لئے وہی شکر اور حلوا ہے
گر پلیداں ایں پلیدیہا کنند	آبہا بر پاک کردن می تنند
اگر پلید لوگ ایسی پلیدیاں کرتے رہتے ہیں	تو پانی کے افراد پاک کرنے پر مستعد رہتے ہیں
ور جہانے پر شود از خار و خس	آتشے محوش کند در یک نفس
اور اگر ایک جہان خار و خس سے پر ہو جاوے	تو ایک آتش اس کو ایک دم میں فنا کر دے
گرچہ ماراں زہر افشاں میکنند	ورچہ تلخاں ماں پریشاں می کنند
اگرچہ سانپ زہر افشانی کرتے رہتے ہیں	اور اگرچہ تلخ اخلاق لوگ ہم کو پریشان کرتے رہتے ہیں
نحلہا بر کوہ و کندو و شجر	می نہند از شہد انبار شکر
مگر شہد کی مکھیاں پہاڑ اور غلہ کی کوٹھی اور درخت پر	شیرینی کے انبار شہد سے جمع کرتی رہتی ہیں
زہر ہا ہر چند زہری می کنند	زود تریاقات شاں بری کنند
سمیات اگرچہ سمیت کا اثر کرتی ہیں	تریاقات فی الفور ان کا قلع قمع کر دیتے ہیں

(رز انگور۔ مزاد محل زیادت مراد بازار باعتبار آنکہ درو احیاناً وقت بیع من یزید میگویند۔ کندو بضم خم بزرگ کذا فی الغیاث۔ سرخوش پاکیزہ وخوب درترکیب صفت دماغ است۔ ربط اشعار بالا کی شرح کے اخیر میں گزر چکا فرماتے ہیں کہ) زاغ باغ انگور میں زاغوں کا سا نعرہ لگایا کرتا ہے (مگر اس کی وجہ سے) بلبل اپنی آواز خوش کو کب کم کر دیتی ہے (اس سے بھی مقصود اسی مضمون سابق کی تمثیل ہے کہ اہل انکار کے انکار پر اہل تحقیق کو ترک تحقیق نہ کرنا چاہئے غرض دونوں اپنے کام میں لگے رہتے ہیں) پھر ہر ایک کا خریدار (طالب) الگ الگ ہوتا ہے یفعل الله مایشآء کے بازار میں (یعنی کوئی باطل کو قبول کرتا ہے کوئی تحقیق کو اور در مزاد یفعل الخ میں تنبیہ ہے اس کی علت کی طرف کہ مشیت الٰہیہ ہے جس میں صدہا حکمتیں بھی ہیں کہ ان کا اجمالاً اعتقاد کافی ہے تفصیل کی حاجت نہیں اور اس قول مزاد الخ کو اوپر کے مضمون ہر کسے را خدمتے دادہ کے ساتھ خاص مناسبت ہے۔ آگے پھر اسی مضمون پس خریدار است الخ کی تقویت مثالوں سے ہے کہ دیکھو خار اور گل دونوں متضاد ہیں جس کا مقتضا یہ ہے کہ اگر ایک مرغوب فیہ ہو تو دوسرا مطلقاً مرغوب عنہ ہوتا مگر اختلاف مناسبت سے جدا جدا طالبوں کے اعتبار سے دونوں مرغوب فیہ ہیں چنانچہ) خارستان جو (آتش کے اعتبار سے) بمنزلہ نقل کے ہے آتش کی غذا ہے (یعنی آتش کے مناسب ہے اور اسی مناسبت کے سبب عادۃً زیادہ اسی کام میں لائی جاتی ہے اور) بوئے گل دماغ لطیف کی غذا ہے (وہ اس کا طالب ہے اسی طرح) اگر گندگی ہمارے نزدیک رسوا (اور ذلیل) ہے کیونکہ ہمارے مناسب نہیں لیکن) خوک وسگ کے لئے وہی شکر اور حلوا ہے (چونکہ ان کو مناسبت ہے پس اسی طرح کوئی انکار کو پسند کرتا ہے کوئی تحقیق کا طالب ہے۔ پس کسی کے انکار پر تحقیق کو کیوں ترک کیا جاوے چنانچہ اوپر بھی اس کی مثالیں گزریں نوح نہصد الخ اور خود قریب بھی ایک مثال مذکور ہوئی زاغ الخ اور آگے اور بھی اسی کی مثال ہے کہ) اگر پلید لوگ (مراد منکرین حق ایسی پلیدیاں کرتے رہتے ہیں تو پانی کے افراد (مراد مظہرین حق) پاک کرنے پر مستعد رہتے ہیں (یعنی ان کے آثار اضلال کو زائل کرتے رہتے ہیں آگے اور اسی کی مثال ہے یعنی) اور اگر ایک جہان (یعنی بڑا حصہ زمین کا) خاروخس سے پر ہو جاوے تو ایک آتش اس کو ایک دم میں فنا کر دے (اور بھی اسی کی مثال ہے کہ) اگرچہ سانپ زہر افشانی کرتے رہتے ہیں اور (اسی طرح) اگرچہ تلخ اخلاق لوگ ہم کو پریشان کرتے رہتے ہیں (لیکن اسی کے ساتھ) مگس شہد بھی پہاڑ اور غلہ کی کوٹھی اور درخت پر شیرینی کے انبار شہد سے جمع کرتی رہتی ہے (تو ہم کو بھی کسی کے پریشان کرنے سے متاثر نہ ہونا چاہئے ہم اپنے علوم سے طالبوں کو مستفید کرتے رہیں۔ آگے بھی اسی کی مثال ہے کہ) سمیات ہر چند کہ سمیت کا اثر کرتی ہیں (مگر) تریاقات فی الفور ان کا قلع قمع کر دیتے ہیں (ان سب مثالوں کا ایک حاصل ہے جو اوپر چند بار گزر چکا۔

ایں جہاں جنگ ست کل چوں بنگری	ذرہ با ذرہ چوں دیں با کافری
یہ عالم کل کا کل سراپا جنگ ہے	ہر ذرہ ہر ذرہ کے ساتھ ایسا مختلف ہے جیسا دین حق کفر کے ساتھ
آں یکے ذرہ ہمی پرد بچپ	واں دگر سوئے یمیں اندر طلب
ایک ذرہ بائیں کو جا رہا ہے	اور دوسرا طلب میں داہنے کو جا رہا ہے

ذرۂ بالا و آں دیگر نگوں	جنگ فعلی شاں ببیں اندر رکوں
ایک ذرہ اوپر کو اور دوسرا نیچے کو	ان کے جنگ فعلی کو دیکھو میلان میں

(اوپر مقصود اس کا مشورہ تھا کہ اہل باطل کے اظہار باطل پر اہل حق کو اظہار حق کا زیادہ اہتمام چاہئے اور اس کو متعدد امثلہ سے مؤید فرمایا تھا اور اس میں ضمناً کائنات عالم کا آثار میں مختلف ہونا بھی مذکور و مفہوم ہوا تھا اب اسی مضمون ضمنی کو مقصوداً بیان کرتے ہیں کہ) یہ عالم (یعنی عالم امکان یا عالم دنیا) کل کا کل سرتاپا جنگ (و اختلاف) ہے ہر ذرہ ہر ذرہ کے ساتھ ایسا مختلف ہے جیسا دین حق کفر کے ساتھ (مختلف ہے یعنی ہر چیز کے خواص مختلف ہیں چنانچہ) ایک ذرہ (مثلاً بائیں کو جارہا ہے اور دوسرا (اپنی غایت کونیہ کی) طلب میں داہنے کو (یعنی اول ذرہ کے مقابل جانب کو) جارہا ہے (اسی طرح) ایک ذرہ (مثلاً) اوپر کو اور دوسرا نیچے کو (مائل ہے) ان کی (اس) جنگ فعلی (یعنی اختلاف فی الخواص والافعال) کو دیکھو (جس کا ظہور ان ذرات کے) میلان میں (ہورہا ہے یعنی چونکہ ہر ذرہ اپنے مقتضائے طبعی کی طرف مائل ہے اس میلان میں اس اختلاف کا ظہور ہورہا ہے۔

فائدہ:۔ایں جہاں سے مراد اگر خاص یہی عالم دنیا وشہادت مراد ہے تب تو تخصیص باقتضائے مقام ہے نفی کرنا اختلاف کا عالم آخرت وملکوت سے مقصود نہیں اور اگر مراد عالم امکان ہے تو عموم حکم کا خود مدلول الفاظ ہی کا ہے۔

فائدہ:۔مقصود ان اشعار سے مع ایک شعر مابعد کے بیان کرنا ہے اس کا کہ یہ اختلاف بھی قرین حکمت ہونے سے مقتضائے مشیت ہے اس لئے اس کے مقدر ہونے پر اعتراض نہ کیا جاوے۔جس کا اس کے ذکر ذم فی السابق سے ایہام ہوتا تھا۔پس ان اشعار میں بطور تمہید کے نفس اختلاف کا بیان کیا اگلے شعر میں اس کے مقتضی وعلت کا بیان ہے۔

جنگ فعلی ہست از جنگ نہاں	زیں تخالف آں تخالف را بداں
یہ جنگ فعلی بسبب جنگ نہاں کے ہے	اس اختلاف سے اس اختلاف کو جان لو

(ربط اوپر مذکور ہوا ہے کہ اختلاف مذکور بالا کے مقتضی یعنی علت کو بیان فرماتے ہیں یعنی) یہ جنگ فعلی (بمعنی اختلاف اجزائے عالم فی الافعال والخواص جو اوپر مذکور تھی) بسبب جنگ نہاں کے ہے (مراد اس سے تقابل اسماء وصفات کا ہے۔جنگ بمعنی اختلاف اس کو مجازاً کہہ دیا اور نہاں ہونا اس کا ظاہر ہے یعنی چونکہ اسماء و صفات متقابل ہیں جیسے قابض وباسط ومحی وممیت ومنعم ومنتقم وضار ونافع ومثل ذلک اور ہر ایک مقتضی ہے ظہور کو اس لئے مظاہر باہم متخالف ہوگئے۔پس اس میں بیان ہوگیا حکمت اختلاف کا بھی کہ وہ ظہور ہے اسماء کا جس کا اشارہ احقر نے اوپر کے فائدہ کے اخیر میں کیا ہے یہ تو حاصل ہے مصرعہ اولیٰ کا جس میں دلیل لمی اس اختلاف فعلی کی مذکور ہوئی کہ وہ تقابل اسماء ہے آگے دوسرے مصرعہ میں دلیل انی اسی تقابل کی مذکور ہے کہ وہ اختلاف فعلی ہے پس فرماتے ہیں کہ) اس اختلاف (فعلی) سے اس اختلاف (یعنی تقابل اسماء) کو جان لو (یعنی اختلاف اسماء علت ہے اختلاف فعلی کی اور اختلاف فعلی علامت ہے اختلاف اسماء کی)

ذرۂ کاں محو شد در آفتاب	جنگ او بیروں شد از وصف حساب
جو ذرہ کہ آفتاب میں محو ہوگیا ہو	اس کی جنگ وصف حساب سے خارج ہے

چوں ز ذرہ محو شد نفس و نفس	جنگش اکنوں جنگ خورشید ست و بس
جب ذرہ سے حقیقت اور سانس محو ہو گئے	تو بس اس کی جنگ اس حالت میں خورشید کی جنگ ہے
رفت ازوے جنبش طبع و سکون	از چہ از انا الیہ راجعون
اس سے طبیعت کی حرکت اور سکون زائل ہو گئیں	اور یہ کس سبب سے ہوا؟ انا الیہ راجعون کے سبب سے ہوا
ما بہ بحر نور خود راجع شدیم	وز رضاع اصل مسترضع شدیم
ہم بحر نور کی طرف خود راجع ہو گئے	اور رضاع اصل سے ہم شیر پینے والے ہو گئے
در فروع راہ اے ماندہ زغول	لاف کم زن از اصول اے بے اصول
اے وہ شخص جو غول سے مغلوب ہو کر فروع راہ میں ہے	تو اے بے اصول اصول کا دعویٰ مت کر
جنگ ما و صلح ما در نور عین	نیست از ما ہست بین الاصبعین
ہماری جنگ و صلح نور عین میں ہماری طرف سے	نہیں بلکہ بین اصبعین (یعنی من الحق) ہے

(اوپر اختلاف طبعی کا ذکر تھا جس میں بعض افراد مذموم بھی ہیں آگے تنبیہ ہے کہ اس حکم کو مطرد سمجھ کر ہر اختلاف کو طبعی و مذموم نہ سمجھنا چاہئے کیونکہ اہل اللہ کی حرکات و سکنات اختیاریہ تابع طبیعت نہیں ہیں بلکہ تابع شریعت و رضائے حق کے ہیں تو ان کو پابندان طبائع پر قیاس نہ کیا جائے اسی کو فرماتے ہیں کہ) جو ذرہ (یعنی ممکن) کہ آفتاب (یعنی واجب) میں محو (اور فنا) ہو گیا ہو (یعنی اس کو مقام فنا فی اللہ میسر ہوا ہو) اس کی جنگ (یعنی اگر وہ کسی سے اختلاف کرے) وہ (اختلاف) وصف حساب سے (یعنی جس اختلاف کا اوپر شمار ہو رہا ہے اس شمار اور فہرست کے وصف یعنی بیان سے وہ) خارج ہے (یعنی وہ طبعی اور نفسانی نہیں بلکہ بحق ہے اسی کی آگے تفصیل ہے کہ) جب ذرہ (یعنی ممکن) سے حقیقت (یعنی ذات) اور سانس (یعنی صفات) محو (اور فنا ہو گئے تو بس اس کی جنگ اس حالت میں خورشید (یعنی واجب) کی جنگ ہے (یعنی اس کا اختلاف اسی شخص کے ساتھ ہو گا جس کے ساتھ حق تعالیٰ کی بھی مخالفت ہو کیونکہ اس کا اختلاف للحق ہے۔ پس گویا اختلاف الحق ہے اور) اس (فانی فی اللہ) سے طبیعت کی حرکت اور سکون (دونوں) زائل ہو گئیں اور (آگے سوال ہے کہ) یہ کس سبب سے ہوا (پھر خود جواب دیتے ہیں کہ) انا الیہ راجعون کے سبب سے ہوا (یعنی چونکہ وہ بسبب فنا فی اللہ کے نفس سے حق کی طرف راجع ہو گیا اس لئے اس کی حرکات و سکنات نفسانی نہیں ہوں گی بلکہ حقانی ہوں گی یہ معنی ہیں۔ انا الیہ راجعون کے جو مرادف ہے انی ذاھب الیٰ ربی کا پس یہاں اس جملہ سے مراد اشارہ آیۂ قرآنی کی طرف نہیں کہ یقیناً وہاں یہ مراد نہیں بلکہ محض اقتباس لفظی ہے اور معنی دوسرے ہیں آگے بطور تفسیر انا الیہ راجعون کے فرماتے ہیں کہ) ہم (مراد عارفین فانین فی اللہ) بحر نور کی طرف خود راجع ہو گئے (خود بمعنی تحقیق) اور رضاع اصل سے ہم شیر پینے والے ہو گئے (بحر نور اور اصل سے مراد ذات حق مراد راجع و مسترضع سے متوجہ و مستفیض آگے ایک ایہام کا رفع ہے یعنی تقریر مذکور سے احتمال تھا کہ کوئی صاحب زیغ اپنے معاصی میں استدلال

کرتا کہ ہماری یہ حرکات بھی واجب کی طرف مستند ہیں پس یہ بھی محمود ہیں جواب دیتے ہیں کہ) اے وہ شخص جو غول (شیطان) سے مغلوب ہو کر (ابھی) فروع راہ میں (پڑا) ہے (مراد فروع سے عالم امکان یعنی ابھی تعلق بالممکنات ہی میں پھنسا ہوا ہے) تو اے بے اصول (یعنی واجب کی ذات وصفات کی تعلق ومعرفت سے بعید) اصول (سے مستند ہونے) کا دعویٰ مت کر (یعنی جس استناد کا ذکر ہو رہا ہے وہ مخصوص ہے افعال مرضیہ کے ساتھ اور معاصی سے اس کا تعلق نہیں کیونکہ مراد استناد الی الامر التکوینی نہیں بلکہ الی الامر التشریعی ہے البتہ) ہماری (یعنی عارفین کی) جنگ وصلح نور عین (یعنی ادراک چشم بصیرت) میں ہماری طرف سے (یعنی نفسانی) نہیں بلکہ بین الاصبعین (یعنی من الحق) ہے (یہاں بھی اس حدیث کا مفہوم مراد نہیں کیونکہ وہ تکوین کے باب میں ہے بلکہ اس سے اقتباس لفظی ہے اور معنی دوسرے ہیں یعنی تابع احکام تشریعیہ حق)۔

جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول	درمیان جزوہا حربیست ہول
یہ جو اجزائے عالم میں جنگ طبعی اور جنگ فعلی اور جنگ قولی	واقع ہے یہ ایک بڑی ہاہول حرب ہے
ایں جہاں زیں جنگ قائم می بود	در عناصر در نگر تا حل شود
یہ عالم اس اختلاف ہی سے قائم ہے	تم عناصر میں غور کرو تاکہ یہ بات حل ہو جاوے
چار عنصر چار استون قوی ست	کہ برایشاں سقف دنیا مستوی ست
یہ چار عنصر چار قوی ستون ہیں	کہ ان پر سقف دنیا قائم ہے
ہر ستونے اشکنندہ آں دگر	استن آب اشکنندہ آں شرر
ہر ستون دوسرے کا شکستہ کرنے والا ہے	ستون آب شکستہ کرنے والا شرر کا ہے
پس بنائے خلق براضداد بود	لاجرم جنگی شدند از ضر و سود
پس اس خلق کی بنا اضداد پر ہوئی	اس لئے باہم متخالف ہو گئے ضرر اور نفع کے اعتبار سے
ہست احوالت خلاف ہمدگر	ہر یکے باہم مخالف در اثر
تمہارے احوال خود ایک دوسرے کے خلاف ہیں	ہر حال اثر میں دوسرے حال کا مخالف ہے
چونکہ ہر دم راہ خود را می زنی	بادگر کس سازگاری چوں کنی
جب تم ہر وقت اپنی ہی رہزنی کرتے ہو	تو دوسرے شخص کے ساتھ کیا موافقت کرو گے
فوج لشکر ہائے احوالت بہبیں	ہر یکے بادیگرے در جنگ وکیں
اپنے لشکر احوال کے افواج کو دیکھ لو	کہ ایک حالت دوسری حالت کے ساتھ جنگ وکین میں ہے

(اول بعض اختلافات مذمومہ اختیاریہ کا مع اسلکہ کے اور اس سے متاثر نہ ہونے کا مشورہ ان اشعار میں بیان فرمایا تھا نوح نہصد سال الخ ثانیاً اس کے بعد بعض اختلافات تکوینیہ غیر اختیاریہ کا ان اشعار میں ذکر کیا تھا۔ ایں جہاں جنگ ست کل الخ ثالثاً

اس اختلاف تکوینی غیر اختیاری کے ساتھ اس کی ایک حکمت اس شعر میں بیان فرمائی تھی جنگ فعلی ہست الخ اور اس میں بھی ایک اختلاف کا کہ قدیم اور ورائے اختلاف عالم ہے ذکر ہے یعنی تقابل اسماء وصفات۔ رابعاً اس کے بعد بعض اختلافات محمودہ اختیاریہ کا بیان فرمایا۔ ان اشعار میں ذرہ کان محو شد الخ اب خامساً ان اشعار میں مضمون ثانی یعنی بعض اختلافات تکوینیہ غیر اختیاریہ کی طرف کہ اختلاف عناصر وعنصریات ہے اور مضمون ثالث یعنی حکمت اختلاف تکوینی غیر اختیاری کی طرف عود ہے۔ دوسرے طریق سے پس فرماتے ہیں کہ یہ جو اجزائے عالم میں جنگ طبعی (یعنی آثار وطبائع کا اختلاف) اور جنگ فعلی (یعنی افعال و خواص کا اختلاف) اور جنگ قولی (کہ ایک کا قول دوسرے کے مخالف ہے اور یہ خاص ہے ذوی العقول کے ساتھ غرض یہ ہر قسم کا اختلاف) واقع ہے یہ ایک بڑی باہول (دہیبت) حرب ہے (یعنی اختلاف عظیم ہے اشارہ اس طرف ہے کہ بوجہ عظیم ہونے کے قابل غور ہے کیونکہ اتنے عظیم امر میں حکمت بھی عظیم ہوگی۔ اس کو غور کرنا چاہئے آگے ایک حکمت کا بیان ہے۔ علاوہ حکمت مذکورہ فیما قبل کے جو اس شعر میں گزر چکی ہے جنگ فعلی ہست از جنگ نہان الخ پس یہاں دوسری حکمت مذکور ہے اسی لئے میں نے تمہید میں کہا ہے کہ عود ہے دوسرے طریق سے گو اس کا مرجع بھی حکمت سابقہ ہے۔ کما سیأتی اور اس دوسری حکمت مذکورہ فیما بعد کا مطلق اختلاف سے تعلق نہیں جیسا کہ حکمت سابقہ کا تھا۔ بلکہ صرف اختلاف تکوینی غیر اختیاری کے بھی بعض افراد سے یعنی اختلاف عناصر وعنصریات سے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) یہ عالم (عناصر وعنصریات) اس اختلاف ہی سے قائم ہے تم عناصر (و عنصریات کی حالت) میں غور کر لو تا کہ یہ بات (کہ ایں جہاں زین جنگ قائم می بود) حل ہو جاوے (یعنی معلوم ہو جائے اور حل ہونے سے اس لئے تعبیر کیا کہ یہ دعویٰ خلاف ظاہر ہونے کے سبب مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے اس کا معلوم ہونا حل ہونا ہے اور خلاف ظاہر اس لئے ہے کہ جنگ تو ظاہراً سبب تفانی کا ہے نہ کہ بقا وقیام کا اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر عناصر میں اختلاف و تضاد نہ ہوتا تو اس عالم کو بقا نہ ہوتا بلکہ اس وقت تو یہ اقرب الی البقا ہوتا کہ کوئی ضد کسی کو فنا نہ کرتی بلکہ یہ مطلب ہے کہ یہ عالم جس ہیئت پر اب قائم ہے کہ اس میں بکثرت تغیر وتبدل واستحالہ وانقلاب ہے یہ موقوف اسی اختلاف امزجہ عناصر پر ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اس ہیئت پر اس کا قیام نہ ہوتا۔ رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں اس سے بھی اقویٰ قیام ہوتا تو اور بھی احسن تھا۔ پھر بقا علیٰ ہذہ الہیئۃ میں زیادہ مطلوبیت کی کیا بات ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس ہیئت خاصہ سے جن اسماء کا ظہور ہوتا ہے وہ ظہور نہ ہوتا اور اصل حکمت یہی ظہور ہے اور چند سطر اوپر جو میں نے سیأتی میں وعدہ کیا ہے وہ یہی مضمون ہے۔ آگے تفصیل وتوضیح ہے مضمون بالا ایں جہان الخ کی (یعنی) یہ چار عنصر (اس عالم دنیا کے) چار قوی ستون ہیں کہ ان پر سقف دنیا قائم ہے (اور) ہر ستون دوسرے کا شکستہ کرنے والا ہے (چنانچہ) ستون آب شکستہ کرنے والا شرر (وآتش) کا ہے (وعلیٰ ہذا آگے بعد اختلاف عناصر کے اختلاف عنصریات کا بطور تفریع کے ذکر ہے کہ جب عناصر اصل ہے عنصریات کی اور عناصر باہم اضداد ہیں اور ہر شے کی بنا اپنی اصل پر ہوتی ہے) پس اس خلق (یعنی سکان دنیا) کی بنا اضداد پر ہوئی (ابھی مذکور ہوا کہ ان کی بنا عناصر پر ہے جو باہم اضداد ہیں اس لئے (تکویناً) باہم متخالف ہو گئے ضرر اور نفع کے اعتبار سے (کہ اگر ایک کسی چیز کے لئے نافع ہے تو دوسرا اس کے لئے مضر ہے چنانچہ شب وروز مشاہد ہے آگے ترقی کر کے فرماتے ہیں کہ عنصریات میں یکے بادگر تو اختلاف ہے ہی اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ خود ایک عنصری کو اپنے ہی ساتھ اختلاف ہے چنانچہ دیکھو کہ) تمہارے احوال خود ایک دوسرے کے خلاف ہیں (یعنی) ہر حال اثر میں دوسرے حال کا مخالف ہے (چنانچہ) کسی وقت غصہ ہے کسی وقت رضا کسی وقت طمع ہے کسی وقت غنا کسی وقت بخل ہے کسی وقت سخا کسی وقت خلوص ہے کسی وقت ریا کسی وقت بے باکی ہے کسی وقت حیا وعلیٰ ہذا آگے اس اختلاف احوال سے کہ اختلاف ایک عنصری کا

ہے اپنی ذات کے ساتھ عنصریات متعددہ کے باہم گر اختلاف کی تقویت فرماتے ہیں جس کا اس کے اوپر بیان تھا یعنی) جب تم ہر وقت اپنی ہی رہزنی (یعنی مخالفت) کر رہے ہو تو دوسرے شخص کے ساتھ کیا موافقت کرو گے (یعنی دوسروں کے ساتھ تو زیادہ اختلاف ہوگا چنانچہ اس معنی کے سمجھنے کے لئے مکرر) اپنے لشکر احوال کے افواج کو دیکھو کہ ایک حالت دوسری حالت کے ساتھ جنگ وکین میں (مشغول) ہے۔ ف اختلاف احوال کا گو ذکر یہاں تبعاً ہے چنانچہ تقریر شرح سے معلوم ہوا لیکن اس میں مضمون اول یعنی اختلاف مذموم اختیاری کی ایک اور قسم بھی مذکور ہوگئی کیونکہ احوال مذمومہ جو مقام ہذا میں مقصود بالبیان ہیں احوال محمودہ کے ساتھ مختلف ہیں اور مذموم اور اختیاری ہیں اور مقام پر مقصود بالبیان ہونا اس قرینہ سے ثابت ہے کہ اسی پر آگے بحث کی ہے کہ تا مگر زین جنگ ھقت واخرد۔ اور ظاہر ہے کہ مقصود نجات عن الذمائم ہی ہے نہ کہ عن الحمائد۔

می نگر در خود چنیں جنگ گراں	پس چہ مشغولی بجنگ دیگراں
اپنے اندر ایسی جنگ عظیم کو دیکھا کرو	پس تم دوسروں کے ساتھ جنگ کرنے میں کیا مشغول ہو رہے ہو
تا مگر زیں جنگ ھقت واخرد	در جہان صلح یک رنگت برد
تاکہ شاید حق تعالیٰ تم کو اس جنگ سے نجات دے دے	تم کو صلح کے عالم یک رنگ میں پہنچا دے
آں جہاں جز باقی و آباد نیست	زانکہ آں ترکیب از اضداد نیست
وہ عالم بجز باقی و آباد کے اور کچھ نہیں	وجہ یہ کہ وہ ترکیب اضداد سے نہیں
ایں تفانی از ضد آید ضدرا	چوں نباشد ضد نبود جز بقا
یہ فنائی ایک ضد سے دوسری ضد کو ہوتی ہے	جب ضد نہیں تو بجز بقا کے اور کچھ بھی نہ ہوگا
نفی ضد کرد از بہشت آں بے نظیر	کہ نباشد شمس و ضدش زمہریر
خدائے بے نظیر نے بہشت سے ضد کی نفی اس طرح فرمائی ہے کہ	نہ شمس ہے اور نہ اس کی ضد زمہریر ہے

(می نگر الخ میں انتقال ہے ایک مضمون ارشادی کی طرف یعنی اور پر تم کو معلوم ہوگیا کہ خود تمہارے اندر ہی تمہارے احوال میں ایک جنگ عظیم برپا ہے۔ پس تم اس سے ایک نصیحت پکڑو وہ یہ کہ) اپنے اندر ایسی جنگ عظیم کو دیکھا کرو (اور سمجھو کہ جب تمہارے اندر یہ جنگ عظیم برپا ہے) پس تم دوسروں کے ساتھ جنگ کرنے میں کیا مشغول ہو رہے ہو (یعنی دوسروں سے رنج و عداوت چھوڑ کر اپنے تزاحم احوال کو دیکھ کر احوال مذمومہ کی اصلاح کرو) تاکہ شاید حق تعالیٰ تم کو اس جنگ (یعنی تزاحم احوال) سے نجات دے دے (اس طرح سے کہ احوال مذمومہ زائل فرما دے پھر ان کو احوال محمودہ کے ساتھ تزاحم نہ رہے۔ وجہ تلازم ظاہر ہے کہ جو شخص اپنی اصلاح کی کوشش کرتا ہے حق تعالیٰ اس کی اصلاح فرماتے ہیں اور بعد زوال اس تزاحم کے حق تعالیٰ) تم کو صلح کے عالم یک رنگ میں پہنچا دے (مراد عالم غیب ہے جس میں فیوض و برکات اور اعمال کے ثمرات مع ارواح وغیرہا سب داخل ہیں اس کو عالم صلح یک رنگ کہنے کی وجہ اگلے شعر کی شرح میں آتی ہے اور مراد اس عالم میں پہنچانے سے اس سے تعلق ہو جانا ہے جس سے فیوض و برکات فی الحال وارد ہونے لگیں اور ثمرات کا فی المآل استحقاق ہو جائے اور ان فیوض و ثمرات کا ترتب اصلاح احوال مذمومہ پر جس کا اوپر مشورہ دیا ہے ظاہر ہے۔ آگے عالم غیب کو عالم صلح یک رنگ کہنے کی وجہ فرماتے ہیں کہ) وہ عالم بجز

باقی وآباد کے اور کچھ نہیں (یعنی ویران وفانی نہیں) وجہ یہ کہ (اس عالم میں جو ترکیب ہے) وہ ترکیب اضداد سے نہیں (یہ مراد نہیں کہ اس کے موجودات میں تضاد وتبائن فی الصدق بھی نہیں کیونکہ اجزائے خارجیہ میں اس کا ہونا لازم ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ تبائن فی التحقق نہیں بلکہ تحقق میں وہ مجتمع رہتے ہیں بخلاف عالم دنیا کے کہ اس کے اجزا اکثر مجتمع نہیں ہوسکتے۔ جیسے آگ اور پانی مثلاً کہ ہر ایک دوسرے کو فنا کرنا چاہتا ہے یہ بات عالم غیب میں نہیں مثلاً فیوض الٰہیہ کہ ایک فیض دوسرے تمام فیوض کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ گو بظاہر ان میں تقابل بھی معلوم ہو جیسے خوف ورجا وانس وہیبت کہ محل میں دونوں معاً متحقق ہوتے ہیں کمالا یخفی علیٰ صاحب المواجید اسی طرح ثمرات اعمال مثلاً نعمائے جنت کہ ہر نعمت دوسری تمام نعم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے تو اس عالم کی ان اجزا سے ترکیب بھی ہے اور ان اجزا میں تبائن فی الصدق بھی ہے۔ مگر تبائن فی التحقق نہیں۔ اسی لئے عالم صلح یک رنگ کہا کہ تضاد بالمعنی المذکور اس میں نہیں اور اس تقریر سے اس کا عالم صلح ہونا تو اظہر ہوگیا باقی عالم یک رنگ کی توجیہ یہ ہے کہ رنگ بمعنی طرز وروش بھی آتا ہے کذافی الغیاث عدم تضاد کے لئے ہم روشن ہونا لازم ہے۔ آگے بھی اس عدم تضاد کو فرماتے ہیں کہ) یہ تفانی (یعنی ایک سے دوسرا فنا ہو جاوے) ایک ضد سے دوسری ضد کو ہوتی ہے جب (وہاں اس معنی کر) ضد نہیں تو بجز بقا کے اور کچھ نہ ہوگا (یہ لزوم عقلی نہیں اس لئے کہ عقلاً ممکن ہے کہ باوجود اس تضاد نہ ہونے کے سب اجزاء علت فنا سے فنا ہو جاویں کیونکہ وہ اجزا واجب تو ہیں ہی نہیں بلکہ ایک قسم کا لزوم عادی ہے کہ جو طریق فنا کا عناصر میں معتاد ہے کہ ایک سے دوسرا تزاحم کرتا ہے چونکہ یہ فنا یہاں نہیں ہے اس لئے اس کا مقابل جو بقا ہے وہ عادۃً گویا لازم ہوگیا۔ آگے تائید ہے اس عالم کے غیر مرکب من الاضداد ہونے کی یعنی) خدائے بے نظیر نے بہشت سے (کہ اس عالم کے کائنات سے ہے) ضد کی نفی اس طرح فرمائی ہے کہ (وہاں) نہ شمس کی (حرارت) ہے اور نہ اس کی ضد زمہریر (سردی) ہے اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ نفی تضاد موقوف ہے ضدین کی نفی پر کیونکہ اگر ایک ضد ہو اور دوسری نہ ہو تب بھی یہ حکم صادق ہے بلکہ ایک صورت اس نفی کی یہ بھی ہے کہ ضدین میں سے ایک بھی نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ قرآن مجید سے بھی اس کی تائید ہوئی کہ وہ عالم مرکب من الاضداد نہیں۔

فائدہ:۔ ان اشعار سے اوپر کے اشعار کی تمہید میں جو اقسام اختلاف کے بیان کئے گئے ہیں ان میں ایک قسم اختلاف اختلاف تکوینی غیر اختیاری ہے جس کی ایک قسم اختلاف مع التزاحم ہے جیسا عناصر وعنصریات میں جس کا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور ایک قسم اختلاف بمعنی مطلق ترکیب وتغائر ہے۔ بلا تزاحم اشعار مقام میں اس کا ذکر ہے گو تبعاً ہے کیونکہ مقصود تو ترغیب ہے اس عالم سے تعلق حاصل ہونے کے اسباب کی کہ اصلاح احوال ہے اور یہ دونوں قسمیں اختلاف تکوینی کی بعنوان کلی اوپر اس شعر میں مذکور ہو چکی ہیں ایں جہاں کل ست الخ۔

ہست بے رنگی اصول رنگہا	صلح ہا باشد اصول جنگہا
بے رنگی رنگوں کی اصل ہے	صلحیں اصول ہیں جنگ کی
آں جہانست اصل ایں پرغم وثاق	وصل باشد اصل ہر ہجر وفراق
وہ عالم اس وثاق پرغم کی اصل ہے	وصل اصل ہے ہر ہجر وفراق کی
ایں تخالف از چہ آید وز کجا	وز چہ زاید وحدت ایں اضداد را
یہ تخالف کس چیز سے اور کہاں سے آتا ہے	اور یہ وحدت ان اضداد میں کہاں سے پیدا ہوتی ہے

زانکه ما فرعیم و چار اضداد اصل	خوی خود در فرع کرد ایجاد اصل
اس سبب سے ہے کہ ہم فرع ہیں اور چار اضداد اصل ہیں	اپنی خاصیت فرع میں اصل نے پیدا کر دی ہے
گوہر جاں چو ورای اصلہاست	خوی او ایں نیست خوی کبریاست
جوہر روح چونکہ ان اصول سے جداگانہ ہے	اس کی یہ خاصیت نہیں حضرت کبریا کا خلق ہے

(اوپر کے اشعار میں اجزائے عالم دنیا کا اختلاف وزوال قصداً اور عالم غیب کا ائتلاف وبقا گو وہ بھی اختلاف ہے مگر بمعنی تزاحم نہیں اس کا ذکر تبعاً فرمایا تھا۔ آگے اس عالم کا اصل اور قابل قصد ہونا اور اس عالم کا تابع اور غیر قابل التفات ہونا بیان فرماتے ہیں اور یہی مقصود تھا اوپر کے اشعار میں عالم غیب کے ذکر سے پس ارشاد ہے کہ وہ) بے رنگی (کا عالم اس عالم کے) رنگوں کی اصل ہے (اس کو بے رنگ باعتبار لطافت کے کہہ دیا کیونکہ اکثر لطیف چیز میں رنگ نہیں ہوتا اور گو وہاں کی بعض اشیاء میں رنگ بھی ہو مگر یہ کنایہ لطیف سے ہے اس عالم کی اشیاء سے تو وہاں کی اشیا بہر حال الطف ہی ہیں اور اس کا قرینہ یہ بھی ہے کہ اوپر کے اس شعر تاگر زین جنگ الخ میں اس کو یک رنگ فرمایا ہے جس سے صاف معلوم ہوا کہ بے رنگ کہنا مجازاً ہے۔ اور اس عالم کا اصل ہونا اس عالم کے لئے اپنے بعض اجزا کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس کے اجزا میں سے ارواح بھی ہیں اور ظاہر ہے کہ ارواح متبوع ہیں اور اجسام تابع اور یہاں اصل اور فرع سے یہی مراد ہے دوسرے مصرعہ میں بھی مضمون دوسرے عنوان سے ہے کہ) تحسین اصول ہیں جنگ کی (صلح سے مراد محل صلح یعنی ارواح کہ ان میں تزاحم نہیں ہوتا گو دوسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہو اور جنگ سے مراد محل جنگ یعنی ابدان دنیویہ کہ ان میں اسباب متعددہ تزاحم کے پائے جاتے ہیں آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) وہ عالم اس وثاق (یعنی خانہ) پر غم کی اصل ہے (جیسا ابھی بیان ہوا آگے دوسرے مصرعہ کا وہی حاصل ہے جو شعر بالا کے دوسرے مصرعہ کا تھا یعنی) وصل اصل ہے ہر ہجر و فراق کی (یعنی محل وصل بمعنی عدم المنافرۃ کی ارواح ہیں اصل ہیں ہر محل فراق بمعنی المنافرۃ کی کہ ابدان دنیویہ ہیں اوپر ارواح وابدان کو الفاظ کنایہ سے تعبیر کیا ہے۔ مثلاً صلح و جنگ و وصل و فصل آگے صریح الفاظ سے تعبیر کر کے حکم مذکور کو ثابت کرتے ہیں۔ پس بصورت سوال و جواب کہتے ہیں کہ یہ تخالف (جو ابدان میں اصلی اور مقتضا اس کے خواص کا ہے) کس چیز سے اور کہاں سے آتا ہے اور یہ وحدت (واتفاق جو) ان اضداد (یعنی ابدان) میں (عارضی طور پر چندے حاصل ہے یہ) کہاں سے پیدا ہوتی ہے (آگے جواب ہے کہ یہ تخالف مذکور تو) اس سبب سے ہے کہ ہم (عنصریات) فرع ہیں اور چار اضداد (یعنی عناصر) ہماری (یعنی ہمارے ابدان کی) اصل ہیں۔ (اس لئے اپنی خاصیت فرع میں اصل نے پیدا کر دی ہے (یہ اسناد مجازی ہے اور یہ اتفاق مذکور اس سبب سے ہے کہ) جوہر روح چونکہ ان اصول (مذکورہ یعنی عناصر متضادہ) سے (خاصیت میں) جداگانہ ہے (اس لئے) اس کی یہ خاصیت نہیں (کہ اس میں مادہ اختلاف کا ہو بلکہ اس میں) حضرت کبریا کا خلق ہے (اور اگر نسخہ فصلہا ہو تو اس سے بھی مراد عناصر ہیں بوجہ اسکے کہ ان کے خواص میں تفاصل وتضاد ہے یعنی جس طرح حق تعالیٰ کو کسی سے تزاحم نہیں اسی طرح روح کو کہ اس کا مظہر اتم ہے کسی سے تزاحم نہیں پس اس کا اثر من وجہ ابدان میں بھی آیا۔ اس لئے من وجہ ان میں ائتلاف بھی ہے باقی اصل مقتضا ان کا بوجہ ترکیب من الاضداد کے تضاد ہے پس جب باوجود اس کے کہ ابدان میں ایک مقتضی تضاد کا موجود ہے پھر بھی روح کے اثر سے ان میں ایک گونہ ائتلاف کی شان ہے تو خود روح میں یہ خاصیت کس درجہ کی ہوگی پس معلوم ہوا کہ تضاد و تخالف ہم میں عناصر سے آیا اور اتحاد روح سے اور روح اصل ہے

اور عناصر وابدان عنصر یہ تابع پس وہ عالم اصل ہوا اور یہ عالم تابع اور یہی مطلوب تھا۔
فائدہ:۔ ان اشعار کا مضمون اس شعر بالا کے متقارب ہے جنگ فعلی ہست الخ اس میں تقابل اسما کو سبب اختلافات کا کہا تھا یہاں ارواح کو سبب اور اصل مختلفات کا کہا پھر ارواح میں خوے کبریا ثابت کرنے سے لازم آ گیا کہ اصل متبوع بمنشا حضرت حق ہے باقی یہ کہ وہاں اسما کے لئے اختلاف اور یہاں ارواح کے لئے ائتلاف کا حکم کرنا یہ مختلف حیثیات سے ہے۔ اختلاف بمعنی تعدد دونوں جگہ ہے اور ائتلاف بمعنی عدم تزاحم بھی دونوں جگہ ہر جگہ کے مضمون کے مناسب عنوان اختیار کیا وہاں اختلاف کا سبب بتلانا تھا اور یہاں اختلاف مٹا کر عالم غیب کی طرف متوجہ کرنا۔

جنگہا بیں کاں اصول صلحہاست	چوں نبی کہ جنگ او بہر خداست
ایسی جنگوں کو دیکھو جو کہ صلحوں کے اصول ہیں	جیسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کہ آپ کی جنگ خدا کے لئے تھی
طرفہ آں جنگے کہ رکن صلحہاست	شاد او کایں جنگ او بہر خداست
وہ جنگ عجیب ہے جو صلحوں کا رکن ہو	وہ شخص شاد ہے جس کی یہ جنگ خدا کے لئے ہے
غالب ست و چیر در ہر دو جہاں	شرح ایں غالب نگنجد در دہاں
یہ شخص دونوں جہان میں غالب ہے	اس غالب کی شرح دہاں سے نہیں ہو سکتی
آب جیحوں را اگر نتواں کشید	ہم ز قدر تشنگی نتواں برید
آب جیحوں کو اگر کوئی سب نہ کھینچ سکے	تو حقدار تشنگی سے تو قطع تعلق نہ کرے
گر شدی عطشان بحر معنوی	فرجۂ کن در جزیرہ مثنوی
پس اگر تو بحر معنوی کا پیاسا ہے	تو جزیرۂ مثنوی میں سیر کر
فرجہ کن چندانکہ اندر ہر نفس	مثنوی را معنوی بینی و بس
اتنی سیر کرو کہ ہر ساعت میں	مثنوی کو تم بس معنوی دیکھنے لگو

(اوپر ارواح سے نفی تزاحم و تناع کی کی ہے اس سے شاید کسی کو شبہ ہو جائے کہ ہم تو ان حضرات کو بھی جن پر احکام ارواح کے غالب ہیں دیکھتے ہیں کہ دوسرے بعض لوگوں سے تنافر رکھتے ہیں۔ سو ہر چند کہ اس کا جواب تحقیقی مقام یہ ظاہر ہے کہ جس تزاحم کی یہاں نفی ہے وہ لازم نہیں آیا یعنی جس کا اوپر بیان ہوا کہ ایک کا وجود دوسرے کو دفع کرے جیسے آب و آتش لیکن سوال میں تنزلاً تزاحم کو عام مان کر جواب دیتے ہیں کہ ان جنگوں کو سرسری نظر سے نہ دیکھو جس سے شبہ پیدا ہو بلکہ ذرا غور کر کے) ایسی جنگوں کو دیکھو جو کہ صلحوں کے اصول ہیں (تو وہ صلح سے بھی افضل وانفع ہیں گو ظاہر میں جنگ ہیں) جیسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کہ آپ کی جنگ خدا کے لئے تھی (یعنی باذن ورضائے حق تھی اور حق تعالیٰ کے احکام مشتمل ہیں حکمت پر تو جس مقام پر جنگ کا حکم دیا وہاں جنگ انفع ہوگی اور صلح مضر ہوگی یہ دلیل ہے انفع ہونے کی اور اس انفع ہونے کا اثر یہ ہے کہ وہ اصل ہوگی صلح کی کیونکہ اہل فساد کی قوت گھٹے گی تو امن وامان ہوگا اور نیز خوف سے

بہت سے دواعی رذیلہ اپنے افعال سے معطل رہیں گے اس لئے بھی فساد نہ ہوگا اور مساکین سے بھی موافقت کے ساتھ رہیں گے اس طرح وہ اصل ہوئی صلح کی اور یہ گویا عود ہے طرف مضمون ان اشعار بالا کے ذرہ کان محو شد آفتاب الخ جن میں بیان ہے اختلاف محمود اختیاری کا۔ ان اشعار میں اس کو باعتبار حقیقت کے اختلاف مان لیا اور یہاں باعتبار اثر وحکم کے کہ سبب صلح کا ہے اس کو مثل ائتلاف قرار دیا آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) وہ جنگ عجیب ہے جو صلحوں کا رکن (اور منبع) ہو وہ شخص شاد ہے جس کی یہ جنگ خدا کے لئے ہے (اور) یہ شخص دونوں جہان میں غالب ہے (کما قال اللہ تعالیٰ انا لننصر رسلنا والذین امنوا فی الحیوۃ الدنیا ویوم یقوم الاشہاد چنانچہ آخرت میں تو ظاہر ہے کہ ظاہراً بھی غالب ہے کہ وہ مقبول وناجی ہے اور مخالف اس کا مخذول وناری ہے اور دنیا میں بھی اکثر تو ظاہراً بھی غالب ہوتا ہے جب کوئی عارض نہ ہو اور عروض عارض کے وقت گو ظاہراً غالب نہ ہو مگر باطناً غالب ہے یعنی چونکہ اس کو تعلق مع اللہ حاصل ہے اس لئے اس کے باطن میں قوت ایسی ہے کہ لایخشون احداً الا اللہ کما قیل

موحد چہ برپائے ریزی زرش ۔۔۔ چہ فولاد ہندی نہی برسرش

امید و ہراسش نباشد ز کس ۔۔۔ ہمیں ست بنیاد توحید و بس

اور یہی قوت قلب اصل ہے غلبہ کی گو ظہور اس کا بعد میں ہو اور اصل اس قوت کی معیت مع اللہ ہے۔ پس حقیقت غلبہ کی یہ معیت ہوئی اور چونکہ معیت امر حالی وذوقی ہے۔ الفاظ اس کے تعبیر کے لئے کافی نہیں اس لئے فرماتے ہیں کہ) اس غاب کی شرح دہان سے (یعنی الفاظ سے) نہیں ہو سکتی۔ (کمامر و جهه ان اشعار میں جیسا شارہ ہے مضمون اشعار ذرہ کان محو شد الخ کی طرف اسی طرح بالکل شروع کے اشعار کے مضمون کی طرف بھی اشارہ ہے۔ نوح نہصد سال الخ جہاں بیان کیا تھا کہ منکر کے انکار سے محق کو سکوت نہ چاہئے یہاں دوسرے عنوان سے یہ مضمون ہے کہ گو یہ اختلاف ہے مگر مذموم نہیں جیسا اہل باطل کا اختلاف مذموم ہے بلکہ یہ محمود ہے اور اتفاق مطلوب کی اصل ہے اس لئے بیان اسرار وحقائق سے باز رہنے کی کوئی وجہ نہیں اور یہی مضمون داعی تھا مثنوی دفتر ششم کے تحریر کا پس اس طرح یہ عود ہو گیا۔ مضمون ابتدائی کی طرف کہ مثنوی لکھنا چاہئے اوپر فرمایا تھا کہ معیت کا احاطہ بیان میں نہیں ہو سکتا۔ آگے فرماتے ہیں کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بالکل ہی سکوت کیا جاوے کیونکہ) آب جیحوں کو اگر کوئی ۔ ب نہ کھینچ سکے تو مقدار تشنگی سے تو قطع تعلق نہ کرے پس اگر تو بحر معنوی کا پیاسا ہے تو جزیرۂ مثنوی میں سیر کر (کہ وہاں وہ بحر ملے گا جزیرہ سے مراد الفاظ اور بحر سے مراد معنی یعنی الفاظ کا مطالعہ اور اس میں تدبر کرو کہ مراد سیر سے یہی ہے کہ تم کو معانی منکشف ہوں گے اور اس جزیرہ کی) اتنی سیر کرو کہ ہر ساعت میں مثنوی کو تم بس معنوی دیکھنے لگو (یعنی اس کے الفاظ کی طرف التفات نہ رہے معانی ہی معانی مستحضر رہنے لگیں یہ بات غایت مراقبہ سے ہو سکتی ہے یعنی مثنوی میں اسرار معیت لکھتا ہوں تم خوب غور کرو اور یہی اسرار معیت مراد ہیں شروع دفتر ہذا کے اس شعر میں رازہائے گفتنی گفتہ شود۔ کیونکہ مثنوی میں جیسا کہ تدبر سے معلوم ہوتا ہے زیادہ مقصود بیان کرنا مباحث معیت الٰہیہ کا ہے۔ پس بحمد اللہ سلسلہ طویلہ کے بعد ان اشعار کا اتصال شروع دفتر کے مضمون سے ہو گیا اور آئندہ اشعار میں بھی مسوق لہ الکلام یہی بیان معیت ہے چنانچہ سرخی آئندہ مذکور عنقریب سوال سائل الخ کے سیاق وسباق میں اسی مضمون کی تصریح ہے اور دوسرے مضامین استطراداً مذکور ہیں۔

باد کہ راز آب جو چو وا کند	آب یک رنگی خود پیدا کند
ہوا جب گھاس کو آب جو سے جدا کرتی ہے	پانی اپنی یک رنگی کو ظاہر کرتا ہے
شاخہای تازۂ مرجاں ببیں	میوہائے رستہ زاب جاں ببیں
مرجان کی تازہ شاخیں دیکھ لو	ایسے میوے بھی دیکھ لو جو آب جان سے پیدا ہوئے ہیں
چوں ز حرف وصوت ودم یکتا شود	آں ہمہ بگزارد و دریا شود
جب حرف اور صوت اور کلام سے یکتا ہو جاوے	تو ان سب کو چھوڑ کر دریا رہ جاوے

(اوپر اس کا بیان تھا کہ مثنوی میں اور مقصود یہ ہے کہ کلام حق میں اتنا غور کرو کہ الفاظ کی طرف التفات نہ رہے اور معانی ہی معانی رہ جاویں ان اشعار میں اس کی مثال ہے کہ) ہوا جب گھاس کو (جو کہ پانی پر پھیلی ہوئی ہو آب جو سے جدا کرتی ہے (اس وقت) پانی اپنی یک رنگی (یعنی بساطت) کو ظاہر کرتا ہے) اور پانی کی بساطت اور گھاس کی ترکیب ظاہر ہے اسی طرح الفاظ مشابہ کاہ کے ہیں مرئی وساتر معانی ہونے میں اور مرکب ہونے میں اور معانی مشابہ پانی کے ہیں۔ مخفی و مستور ہونے میں اور بسیط ہونے میں بھی کیونکہ اول جو مضمون دفعۃً ذہن میں آتا ہے وہ امر وحدانی و بسیط ہوتا ہے پھر اس کو ذہن معانی متعددہ مفصلہ کی طرف محلل کر لیتا ہے اور یہ درجہ تفصیل کا گو مرکب ہوتا ہے مگر الفاظ کی نسبت اس میں بھی ایک گونہ بساطت ہوتی ہے چنانچہ غلام زید مرکب اضافی میں معنی کے درجہ میں تو صرف غلام مقصود ہے اور زید محض قید اور مقصود سے خارج ہے لیکن لفظ کے درجہ میں دونوں جزو اس مرکب میں مقصود ہیں اور قوت فکریہ بوجہ اس کے کہ الفاظ میں سے معانی کو ظاہر کرتی ہے مشابہ باد کے ہے بعد تقریر تشبیہ اجزا کے تمثیل مرکب کی تقریر ظاہر ہے۔ آگے ماقبل پر تفریع ہے کہ جب گھاس پانی پر سے ہٹ گئی تو) مرجان کی تازہ شاخیں دیکھ لو (جو پانی میں نظر آویں گی اور) ایسے میوے بھی دیکھ لو جو آب جان سے پیدا ہوئے ہیں (یعنی وہ میوے بھی پہلے پوشیدہ تھے اب نظر آویں گے۔ اور مراد شاخہائے مرجان اور میوہ سے انوار و آثار معانی کے ہیں جو ان معانی پر مرتب ہوتے ہیں اور ان کو راستہ از آب جان اس لئے کہا کہ یہ انوار معانی کے اولاً متکلم بکلام حق کی روح پر فائض ہوتے ہیں پس وہ روح مشابہ آب کے ہوئی جس سے میوے پیدا ہوتے ہیں۔ پس یہ تشبیہ مثل ترکیب لجین الماء کے ہے اسی طرح مثل میوہ کے پانی میں مرجان بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ سامع کو الفاظ سے معانی وعلوم کی طرف انتقال ہوگا اور معانی وعلوم میں خوض کرنے سے وہ احوال و ثمرات حاصل ہوں گے جو کہ ان معانی سے اولاً متکلم کے قلب پر وارد ہوتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ احوال اکثر ثمرات ہیں مراقبات کے اور مراقبہ خوض ہوتا ہے کسی معنی اور مضمون میں آگے ماقبل پر دوسری تفریع اور تقویت تشبیہ ہے کہ جس طرح گھاس وغیرہ کے جدا ہونے سے پانی ہی پانی مع مافیہ رہ جاتا ہے اسی طرح یہ مثنوی اور اسی طرح ہر کلام حق) جب حرف اور صوت اور کلام سے یکتا (یعنی جدا) ہو جاوے تو ان سب کو چھوڑ کر (معانی کا) دریا رہ جاوے (تقریر اس کی اوپر گزر چکی۔ دم سے مراد کلام لینا اس محاورہ سے ماخوذ ہے۔ دم زدن سخن گفتن وکلام کردن)

حرف گوی و حرف نوش و حرفہا	ہر سہ جاں گردند اندر انتہا
متکلم اور سامع اور کلام	یہ تینوں اخیر میں روح ہی رہ جاویں گے
ناں دہند و ناں ستان و نان پاک	سادہ گردند از صور گردند خاک
روٹی دینے والا شخص اور روٹی لینے والا اور خود روٹی	صورت سے سادہ اور خاک ہو جاویں گے
لیک معنیٰ شاں بود در سہ مقام	در مراتب ہم ممیّز ہم مدام
لیکن ان کی روح تین مقام میں رہتی ہے	اپنے اپنے مراتب میں ایک دوسرے سے ممتاز بھی اور دائمی بھی
خاک شد صورت ولے معنیٰ نشد	ہر کہ گوید شد تو گویش نے نشد
صورت تو خاک ہو گئی لیکن معنی نہیں ہوئے	جوکوئی کہے کہ خاک ہوگئے تو تم اس کو کہو کہ نہیں وہ نہیں ہوئے
در جہان روح ہر سہ منتظر	گہ ز صورت ہارب و گہ مستقر
عالم ارواح میں تینوں منتظر ہیں	کبھی صورت سے نفور اور کبھی مستقر
امر آید در صور رو در رود	باز ہم زامرش مجرد می شود
حکم آجاتا ہے کہ صورتوں میں جا تو اس کے اندر چلی جاتی ہے	پھر اسی کے حکم سے علیحدہ بھی ہو جاتی ہے
پس لہٗ الخلق ولہٗ الامرش بداں	خلق صورت، امر جاں راکب براں
تو اس کا لہ الخلق والامر معلوم کر لو	خلق صورت امر روح جو اس پر راکب ہے
راکب و مرکوب در فرمان شاہ	جسم بر درگاہ و جاں در بارگاہ
راکب و مرکوب بادشاہ کے حکم میں ہیں	جسم تو درگاہ کے اوپر اور روح بارگاہ کے اندر
چونکہ خواہد کاب آید در سبو	شاہ گوید جیش جاں را کارکبوا
جب بادشاہ کو منظور ہوتا ہے کہ پانی گھڑے کے اندر آ جاوے	تو وہ بادشاہ لشکر روح کو حکم دیتا ہے کہ سوار ہو جاؤ
باز جانہا را چو خواند بر علو	بانگ آید از نقیباں کانزلوا
پھر جب روح کو عالم علوی میں بلانا چاہتا ہے	تو نقیبان شاہی سے آواز آتی ہے کہ اتر آؤ
بعد ازیں باریک خواہد شد سخن	کم کن آتش ہیزمش افزوں مکن
اور اس کے بعد کلام دقیق ہو جاوے گا	تو آگ کو کم کردو اس کا سوختہ زیادہ مت کرو
تا نجوشد دیگہائے خرد زود	دیگ ادراکات خردست و فرود
تاکہ چھوٹی دیگیں جلدی سے ابل نہ پڑیں	ادراکات کی دیگ چھوٹی اور کم درجہ کی ہیں

(جس مضمون کی اوپر مثال تھی ان اشعار میں باد کہ راوانع اسی کی طرف یہاں عود اور اس کی دوسری تمثیل ہے یعنی) متکلم اور سامع اور کلام یہ تینوں اخیر میں روح ہی (کے درجہ میں) رہ جاویں گے۔ (یعنی جب ان کے صور و ابدان فنا ہو جاویں گے تو روح رہ جاوے گی اور متکلم و سامع کے لئے تو اس حکم کا ثبوت ظاہر ہے کہ وہ بدن اور روح رکھتے ہیں باقی کلام کے لئے اس کا ثبوت سو بواسطہ ہے کیونکہ کلام بوجہ قیام بالمادہ کے مادی ہے اور صفت بدن کی ہے اور معنی بوجہ قیام بالروح المجرد کے مجرد اور صفت روح کی ہے پس اس طرح ان میں بھی دو مرتبے نکلے۔ بدن کے فنا ہونے سے الفاظ فنا ہو جاویں گے اور معنی روح کے ساتھ باقی رہ جاویں گے۔ یہ تو عود ہوا آگے تمثیل ہے کہ جس طرح) روٹی دینے والا شخص اور روٹی لینے والا اور خود روٹی (اپنی اپنی) صورت (مادیہ) سے سادہ (اور خالی) اور خاک ہو جاویں گے۔ (روٹی کا خاک ہونا اس طرح ہے کہ کھائے جانے کے بعد کچھ فضلہ ہو کر دفع ہو جاتا ہے وہ بھی خاک ہو جاتا ہے اور کچھ جزو بدن بنتا ہے اور وہ بدن بھی خاک ہو جاتا ہے) لیکن ان (تینوں) کی روح تین مقام میں رہتی ہے اپنے اپنے مراتب میں ایک دوسرے سے ممتاز بھی اور دائمی بھی (نان دہندہ اور نان ستانندہ کی روح کا رہنا تو ظاہر ہے اور نان کی روح کا رہنا اس کشف کی بناء پر ہے کہ ہر شے میں اس کے مناسب روح اور شعور ہے جس سے وہ صانع کی معرفت اور تسبیح کرتی ہے۔ پس روٹی میں یا تو بنظر اس کی اصل کے کہ نبات ہے روح نباتی ہے یا بنظر خود اس کی حالت موجودہ کے روح جمادی ہے اور ان تینوں کو جو تین مقام میں کہا سو روح نان کا ارواح انسانیہ کے مقام میں نہ ہونا تو ظاہر ہے لیکن نان دہندہ و نان ستان کی کہ دونوں انسان ہیں روحوں کو جدا جدا مقام میں کہنا اس معنی کر ہے کہ دونوں کا تشخص علیحدہ ہے اور حیز بھی علیحدہ گو دونوں حیز ایک ہی عالم کے جزو ہوں اور جو مرتبہ روح میں تجرد کا ہے اس کے اعتبار سے مقام سے مراد ما بہ التعین ہوگا جیسا کہ مصرعہ ثانیہ میں متمیز فی المراتب کا مفہوم اس کو بھی شامل ہے اور دائمی کہنا ان ارواح کو بمعنی بقاء طویل ہے بمقابلہ ابدان کے گو وہ بھی ایک وقت میں فنا ہو جاویں۔ جیسا کل شئ ھالک سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے اگر چہ ایک ہی لحہ کے لئے سہی آگے بھی شعر بالا ہی کا مضمون ہے کہ) صورت (ظاہری) تو خاک ہو گئی لیکن معنے (خاک) نہیں ہوئے (اور) جو کوئی کہے کہ (وہ بھی) خاک ہو گئے تو تم اس کو کہو کہ نہیں وہ (خاک) نہیں ہوئے) بلکہ) عالم ارواح میں تینوں (روحیں مذکورہ امر الٰہی کی) منتظر ہیں کبھی صورت سے نفور (ہوتی ہیں) اور کبھی (صورت کے ساتھ) مستقر (اور متلبس ہوتی ہیں آگے اس کی تفصیل ہے کہ اگر) حکم آ جاتا ہے کہ صورتوں میں جا تو اس کے اندر چلی جاتی ہے پھر اسی کے حکم سے علیحدہ بھی ہو جاتی ہے۔ (جب یہ بات ہے) تو اس کا (یعنی حق تعالیٰ کا ارشاد) لہ الخلق و الامر معلوم کر لو (جس کی تفسیر یہ ہے کہ) خلق (سے مراد) صورت (و جسم اور) امر (سے مراد) روح جو اس (بدن) پر راکب ہے۔ (راکب باعتبار تصرف و تلبس کے کہا پس) راکب و مرکوب (دونوں) بادشاہ (حقیقی) کے حکم میں ہیں۔ جسم تو درگاہ ہے کہ اوپر اور روح بارگاہ کے اندر یہ باہر اور اندر کا فرق اس لئے کہا کہ روح بوجہ غیر مادی یا لطیف المادہ ہونے کے بہ نسبت بدن کثیف المادہ کے حق تعالیٰ کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے اس تفاوت کو قرب و بعد سے تعبیر فرمایا) جب بادشاہ کو منظور ہوتا ہے کہ پانی گھڑے کے اندر آ جاوے (یہ مثال ہے روح کی بدن کے اندر جانے کی۔ وجہ تمثیل روح کا مثل پانی کے مقصود ہونا اور بدن کا مثل سبو کے تابع و غیر مقصود ہونا) تو وہ بادشاہ لشکر روح کو حکم دیتا ہے کہ (بدن پر) سوار ہو جاؤ۔ پھر جب روح کو عالم علوی میں بلانا چاہتا ہے تو نقیبان شاہی سے آواز آتی ہے (روح کو) کہ (اس مرکب سے) اتر آؤ (یعنی تعلق بالبدن کو چھوڑ دو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس عالم میں ایک ایک روح کے لئے یہ

رکوب ونزول ہمیشہ ہوا کرتا ہے یہ تو بوجہ بطلان تناسخ کے باطل ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہاں ہر روح کو ایک بار رکوب کا حکم ہوا ہے اور ایک بار نزول کا پس یہ فرمانا کہ در جہاں روح ہر سہ منتظر انح یا انتظار ابتدائے خلق روح سے ہے نہ کہ بعد مفارقت ابدان کے جیسا کہ اوپر کے ظاہر مضمون سے وہم ہو سکتا ہے خوب سمجھ لینا) اور اس کے بعد کلام دقیق ہو جاوے گا (اس لئے اس کے متعلق زیادہ مضمون نہیں لکھا۔ یعنی یہ امر کہ بعد مفارقت ابدان کے پھر روحیں کس حالت میں ہوتی ہیں اس کو اس لئے نہیں لکھا کہ اس کا پورے طور پر سے سمجھنا موقوف ہے کشف تام یا مشاہدۂ آخرت پر اور بدوں اس کے سمجھنے میں غلطی محتمل ہے اور بقدر ضرورت سمجھنا ممکن ہے اور اس قدر شریعت نے سمجھا دیا ہے۔ پس اس کی ضرورت نہ رہی خصوص اس مقام میں جو مقصود ہے یعنی مضمون بالا کی تمثیل وہ تو احکام ارواح کے بیان پر اصلاً موقوف نہیں۔ غرض یہ کہ جب یہ دقیق مضمون ہے) تو آگ کو کم کر دو اور اس کا سوختہ زیادہ مت کرو تا کہ چھوٹی دیگیں جلدی سے ابل نہ پڑیں۔ (مراد یہ ہے کہ) ادراکات (عقلیہ) کی دیگ چھوٹی اور کم درجہ کی ہیں۔ (زیادہ آگ جلانے سے اس کے مظروف کو زیادہ جوش ہونے لگے گا۔ دیگ سے جو مراد ہے وہ تو خود شعر ہی میں مذکور ہے اور آتش سے مراد کلام اور ہیزم سے مراد اس کی تطویل کلام کو آتش سے تشبیہ باعتبار تہیج قوائے فکریہ کے دی۔ مطلب یہ کہ کلام کو مفصل کرنے سے چونکہ بوجہ تنگی فہم سمجھ میں نہ آوے گا اہل عقل کو جوش آوے گا اور جوش میں آ کر اعتراض و مخالفت کریں گے اور کوئی ضرورت اس پر موقوف نہیں اس لئے سکوت ہی اقرب الی السکون ہے۔

فائدہ:۔ خلق و امر کی جو تفسیر اشعار مذکورہ میں کی گئی ہے یہ بعض کا قول ہے۔ باقی جو مضمون اس مقام پر مذکور ہے وہ دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔ اس تفسیر پر موقوف نہیں اس لئے دوسری تفسیر جو اقرب ہے اختیار کرنا راجح ہے۔ وہ یہ کہ خلق سے مراد پیدا کرنا اور امر سے مراد حکم کرنا یعنی خالق بھی وہی ہیں اور آمر و حاکم بھی وہی۔ یہ اقرب اس لئے ہے کہ اس کے قبل ارشاد ہے کہ ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام اس میں خالق ہونے کا ذکر ہے اس کے بعد ہے ثم استویٰ علی العرش یغشی اللیل النہار یطلبہ حثیثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ اس میں بذکر تصرفات وتصریح لفظ بامرہ آمر ہونے کا بیان ہے۔

پاک سبحانے کی سیبستاں کند	در غمام حرف شاں پنہاں کند
کیا پاک ذات ہے کہ سیب کا باغ تیار کرتا ہے	اور ابر حروف میں ان کو پنہاں کرتا ہے
زیں غمام بانگ وحرف وگفتگو	پردۂ کز سیب ناید غیر بو
اس ابر صوت و لفظ و کلام سے	ایسا پردہ واقع ہے کہ سیب سے بجز خوشبو کے اور کوئی چیز نہیں آتی
بارے افزوں کش تو ایں بو را بہوش	تا سوی اصلت برد بگرفتہ گوش
البتہ اس خوشبو کو تم ہوش کے ساتھ کھینچو	تاکہ کان پکڑ کر تم کو اصل تک لے جاوے
بو نگہدار و بہ پرہیز از زکام	تن بپوش از باد و بود سرد عام
خشبو کو محفوظ رکھو اور زکام سے بچو	تم عوام کی سرد ہوا اور ہستی سے بدن کو چھپائے رکھو
تا نیندایذ مشامت از اثر	اے ہواشاں از زمستان سرد تر
تاکہ اثر سے تمہارا مشام پر نہ ہو جاوے	اے مخاطب ان کی ہوا زمستان سے بھی سرد تر ہے

چوں جماد اند و فسردہ تن شگرف	می جہد انفاس شاں از تل برف
یہ لوگ مثل جماد کے ہیں اور افسردہ ہیں اور بدن اچھا خاصہ ہے	ان کے سانس تو وہ برف سے نکل رہے ہیں
چوں زمیں زیں برف در پوشد کفن	تیغ خورشید حسام الدین بزن
جب زمین اس برف کا کفن پہن لے	تو تم خورشید حسام الدین کی تلوار مارو
ہیں برآر از شرق سیف اللہ را	گرم کن زاں شرق ایں درگاہ را
ہاں مشرق سے سیف اللہ کو نکالو	اس آفتاب سے اس درگاہ کو گرم کرو
برف را خنجر زند آں آفتاب	سیلہا ریزد زکہہا بر تراب
برف پر وہ آفتاب خنجر لگا دے	پہاڑوں پر سے خاک پر بہت سی سیلیں جاری کرے
زانکہ لاشرقی و لاغربی ست او	با منجم روز و شب حربی ست او
اس لئے کہ وہ نہ شرقی ہے اور نہ غربی ہے	نجومی کی ساتھ روز و شب مشغول حرب ہے
کہ چرا جز منٔ نجوم بے ہدیٰ	قبلہ کردی از لئیمی و عمیٰ
کہ کیا سبب کہ مجھ کو چھوڑ کر تو نے ستارگان غیر ہادی کو	لئیمی اور کوری سے قبلہ بنایا ہے
نا خوشت ناید مقال آں امین	در نبے کہ لا احب الآفلین
اس کا یہ اثر ہوا کہ تجھ کو اس امین کا مقولہ جو قرآن مجید میں مذکور ہے	لا احب الآفلین یہ خوش معلوم نہ ہو گا
از قزح در پیش مہ بستی کمر	زاں ہمی رنجی ز وانشق القمر
تو نے چاند کے سامنے قوس قزح کا پٹکا باندھا ہے	اس لئے تو وانشق القمر سے رنجیدہ ہے
منکری ایں را کہ شمس کورت	شمس پیش تست اعلیٰ مرتبت
تو اس کا بھی منکر ہے کہ آفتاب بے نور ہو جاوے گا	آفتاب تیرے نزدیک بڑا عالی مرتبہ ہے
از ستارہ دیدہ تصریف ہوا	ناخوشت آید اذا النجم ھویٰ
تو تو ہوا کا بدلنا ستاروں سے جانے ہوے ہے	اس لئے تجھ کو اذا النجم ھویٰ ناخوش معلوم ہوگا

(اشرق فی القاموس الشمس وحیث تشرق الشمس۔ در مصرعہ اول معنی ثانی و در ثانی معنی اول مراد است۔ اوپر اشعار گر شدی عطشان الی قولہ چون ز حرف وصوت الابیات میں معانی کا الفاظ میں مستور ہونا اور الفاظ میں غور کر کے معانی تک پہنچنے کا ارشاد تھا۔ یہاں اسی مضمون کی طرف عود ہے۔ پس فرماتے ہیں کہ) کیا پاک ذات ہے کہ سیب کا باغ تیار کرتا ہے اور ابر حروف میں ان (سیبوں) کو پنہاں کرتا ہے (معانی و اسرار کو سیبستان سے تشبیہ دی اور الفاظ کو اس ابر غلیظ سے جس کو فرض کر لیا جاوے کہ اتفاق سے کسی باغ سیب کو ایسا محیط ہو گیا کہ باغ کے درخت اور سیب بالکل نظر نہیں آتے اسی طرح الفاظ میں معانی اصلا محسوس نہیں

ہوتے اور ظاہر بھی ہے کہ معانی معقولات سے ہیں نہ کہ محسوسات سے پس) اس ابر صوت ولفظ وکلام سے (اس سیستان معانی پر) ایسا پردہ واقع ہے کہ (اس) سیب سے بجز خوشبو کے اور کوئی چیز نہیں آتی۔ (پردہ میں رابط یعنی ست محذوف ہے یہاں خوشبو سے مراد مدلول اولی لغوی الفاظ کا جس کی طرف ذہن منتقل ہونے کے لئے صرف معرفت لغات والتفات کافی ہے کیونکہ اگر التفات نہ ہو گو لغت کی معرفت ہو تب بھی وہ ذہن میں نہ آوے گا۔ اور وہ دال ہے معنی مقصود پر جس کی طرف ذہن منتقل ہونے کے لئے فکر ومراقبہ کی حاجت ہے یعنی جس طرح اگر باغ سیب ابر میں مستور ہو جاوے تو صرف خوشبو سے اس کا پتہ لگتا ہے اسی طرح معانی مخفیہ تحت الالفاظ کا ترجمہ لغویہ سے کچھ پتہ چلتا ہے جب یہ بات ہے تو) البتہ اس خوشبو کو تم ہوش کے ساتھ کھینچو تا کہ (تمہارا) کان پکڑ کر تم کو اصل (مقصود) تک لے جاوے۔ (مطلب یہ کہ مدلول لغوی میں ہوش وفکر کے ساتھ غور کرو تا کہ معنی مقصود تک پہنچ جاؤ اور اس) خوشبو کو محفوظ رکھو اور (اس کے محفوظ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی قوۃ مدرکہ کو موانع سے محفوظ رکھو تا کہ وہ بھی محفوظ رہے مثلاً) زکام سے بچو (جو قوۃ شامہ کو معطل کر دیتا ہے اسی طرح یہاں بھی اپنی قوۃ التفاتیہ کو معطل مت کرو جس کی وجہ سے ادھر توجہ ہوتی ہے اور پھر وہ توجہ سبب ہو جاوے گی حصول المقصود فی الذہن کی اور اس کو موانع التفات سے بچاؤ اور زکام سے بچنے کا طریق یہ ہے کہ اسباب زکام سے بچے مثلاً بدن کو چھپائے رکھے کہ ہوائے سرد نہ لگے اسی طرح تم (بھی) عوام (یعنی اہل دنیا) کی سرد ہوا اور ہستی سے بدن کو چھپائے رکھو یعنی ان کی صحبت سے جو کہ قلب میں افسردگی پیدا کرنے میں مثل سرد ہوا کے ہے۔ بچے رہو اور جس طرح ہوائے سرد سے زکام ہو کر قوۃ شامہ باطل ہو جاتی ہے اسی طرح محبان دنیا کی صحبت سے طلب حق سے افسردگی اور طلب دنیا میں انہماک ہونے سے قوۃ التفاتیہ الی المقصود جاتی رہتی ہے کیونکہ ایک ذہن دو طرف متوجہ نہیں ہوتا جب دنیا کی طرف التفات ہوگا مقصود کی طرف نہ رہے گا اور وہی اول قدم تھا وصول الی المقصود کا جیسے خوشبو اول دال ہے سیب پر غرض ان لوگوں کی صحبت سے بچو) تا کہ (ان کے) اثر سے تمہارا مشام (یعنی قوۃ شامہ مادۂ مانعہ ادراک سے) پر نہ ہو جاوے۔ اے مخاطب ان کی ہوا (یعنی صحبت) زمستان سے بھی سرد تر ہے یہ لوگ مثل جماد کے ہیں اور افسردہ ہیں۔ اور بدن (دیکھو تو) اچھا خاصہ ہے۔ (کما قال اللہ تعالیٰ و اذا رأیتہم تعجبک اجسامہم الأیہ اور) ان کے سانس گویا تو دہ برف سے نکل رہے ہیں (مطلب یہ کہ ان کے کلمات بھی بالکل سرد اور بے اثر ہیں چونکہ قلب میں کچھ بھی گرمی طلب ومحبت الٰہی کی نہیں۔ پس ان کی صحبت سے بھی یہی اثر پیدا ہوتا ہے جیسا اوپر اس کی وجہ بھی بیان کی گئی کہ ان کی صحبت سے ذہن دنیا کی طرف ملتفت ہو جاتا ہے اور دوسری طرف توجہ ہوتی نہیں۔ اس لئے مقصود حقیقی اور اس کے وسائط سے بھی بے التفاتی ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ واسطہ اولیہ سے کہ التفات ہے طرف مدلول لغوی کلام اہل حق کے نیز بے التفات ہو جاتا ہے۔ آگے اس کا علاج بتلاتے ہیں کہ) جب زمین اس برف کا کفن پہن لے (یعنی زمین کثرت برف سے کفن پوش کے مشابہ ہو جاوے وجہ مشابہت سفیدی ہے برف اور کفن کی مطلب یہ کہ تمہاری ہستی جب زمین کی طرف اس صحبت سرد سے متاثر ہو جاوے) تو تم (اس پر) خورشید حسام الدین کی تلوار مارو (یعنی خورشید کا جو کہ مشابہ تلوار کے ہے افناء برف میں اس پر اثر پہنچاؤ مطلب یہ کہ مولانا حسام الدین اور اسی طرح دوسرے کاملین کے فیوض صحبت وکلام سے اس صحبت سرد کے اثر کو زائل کرو اس خورشید حسام الدین میں مثنوی بھی داخل ہے کیونکہ اس کا سبب وہی ہیں تو اس میں مثنوی سے مستفید ہونے کا بھی اشارہ ہے۔ پس اس جزو خاص میں عود ہے اوپر کے بعض اشعار قریبہ کی طرف گر شدی عطشان بحر معنوی الخ اور بعض اشعار بعیدہ واقعہ فی ابتداء ہذا الجلد کی طرف پیش کش می آرمت الی قولہ بابیانے کان بود الخ آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) ہاں (اے مخاطب) مشرق سے سیف

اللہ کو نکالو (اس سے مراد وہی ہے جس کو اوپر تیغ خورشید حسام الدین کہا تھا وہاں اہل اللہ کی طرف اس کی اضافت تھی یہاں اللہ کی طرف اور دونوں کا ایک حاصل ہے نکالنے کا مطلب یہ کہ اس کو کام میں لاؤ اور) اس آفتاب سے اس درگاہ کو (یعنی زمین ہستی کو) گرم کرو (کہ گرمی پہنچنے سے اس کا برف گداختہ ہو کر وہ حرارت طلب و محبت سے متصف ہو چنانچہ اسی کو فرماتے ہیں کہ) برف پر وہ آفتاب خنجر لگا دے (یعنی گداختہ کر دے اور گداختہ کرنے کے بعد) پہاڑوں پر سے خاک پر بہت سی سیلیں جاری کرے یا سیلیں ہو جاویں (کوہہا سے مراد قلوب قاسیہ کالحجارہ کہ ان پر برف یعنی اثر صحبت عوام جما ہوا ہے اور تراب سے مراد زمین ہستی کہ درآثار طلب اتصال وارد مثل اتصال زمین بہ کوہہا اور سیل ریختن سے مراد اثر رسانیدن یا رسیدن از قلب بہ ہستی اور پر گرم کن زان شرق این درگاہ رامیں اس آفتاب کا اثر گرم کردن کہا ہے اور یہاں اس کا اثر سیل ریختن و آب رسانیدن کہ بظاہر مستلزم ہے سرد کردن کو فرمایا ہے سو مختلف اعتبارات سے دونوں تعبیریں صحیح ہیں۔ مقصود متاثر کردن ہے وہاں آفتاب کے ایک اثر کو لے لیا۔ یہاں دوسرے اثر کو مقصود مشترک ہے یا وہاں حرارت طلب کی طرف اشارہ ہے اور یہاں اشک ندامت کی طرف اور ان دونوں میں تنافی نہیں بلکہ تلازم ہے آگے اس کی وجہ بتلاتے ہیں کہ ایسا اثر محمود وقوی جو مذکور ہوا اس آفتاب معنوی میں کیوں ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ) اس لئے (ہے) کہ وہ (آفتاب) نہ شرقی ہے اور نہ غربی ہے (اور اس لئے وہ) نجومی کے ساتھ روز و شب مشغول حرب ہے (آگے اس حرب کا بیان ہے یعنی وہ آفتاب معنوی اس نجومی سے کہتا ہے) کہ کیا سبب کہ مجھ کو چھوڑ کر تو نے ستارگان غیر ہادی کو لیکھی اور کوری سے (اپنا) قبلہ (توجہ) بنایا ہے (آفتاب معنوی یعنی فیوض باطنہ کاملین کو لاشرقی ولا غربی اس لئے کہا کہ وہ فعل ہے روح کا اور روح بوجہ تجرد کے خیز و جہت کے ساتھ مقید نہیں اور افعال و صفات مجرد کے بوجہ قیام بالمجرد کے غیر مادی و غیر متحیز ہیں بخلاف افعال مادی کے کہ بواسطہ وہ بھی مادی ہیں اور مقرر ہے کہ مجردات میں خدائے تعالیٰ نے قوت و نزاہت زیادہ رکھی ہے۔ اس لئے اس میں یہ اثر محمود وقوی ہوا جو اوپر مذکور ہے اور با منجم الخ میں اس کے محمود الاثر وقوی الاثر ہونے کی تاکید اور بیان ہے کہ وہ شمس معنوی بدلالت حال نجومی کی جو کہ ظاہری ستاروں کو فاعل اور متصرف اعتقاد کر رہا ہے۔ تحقیق کر رہا ہے کہ تو نے ایسے ستاروں کی طرف کیوں توجہ کی ہے جو کہ ہادی بمعنی مباشر فعل ہدایت نہیں ہیں چنانچہ ظاہر ہے گو ہادی بمعنی سبب ہدایت ہوں عام کے لئے تو بمعنی ہدایت طریق دنیوی کے کماقال اللہ تعالیٰ و بالنجم ھم یھتدون اور خاص کے لئے بمعنی ہدایت طریق دین کے بھی کما قال اللہ تعالیٰ و سخر لکم اللیل والنھار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون لیکن مثل ناطق بحق کے مباشر ہدایت تو نہیں اور اس میں اشارہ اس طرف بھی ہو سکتا ہے کہ اے محجوب تو نے علوم وحی کو چھوڑ کر گرفتاران انظار وافکار کو ہادی بنایا ہے اور وہ خود ہی غیر مہتدی ہیں آگے تتمہ خطاب ہے شمس معنوی کا نجومی کو کہ تو نے جو ان نجوم کو قبلہ بنایا ہے تو) اس کا اثر یہ ہوا کہ تجھ کو اس (نبی) امین (حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام) کا مقولہ جو قرآن مجید میں مذکور ہے لآاحب الأفلین یہ خوش معلوم نہ ہوگا (کیونکہ اس میں ستاروں کی تنقیص ہے اور ان کے الوہیہ اور استقلال فی التصرف کی نفی ہے جو اعتقاد منجم کے خلاف ہے اس لئے ظاہر ہے کہ اس کو پسند نہ ہوگا (میں نے جو کلمہ تا کا ترجمہ یہ کیا کہ اس کا اثر یہ ہوا بنی اس کا یہ ہے کہ اس کو لام عاقبہ قرار دیا گیا اور ظاہر ہے کہ جس فعل کا یہ اثر ہو کہ اس سے نبی صاحب وحی کا قول ناخوش اور غلط معلوم ہو وہ فعل مذموم ہوگا۔ پس یہ توجہ الی الکواکب جس کا یہ اثر تھا مذموم ہوگی۔ آگے بھی بقیہ خطاب ہے شمس کا منجم کو کہ) تو نے چاند کے سامنے قوس قزح کا پٹکا باندھا ہے (یہ کنایہ ہے خدمت سے فارسی میں کمر بستن اسی معنی میں محاورہ ہے یعنی تو چاند کا خادم بنا ہے) اس لئے تو وانشق القمر سے رنجیدہ (اور ناخوش) ہے کیونکہ معجزہ

شق القمر سے ضعف قمر کا اور انفعال اس کا ثابت ہوتا ہے اور منجم فلسفی اس میں خرق والتیام کو محال مانتا ہے اس واسطے اس معجزہ کا سننا اس کو ناگوار ہوہی ہوگا۔ اور قزح چونکہ بشکل کمان ہوتی ہے اور یہی شکل مقوس پٹکہ کی بھی ہوتی ہے اس لئے پٹکے کو اس سے تشبیہ دیدی اور چونکہ اس کو نجومی سے مناسبت ہے اس لئے یہ تشبیہ زیادہ بدیع ہوگئی اور ایک نسخہ از فرح دیکھا گیا یہ بہت بے تکلف ہے اور مصرعہ ثانی میں ہی رنجی کا مقابلہ بھی اس نسخہ کا مرجح ہے۔ آگے بھی اسی کو خطاب ہے کہ) تو اس کا بھی منکر ہے کہ آفتاب (قیامت کے روز) بے نور ہو جاوے گا (اور وجہ انکار یہ کہ آفتاب تیرے نزدیک بڑا اعلیٰ مرتبہ ہے (اور اس تکویر میں اس کا ذو اور نقص لازم آتا ہے اس لئے اس کا انکار کریگا) تو تو ہوا کا بدلنا (مراد فصل کا بدلنا) ستاروں سے جانے ہوئے ہے (یہ دیدن بمعنی رویۃ قلبیہ ہے) اس لئے تجھ کو اذا النجم ھوی (کا مضمون) ناخوش معلوم ہوگا (کیونکہ اس سے ستارہ کا منفعل و متاثر ہونا ظاہر ہوتا ہے جو کہ نقص ہے اور یہ اعتقاد منجم کے خلاف ہے باقی نفس غروب نجم کا تو وہ بھی منکر نہیں پس یہ ناگواری باعتبار اس دلالت کے ہے اور ہوا سے مراد اگر معنی متبادر لئے جاویں تب یہ توجیہ ہو جاوے گی کہ فلاسفہ طبعیین کہ منجمین بھی ان کی ایک قسم ہے اس کے قائل ہیں کواکب کی حرارت سے ہوا میں تخلخل ہوتا ہے اس سے اس میں حرکت ہوتی ہے۔ تو تصریف بمعنی تحریک ہوگی۔

خود موثر تر نباشد مہ زناں	اے بسا نانے کہ ببرید عرق جاں
چاند یقیناً روٹی سے زیادہ موثر نہیں ہے	پھر بھی بہت سے افراد روٹی کے رگ جان ہی کے قاطع ہو جاتے ہیں
خود موثر تر نباشد زہرہ ز آب	اے بسا آبا کہ کردا و تن خراب
ستارہ زہرہ یقیناً پانی سے زیادہ موثر نہیں	پھر بھی بہت سے افراد پانی کے ہیں کہ وہ تن کو خراب کر دیتے ہیں
مہر آں در جان تست و پند دوست	میزند بر گوش تو بیرون پوست
ستارہ کی محبت تو تیری جان میں گھس رہی ہے اور محبوب کی نصیحت	صرف تیرے کان کے اوپر اوپر ہی پوست سے باہر رہتی ہے

(اوپر ابطال تھا اعتقاد منجم کا درباب تاثیر کواکب کے یہاں علی سبیل التنزل والتسلیم کلام ہے اور اس کا خطاب بھی اسی شمس لاشرقی ولاغربی کی طرف سے منجم کو ہے۔ جس کا اس شعر بالا میں ذکر ہے زانکہ لاشرقی ولاغربی ست او با منجم روز و شب حربی ست او۔ یعنی اگر فرض بھی کر لیا جاوے کہ کواکب میں کچھ اثر ہے لیکن پھر بھی وہ تاثیر مستقل نہیں تابع مشیت حق کے ہے اسی کی تقریر اس طرح فرماتے ہیں کہ) چاند یقیناً روٹی سے زیادہ موثر نہیں ہے (کیونکہ روٹی کی تاثیر یقینی ہے اور چاند کی تاثیر غیر یقینی اس طرح سے کہ منکرین کے نزدیک تو اس کی نقیض یعنی عدم تاثیر یقینی ہے اور مدعین کے نزدیک بوجہ عدم دلیل کے محض تخمینی و ظنی اور ظاہر ہے کہ یقینی بحیثیت ثبوت کے غیر یقینی سے اقویٰ ہے۔ و نیز روٹی جزو بدن ہوتی ہے اور چاند منفصل ہے اور جزو کا موقوف علیہ للبقا ہونا اظہر ہے بہ نسبت منفصل کے موقوف علیہ ہونے کے کیونکہ جزئیت تو خود اس توقف کی مقتضی ہے اور منفصل کے لئے دلیل مستقل کی حاجت ہے۔ پس روٹی کی تاثیر قوی ہوئی چاند کی تاثیر سے مگر) پھر بھی بہت سے افراد روٹی کے رگ جان ہی کے قاطع ہو جاتے ہیں (اور اس کی وہ تاثیر نافع باطل ہو جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی دوسرے موثر کے تابع ہے اسی طرح کوکب بھی باوجود فرض تاثیر کے دوسرے موثر کے تابع ہوگا۔ مستقل نہیں ہو گا۔ پس اعتقاد استقلال باطل ہوا اور یہی تقریر آئندہ شعر کی ہے یعنی) ستارۂ زہرہ یقیناً پانی سے زیادہ موثر نہیں پھر بھی بہت سے افراد پانی کے ہیں کہ وہ تن کو خراب (یعنی بیمار و ہلاک) کر دیتے ہیں (اس کی تقریر بھی مثل شعر

بالا ہے مگر اے منجم باوجود اس کے) ستارہ کی محبت تو تیری جان میں گھس رہی ہے اور محبوب (یعنی حق تعالیٰ) کی نصیحت صرف تیرے کان کے اوپر اوپر ہی پوست سے باہر رہتی ہے (یعنی اندر اثر نہیں کرتی) اس میں تحمیق ہے منجم اور ہر مشغول بغیر کی کہ باطل کی طرف توجہ کرتا ہے اور حق کی طرف التفات نہیں کرتا گویا اس میں اشارہ ہے مضمون شعر گذشتہ کی طرف چوں زمین زین برف الخ جس کا حاصل ترغیب ہے استفادہ کی اہل اللہ سے جو حاکی ہیں قالاً و حالاً پند محبوب کے پس وہاں ترغیب ہے اس طرف توجہ کرنے کی اور یہاں ملامت ہے اس طرف توجہ نہ کرنے کی۔

پند مادر تونگیرد اے فلاں	پند تو درما نگیرد ہم بداں
ہماری نصیحت اے شخص تیرے اندر اثر نہیں کرتی	تیری نصیحت ہمارے اندر اثر نہیں کرتی اس کو بھی جان رکھ
جز مگر مفتاح خاص آید ز دوست	کہ مقالید السمٰوٰت آن اوست
مگر ہاں اس حالت کے کہ ایسے دوست کی طرف سے ایک خاص مفتاح آ جاوے	کہ سب کی ملک میں تمام آسمانوں کی کنجیاں ہیں
ایں سخن ہمچوں ستارہ است وقمر	لیک بے فرمان حق ندہد اثر
یہ کلام مثل ستارہ اور قمر کے ہے	لیکن بدوں حکم حق کے اثر نہیں پیدا کرتا
ایں ستارہ بے جہت تاثیر او	میزند برگوشہائے وحی جو
یہ جو ستارہ بے جہت ہے یہ ایسے کانوں پر اثر	پہنچاتا ہے جو جویائے وحی ہیں
کہ بیائید از جہت تابیجہات	تا ندراند شمارا گرگ مات
کہ تم لوگ جہت سے بے جہت کی طرف آؤ	تاکہ تم کو موت جو کہ مشابہ گرگ کے ہے پھاڑ نہ ڈالے

(اوپر شعر مہر آن در جان تست الخ میں اہل باطل پر تشنیع فرمائی ہے حق سے متاثر نہ ہونے پر اب اس کی علت فرماتے ہیں کہ مشیت حق ہے جو متضمن حکمت کو ہے اور مقصود اس سے صرف مسئلہ کی تحقیق ہے نہ کہ بیان عذر اہل باطل کا جیسا قرآن مجید میں جابجا اسی غرض سے اسی قسم کا مضمون بہت جگہ وارد ہوا ہے۔ مثلاً ختم اللہ علیٰ قلوبھم اور من یضلل اللہ فمالہ من ھاد اور اولئک الذین لم یرد اللہ ان یطھر قلوبھم و غیر ذلک من الآیات پس فرماتے ہیں کہ ہماری نصیحت اے شخص تیرے اندر اثر نہیں کرتی (اس کو اوپر پند دوست کہا تھا یہاں پند ما فرمایا پہلی اضافت آمر کی طرف ہے اور دوسری مبلغ کی طرف اور مقصود واحد ہے اور) تیری نصیحت ہمارے اندر اثر نہیں کرتی اس کو بھی جان رکھ (اس کو نصیحت مجازاً و مشاکلۃً کہہ دیا ورنہ وہ تو اضلال ہے۔ اور حضرت مرشدیؒ نے اس کو بند بباء موحدہ بمعنی فریب فرمایا ہے یعنی تیرا باطل ہم میں اثر نہیں کرتا اور یہ نسخہ بہت واضح ہے۔ مقصود اس دوسرے مصرعہ سے ظاہراً تشبیہ بالا وضح ہے مضمون مصرعہ اول کی یعنی جس طرح تیری بات سے ہم متاثر نہیں ہوتے اور یہ عجیب بات نہیں کیونکہ غیر واقعی بات میں اثر نہ ہونا یہ تو خود اس کے غیر واقعی ہونے کا مقتضا ہی ہونا چاہئے اس لئے یہ اوضح ہے اس کے ساتھ تشبیہ دی غیر اوضح کو جو عجیب ہے کیونکہ اس کی واقعیت مقتضی تھی اس کے مقبول و مسموع و موثر فی المخاطب ہونے کو آگے بعض حالات کا استثنا ہے جس میں اس علت یعنی مشیت کا بیان ہے جس کو میں نے تمہید میں مقصود مقام کہا ہے۔ یعنی اے اہل باطل تیرے

اندر کلام حق کسی حال میں اثر نہیں کرتا) مگر بجز اس حالت کے کہ ایسے دوست (یعنی حق سبحانہ وتعالیٰ) کی طرف سے ایک خاص مفتاح آجاوے (جس سے تیرے قلب کا قفل کشادہ ہو جاوے جو مانع ہے تاثر سے آگے صفت ہے دوست کی) کہ جس کی ملک میں تمام آسمانوں (اور زمین) کی کنجیاں ہیں (اس میں تصریح ہوگئی کہ یہ تاثیرات موقوف ہیں تصرف و مشیت حق تعالیٰ پر آگے اس سے زیادہ تصریح ہے کہ) یہ کلام (جس کو اوپر پند دوست کہا ہے ہدایت واضاعت میں واقعی) مثل ستارہ اور قمر کے ہے (جن کی شان میں ارشاد ہے وبالنجم هم یهتدون) لیکن بدوں حکم حق کے (وہ کلام) اثر نہیں پیدا کرتا (جس طرح خود کواکب وقمر بھی بدوں حکم حق کے اثر نہیں کرتے چنانچہ کبھی تو ان کا نور ابر وغبار میں چھپ جاتا ہے کبھی باوجود نہ چھپنے کے پھر بھی مسافر کو دھوکہ ہو جاتا ہے اور اسی بے استقلالی اثر کا اوپر بیان بھی ہوا ہے۔ خود موثر تر نباشد مہ زنان الخ پس اس میں اس شعر کی طرف بھی اشارہ ہو گیا۔ بس اتنا فرق ہے کہ اس شعر بالا میں بر تقدیر فرض تاثیر کے گفتگو تھی اور یہاں نور وضیاء اثر واقعی ہے۔ لیکن نفس مقصود تو نہیں بدلا یعنی عدم استقلال فی التاثیر اور یہاں تک کلام حق کی تاثیر کا معلق ہونا مشیت پر ارشاد فرمایا تھا آگے اس کے محل تاثیر کی تعیین فرماتے ہیں جس کے ساتھ مشیت متعلق ہو جاتی ہے۔ پس ارشاد ہے کہ) یہ جو ستارہ بے جہت ہے (جس کو اوپر کے ایک شعر میں اس عنوان سے تعبیر فرمایا ہے زانکہ لاشرقی ولاغربی ست او اور جس سے مراد فیوض روحیہ کاملین کے ہیں جیسا اس شعر کی شرح میں مع توجیہ عنوان مذکورہ بیان ہوا) یہ ایسے کانوں پر اثر پہنچاتا ہے) اور اثر پہنچ بھی جاتا ہے) جو جویائے وحی ہیں (یہ ہے وہ محل تاثیر یہ ایسا مضمون ہے جیسا کلام مجید میں ہے قوله هدی ورحمة للمومنین وقوله وجآءک فی هذه الحق وموعظة وذکریٰ للمؤمنین حالانکہ دوسری آیات میں هدی للناس اور ان هو الا ذکریٰ للعلمین بھی وارد ہے جس کا حاصل مطلب یہ ہے کہ عادۃ اللہ جاری ہے کہ جو جویائے حق ہوتا ہے اس کو حق تک پہنچانے کے ساتھ مشیت متعلق ہو جاتی ہے۔ پس طلب حق علامت ہے تعلق مشیت کی تو وہ محل متعین طالب حق ہوا آگے اس مضمون کا بیان ہے جو کانوں تک پہنچاتا ہے وہ یہ کہ) کہ تم لوگ (اے مخاطبین) جہت سے (کہ عالم اجسام ہے) بے جہت کی طرف (کہ عالم ارواح ہے) آؤ (یعنی ارواح کی طرف متوجہ ہو یا تو یہ معنی کہ کاملین کی ارواح سے فیض حاصل کرو اور یا یہ کہ اپنی ارواح کی اصلاح کرو) تاکہ تم کو موت جو کہ (اہلاک میں) مشابہ گرگ کے ہے پھاڑ نہ ڈالے (یعنی پھر تم کو بقا نصیب ہو جاوے کما قیل

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق — ثبت ست بر جریدۂ عالم دوام ما

آگے اس ستارۂ بے جہت کے فضائل بغرض ترغیب اس سے استفادہ کے بیان فرماتے ہیں)

آنچناں کہ لمعۂ درپاش اوست	شمس دنیا در صفت خفاش اوست
جیسا اس کا ایک گوہر پاش لمعہ یعنی شعاع	شمس دنیا تو اپنی صفت وحالت میں اس کا خفاش یعنی اس کے سامنے مثل خفاش کے ہے
ہفت چرخ ازرقی در رق اوست	پیک ماہ اندر تپ و در دق اوست
سات آسمان نیلگوں اس کی غلامی میں ہیں	اور پیک ماہ تپ میں اور اس کی دق میں ہے
زہرہ چنگ مسئلہ در وے زدہ	مشتری با نقد جاں پیش آمدہ
زہرہ ستارہ نے پنجہ سوال کا اس کے دامن میں مارا ہے	مشتری ستارہ نقد جان لئے ہوئے سامنے حاضر ہوا ہے

در ہوای دست بوس او زحل	لیک خود را می نہ بیند آں محل
اس کی دست بوسی کی خواہش میں زحل ستارہ بھی	لیکن اپنے لئے ایسا رتبہ نہیں دیکھتا
دست و پا مریخ چندیں خست ازو	واں عطارد صد قلم بشکست ازو
مریخ نے اپنے ہاتھ پاؤں اس کے سبب کس قدر زخمی کر رکھے ہیں	اور اس عطارد ستارہ نے اس کے سبب سینکڑوں قلم توڑ ڈالے ہیں
با منجم ایں ہمہ انجم بجنگ	کاے رہا کردہ تو جاں بگزیدہ رنگ
منجم کے ساتھ یہ تمام نجوم جنگ میں ہیں	کہ تو نے جان کو چھوڑ کر رنگ کو اختیار کر رکھا ہے
جاں ویست و ما ہمہ رنگ و رقوم	کوکب ہر فکر او جان نجوم
جان تو وہ ہے اور ہم سب رنگ و نقوش ہیں	اس کا ہر کوکب فکر نجوم کی روح ہے
فکر کو آنجا ہمہ نورست پاک	بہر تست ایں لفظ فکر اے فکر ناک
فکر کہاں وہاں تو سراسر نور مقدس ہی ہے	یہ تو تیرے لئے لفظ فکر کہہ دیا ہے اے صاحب فکر

(وجہ ربط اوپر کے مضمون کے ختم پر مذکور ہو چکی ہے کہ ترغیب استفادہ کے لئے استارہ بجہت کے فضائل بیان فرماتے ہیں کہ) جیسا اس کا ایک گوہر پاش لمعہ یعنی شعاع ہے شمس دنیا تو (اس کے سامنے) اپنی صفت و حالت میں اس کا خفاش یعنی اس کے سامنے مثل خفاش کے ہے) اور ہر چند کہ ستارہ بے جہت سے مراد باقتضائے مقام جیسا اوپر بیان ہوا فیوض روحیہ ہیں لیکن یہاں سے جو اس کے اوصاف بیان کرنے کے بعد شعر جان ویست الخ میں اس کو جان کہا ہے مقابل رنگ کے اور رنگ کا مصداق بزبان نجوم نجوم کو کہا ہے جو کہ اجسام ہیں اور اجسام کا مقابل روح ہے جس کا مقتضا یہ ہے کہ جان سے مراد روح ہے۔ نیز اسی شعر میں اس کے لئے فکر کو ثابت کیا ہے جو صفت جوہر کی ہو سکتی ہے نہ کہ عرض کی اور فیوض روحیہ عرض ہیں یہ سب قرائن اس کے ہیں کہ یہ فضائل روح کے ہیں جو صاحب فیوض ہے بلکہ اوپر کے صفات مثل لاشرقی ولاغربی اور بے جہت وغیرہ کے حقیقۃً روح ہی کے مناسب ہیں اور فیوض کے لئے تو ان کا اثبات بواسطہ کیا جا سکتا ہے لیکن مقام کی ضرورت سے اس کا مصداق فیوض کو کہنا پڑا جیسا اوپر کے ان اشعار کی شرح میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ تو یہاں کلام مبنی ہو گا استخدام پر کہ مرجع یعنی ستارہ سے مراد فیوض تھے اور ضمیر راجع یعنی کلمہ او سے جو یہاں کے شعر اول میں واقع ہے اس کا ملابس یعنی روح ہے جو محل فیض ہے اور مثل خفاش کے مراد یہ کہ مغلوب ہے اور یہ ظاہر بھی ہے کہ انوار جسمانیہ انوار روحانیہ کے سامنے مغلوب و ناقص ہیں کیونکہ ان انوار جسمانیہ سے صرف محسوسات مادیہ کا ادراک ہوتا ہے اور انوار روحانیہ سے معقولات مجردہ کا جن میں ذات و صفات واجب تعالیٰ بھی ہے۔ وشتان مابینھما اور یہی حاصل ہے اشعار آئندہ کا بھی جس کو کنایات و استعارات کے پیرایہ میں بیان کیا ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں کہ) سات آسمان نیلگوں اس (ستارۂ بے جہت بالمعنی الثانی یعنی روح) کی غلامی میں ہیں (اور ازرقیت اور غلامی میں یہ مناسبت بھی ہو سکتی ہے کہ اکثر نوکروں چاکروں کو کاروبار میں میلے ہونے کے خیال سے نیلے کپڑے پہنانے کی عادت ہے اور پیک ماہ (اس کے سامنے) تپ میں اور (تپ کے اقسام میں سے بھی تپ) دق

میں ہے (پیک کا لفظ لانا بوجہ سرعت سیر قمر کے ہے کیونکہ شمس سال بھر میں اپنے دائرہ کو قطع کرتا ہے اور قمر ایک ماہ میں اور دق کا لفظ لانا بوجہ کاہش اس کے نور کے نہایت مناسب ہے) زہرہ ستارہ نے پنجہ سوال (واحتیاج) کا اس (ستارۂ بے جہت) کے دامن میں مارا ہے۔ (اور) مشتری ستارہ نقد جان لیے ہوئے (اس کے) سامنے حاضر ہوا ہے (یہ سب تعبیرات ہیں تابعیت ومنافعیت کی اور زہرہ کے لئے کہ مطرب فلک کہلاتا ہے لفظ چنگ کہ بمعنی ساز بھی آتا ہے اور مشتری کے لئے کہ بمعنی خریدار بھی ہے لفظ نقد نہایت مناسب ہے) اس (ستارۂ بے جہت) کی دست بوسی کی خواہش میں زحل ستارہ بھی ہے لیکن اپنے لئے ایسا مرتبہ نہیں دیکھتا (کہ اس کی دست بوسی کرے) مریخ نے اپنے ہاتھ پاؤں اس (ستارۂ بے جہت) کے سبب کس قدر زخمی کر رکھے ہیں (یعنی اپنی جان کہ ہورہا ہے اور مریخ کے لئے کہ جلاد فلک کہلاتا ہے خستن نہایت موزوں ہے) اور اس عطارد ستارہ نے اس کے سبب سینکڑوں قلم توڑ ڈالے ہیں (یعنی عاجز ہو گیا ہے عطارد کے لئے کہ کاتب فلک مشہور ہے قلم بشکست نہایت موزوں ہے اور) منجم کے ساتھ یہ تمام نجوم جنگ (وجدل) میں (مشغول) ہیں کہ تو نے جان کو (کہ ستارۂ بے جہت ہے) چھوڑ کر رنگ کو (یعنی ہم کو کہ محسوسات مادیہ ہیں اور رنگ خواص مادہ سے ہے) اختیار کر رکھا ہے (چنانچہ آگے جان اور رنگ کی تفسیر ہے کہ) جان تو وہ ہے اور ہم سب رنگ ونقوش ہیں (یہ مضمون قریب قریب اس مضمون کے ہے جو کئی شعر اوپر گزرا با منجم روز وشب حربی ست او کہ چرا جز من نجوم بے ہدیٰ وہاں یہ عنوان تھا کہ وہ ستارہ بے جہت منجم سے خلاف کرتا ہے اور یہاں یہ عنوان ہے کہ نجوم منجم سے خلاف کرتے ہیں معنوں دونوں کا ایک ہی ہے یعنی تحمیق منجم کی اعراض عن النافع واشتغال بالمضر میں آگے بقیہ قول ہے نجوم کا کہ) اس (ستارۂ بے جہت) کا ہر کوکب فکر (گویا) نجوم کی روح ہے (یعنی وہ روح تو جان ہے ہی اس کے تو افعال واعراض بھی نجوم سے افضل ہیں جیسے روح افضل ہوتی ہے جسم سے اور وجہ افضلیت ظاہر ہے کہ نور کوکب تو رہبری کرتا ہے مقاصد حسیہ فانیہ تک اور وہ فکر رہبری کرتا ہے۔ مقاصد معنویہ باقیہ تک جس کا افضل ہونا ان مقاصد سے ظاہر ہے اور فکر کو جان کہنا اس معنی کر بھی ہے کہ جان مجرد ہے اور فکر اس کی صفت اور مجرد کی صفت مجرد ہے اور اسی بنا پر تھوڑی دور اوپر کے شعر میں اسی روح کی صفات وفیوض کی نسبت کہہ دیا تھا زانکہ لاشرقی ولاغربی ست او جیسا کہ اس کی شرح میں مذکور ہوا۔ آگے مولانا کی طرف سے اضراب ہے کہ اس روح کے لئے جو اس شعر میں فکر کو ثابت کیا گیا ہے تو وہاں) فکر کہاں وہاں تو سراسر نور مقدس ہی ہے یہ تو تیرے (سمجھانے کے) لئے لفظ فکر کہہ دیا ہے اے صاحب فکر (وجہ یہ کہ فکر کہتے ہیں ترتیب معلومات لاستخراج المجہولات کو اور صاحب قوت قدسیہ کو اس کی احتیاج نہیں اور یہاں اسی روح کو ذکر ہے جس کو قوت قدسیہ حاصل ہو کیونکہ اوپر اسی سے استفادہ کی ترغیب ہے اور اسی کی مدح ہے چنانچہ اسی کے ظاہر کرنے کو احقر نے تمہید اضراب میں لفظ روح کے ساتھ لفظ اس کو بڑھا دیا ہے اور یہ مطلب نہیں کہ روح سے فعل فکر کبھی صادر نہیں ہوتا کیونکہ فکر بھی اسی کا فعل ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جس روح کا یہاں ذکر ہے وہ فکر سے مبرا ہے اور نور مقدس قوۃ قدسیہ کو کہا دوسرے مصرعہ کی تقریر یہ ہے کہ پھر جو لفظ فکر اس کے لئے استعمال کیا گیا اے فاقد قوۃ قدسیہ تیرے سمجھانے کے لئے کیا گیا کیونکہ تو اس کے ادراک قدسی کو سمجھے گا نہیں اور اس تعبیر کو سمجھ سکے گا اس لئے اس تعبیر کو اختیار کیا گیا ورنہ مراد صرف ادراک ہے۔ پس کوکب فکر کے معنی کوکب ادراک ہیں۔ مجازاً اطلاقاً للمقید علی المطلق)

ہر ستارہ خانہ دارد در علا	ہیچ خانہ در گنجد نجم ما
تمام ستارے گو جانب علو میں ہیں لیکن خانہ اور حیز تو رکھتے ہیں	اور ہمارا جو ستارہ ہے وہ کسی حیز میں نہیں سماتا
جان بے سو در مکاں کے در رود	نور نامحدود را حد کے بود
روح جو کہ جہت سے مبرا ہے وہ حیز میں کب جاوے گی	نور غیر محدود کے لئے حد کب ہو گی
لیک تمثیلے و تصویرے کنند	تاکہ دریا بد ضعیف دردمند
لیکن ایک تمثیل اور تصویر کر لیتے ہیں	تاکہ ضعیف العقل جو طالب ہو وہ ایک گونہ ادراک کر
مثل نبود لیک باشد آں مثیل	تاکند عقل مجمد را گسیل
مثل نہیں ہوتا لیکن مثال ہوتا ہے	تاکہ عقل بستہ کو کشادہ کر دے

(مجمد بجیم بمعنی بستہ شدہ و گسیل بضم کاف فارسی وسکون یاے فارسی یعنی مجہول دفع کردن وفرستادن ونامزد کردن ووداع کردن ومراد آزاد کردہ وکشادہ متقابل بستہ شدہ ومثیل امالہ مثال یہ مربوط ہے اوپر کے ان اشعار سے جن میں فیوض روح کو کہیں ستارۂ بے جہت کہہ دیا کہیں آفتاب لاشرقی ولاغربی کہہ دیا کہ خود یہ احکام بالذات روح کے ہیں اور اس کے واسطہ سے فیوض پر محمول کر دیئے گئے غرض اس سے روح کا کوکب وشمس کہا جانا صاف لازم آیا تو اس تشبیہ سے ممکن ہے کہ کوئی کم فہم مماثلہ تامہ سمجھ لیتا حالانکہ تشبیہ کے لئے یہ لازم نہیں۔ ان اشعار میں اس وہم کو دفع فرماتے ہیں اور غرض تشبیہ کو بیان کرتے ہیں یعنی) تمام ستارے گو جانب علو میں ہیں لیکن خانہ اور حیز تو رکھتے ہیں اور ہمارا (یعنی کاملین کا جو ستارہ ہے وہ کسی حیز میں نہیں سماتا (کیونکہ اس نجم سے مراد روح ہے اور) روح جو کہ جہت سے مبرا ہے وہ حیز میں کب جاوے گی (اور وہ بوجہ تجرد کے ظلمت مادہ اور حدود سے منزہ ہے تو وہ نور غیر محدود ہوا اور) نور غیر محدود کے لئے حد کب ہوگی (اور متمکن کے لئے حد لازم ہے اس لئے یہ حکم صحیح ہوا کہ روح کسی حیز میں نہیں سماتی اور ستارۂ بے متحیز تو ان میں مماثلت تامہ نہ ہوگی) لیکن باوجود اس کے جو تشبیہ دی جاتی ہے تو غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کی) ایک تمثیل اور تصویر (تجویز) کر لیتے ہیں تاکہ ضعیف العقل جو طالب ہو وہ ایک گونہ ادراک کر لے (پس) وہ (مشبہ بہ اس روح کا) مثل نہیں ہوتا لیکن مثال ہوتا ہے (مثل کہتے ہیں مماثل فی النوع کو اور مثال مشارک فی الوصف کو) تاکہ (وہ مثال) عقل بستہ کو (کسی قدر) کشادہ کر دے (یعنی عقل متوسط جو اس کے ادراک میں بستہ جہل وحیرت تھی وہ فی الجملہ چلنے لگے اور کچھ سمجھ کر اس سے مستفید ہونے میں راغب ہو جاوے)

عقل سر تیز ست لیکن پای ست	زانکہ دل ویراں شدست وتن درست
عقل سر تیز تو ہے لیکن ست پا ہے	کیونکہ دل ویران ہے اور جسم درست ہے
عقل شاں در نقل دنیا پیچ پیچ	فکر شاں در ترک شہوت ہیچ ہیچ
ان لوگوں کی عقل دنیا کے کھینچنے میں تو پیچ در پیچ ہے	ان کی فکر ترک شہوت میں ہیچ در ہیچ ہے

صبر شاں در وقت تقویٰ ہمچو برق	صدر شاں در وقت دعویٰ ہمچو شرق
ان کا صبر تقویٰ کے وقت مثل برق کے ہوتا ہے	ان کا سینہ دعوے کے وقت تو مثل آفتاب کے ہوتا ہے
ہمچو عالم بے وفا وقت وفا	عالمے اندر ہنرہا خود نما
وفا کے وقت ایسا بے وفا نکلتا ہے جیسا عالم	ایک عالم ہنروں میں خود نما بن رہا ہے
در گلو و معدہ گم گشتہ چوناں	وقت خود بینی نگنجد در جہاں
حلق اور معدہ میں ایسا گم ہے جیسے روٹی	خود بینی کے وقت تو دنیا میں نہیں سماتا

(اور پر عقل متوسط کا مجمد یعنی بستہ ہونا بیان فرمایا تھا ان اشعار میں اسی کی علت ہے یعنی) عقل (متوسط گو من وجہ کہ وہ وجہ غیر مقصود) تیز سر تو ہے لیکن (دوسری وجہ سے کہ وہ وجہ مقصود ہے) ست پا ہے کیونکہ دل ویران ہے اور جسم درست ہے (اس من وجہ کی شرح عنقریب آتی ہے اور اس کے اعتبار سے مجمد نہیں کہا بلکہ ست پا ہونے کے سبب سے مجمد کہا ہے اس کا بیان بھی ابھی آتا ہے) ان (طالب دنیا) لوگوں کی عقل دنیا کے کھینچنے میں تو پیچ در پیچ (ترکیبیں کرتی) ہے (مگر) ان کی (وہی عقل اور) فکر ترک (معاصی و) شہوت میں ہیچ در ہیچ (یعنی ناکارہ) ہے یہاں عقل کو لفظ فکر سے کہ فعل ہے۔ عقل کا تعبیر فرمایا اطلاقاً للمسبب علے السبب الفاعلی اس میں بیان ہے۔ اس کے مجمد اور ست پا ہونے کا تقریر مطلب یہ ہے کہ چونکہ اس نے مجاہدہ سے اپنا تصفیہ نہیں کیا اس لئے وہ مجمد ہے کہ حقائق دقیقہ کو نہیں سمجھتی اس لئے محتاج تمثیل ہوتی ہے جیسا اوپر مذکور تھا۔ پس علت تجمید کی یہ عدم مجاہدہ و عدم تصفیہ ہے اور اس کی علت زانکہ دل الخ چنانچہ ابھی آتا ہے اور من وجہ سر تیز اس لئے کہا کہ حقائق غیر دقیقہ کو تو سمجھتی ہے جو موقوف نہیں مجاہدہ و تصفیہ پر اس لئے تمثیل کو سمجھ سکتی ہے۔ پس اس سے سر تیز من وجہ کی شرح اور نیز ست پا کی مراد معلوم ہوگئی یعنی ست پا ہونا علت ہے تجمید کی یہ تو ست پائی کی تفسیر ہوئی اور زانکہ دل الخ میں جو اس کی علت فرمائی ہے۔ اس کا دخل ظاہر ہے کہ اگر قلب کی اصلاح ہو تو مجاہدہ سہل ہو۔ پس تجمید کی علت ست پائی اور ست پائی کی علت ویرانی دل۔ خوب سمجھو اور اگر کہا جاوے کہ مجاہدہ عمل ہے اور قوۃ عاملہ کا کام ہے عقل کا کام نہیں کیونکہ اس کا کام ادراک معقولات ہے جواب یہ ہے کہ استحضار تام وعلی الدوام بعض معقولات کا سبب ہوتا ہے قوۃ عاملہ کی آمادگی کا پس بواسطہ یہ بھی قوۃ عاقلہ کا کام ہوا اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ اوپر تو مجمد کہا تھا اور یہاں سر تیز کہہ دیا دفع شبہ ظاہر ہے اور اس تقریر سے اس کی وجہ بھی سمجھ میں آگئی ہوگی کہ من وجہ سر تیز ہونے کے مقابلہ میں یوں کیوں نہ کہا کہ من وجہ سر تیز نہیں ہے بلکہ پائے ست کہا بات یہ ہے کہ مقصود تو مقابلہ میں سر تیزی یعنی ادراک ہی کی نفی کرنا ہے مگر چونکہ علت اس نفی کی قوۃ عاملہ یعنی مجاہدہ کا انتفا ہے اس لئے ست پا یعنی فاقد العمل کہا۔ آگے بھی اسی ست پائی کے باوجود من وجہ سر تیزی کی تائید ہے یعنی) ان کا سینہ دعوے کے وقت تو مثل آفتاب کے (روشن اور وسیع) ہوتا ہے (یہ تو ان کی قوۃ خیالیہ کی کیفیت ہے کیونکہ یہ روشنی اور وسعت موقوف اس پر ہے کہ دعوے کے موافق خیال بھی ہو ورنہ اگر خیال اس کے خلاف ہو تو ایک تنگی اور تکدر اور انقباض ہوتا ہے پس یہ ادراک خیالی تحقق ہے سر تیزی کا مگر) ان کا صبر (یعنی ہمت و مجاہدہ) تقویٰ کے وقت مثل برق کے (سریع

الزوال) ہوتا ہے (یہ سست پائی ہے جیسا کہ اوپر گزرا) ایک عالم (کا عالم یعنی سارا جہان اور مراد یہ کہ اکثر عالم) ہنروں میں خودنما بن رہا ہے (یعنی کمال کا دعویٰ کرتا ہے مع الخیال کما مر و کما سیاتی من قولہ وقت خود بینی الخ مگر) وفا کے وقت (یعنی جب وفائے عہد و احکام کا وقت آتا ہے کہ استعمال ہے قوۃ عاملہ کا) ایسا بے وفا نکلتا ہے جیسا عالم بے وفا مشہور ہے اور) خود بینی کے وقت تو (ایسا پھولتا ہے کہ) دنیا میں نہیں سماتا (مگر باوجود اس کے حالت یہ ہے کہ) حلق اور معدہ (کے شغل) میں ایسا گم ہے جیسے روٹی (کہ حلق میں جا کر کچھ کچھ اور معدہ میں پہنچ کر بالکل ہی گم ہو جاتی ہے یعنی نری خود بینی ہے اور مجاہدہ بالکل ندارد بلکہ صرف مشغول لذات ہیں)

ایں ہمہ اوصاف شاں نیکو شود	بدنماند چونکہ نیکو خو شود
یہ سب اوصاف ان کے حمیدہ ہو جاتے ہیں	ذمیمہ نہیں رہتے جبکہ وہ خوش اخلاق ہو جاتا ہے
گر منی گندہ بود ہمچو منی	چوں بجاں پیوست یا بد روشنی
اگر خودی و انانیت مثل منی کے گندہ ہوتی ہے	جب روح کے ساتھ متصل ہوگئی وہ روشنی حاصل کر لیتی ہے
ہر جمادے کو کند رو در نبات	از درخت بخت او روید حیات
ہر جماد کہ نبات کی طرف رخ کرتا ہے	اس کے درخت بخت سے حیات پیدا ہو جاتی ہے
ہر نباتے کو بجاں روی آورد	خضرؑ وار از چشمۂ حیواں خورد
جو نبات کہ جان کی طرف توجہ کرے	وہ خضرؑ کی طرح چشمۂ حیت سے نوش کرنے لگتی ہے
باز چوں جاں روسوی جاناں نہد	رخت را در عمر بے پایاں نہد
پھر جب وہ جان محبوب کی طرف متوجہ ہو جاوے	تو اپنے رخت کو عمر غیر متناہی میں رکھ دیتی ہے

(اوپر حالت قبل المجاہدہ کا ذکر تھا اب حالت بعد المجاہدہ کا بیان ہے یعنی) یہ سب اوصاف (ذمیمہ مذکورہ) ان کے حمیدہ ہو جاتے ہیں۔ ذمیمہ نہیں رہتے جبکہ وہ (مجاہدہ سے) خوش اخلاق ہو جاتا ہے (تقلید بالمجاہدہ کی دلیل لفظ خو ہے جو بمعنی خلق ہے کہ عبارت ہے ملکہ راسخہ سے جو کہ موقوف ہے مجاہدہ پر بخلاف وصف کے کہ وہ مع الملکہ یا بغیر الملکہ دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے پس اس پر یہ بھی شبہ نہ رہا کہ مقدم و تالی کا متحد ہونا لازم آتا ہے کہ وہی اوصاف کا نیک ہونا اور وہی اخلاق کا نیک ہونا وجہ دفع تقریر سے ظاہر ہے حاصل یہ ہوا کہ جب مجاہدہ سے اخلاق درست کر لیتا ہے تو پھر اوصاف مذکورہ حمیدہ ہو جاتے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو ذمیمہ کی ذات ہی فنا ہو کر مبدل بہ حمیدہ ہو گئی جیسے بخل کی جگہ سخا دعویٰ کی جگہ فنا حرص کی جگہ استغنا وعلیٰ ہذا اور یا یہ کہ ذات باقی رہے مگر مصرف بدلنے سے وہ حمیدہ کے مصداق ہو گئے۔ مثلاً صرف معاصی میں صرف کرنے سے بخل کرتا ہے۔ کما فی الحدیث منع للہ اور اذن شرعی کے وقت دعویٰ کرتا ہے کما فی الحدیث الخیلاء فی صف القتال اور امور خیر کی حرص کرتا ہے۔ کما فی الحدیث منہو مان لا یشبعان طالب العلم الخ اس میں ترغیب ہے مجاہدہ کی جس کے فقدان سے سست پائی کا حکم کیا گیا تھا۔ آگے مثال کے طور پر بیان ہے ایک جزئی تبدیل مذکورہ کا کہ جس میں تبدیل کے دوسرے معنی متحقق ہیں یعنی مثلاً) اگر خودی وانانیت (پہلے سے) مثل منی کے (کہ ایک رطوبت نجسہ ہے) گندہ ہوتی ہے (لیکن) جب روح (طاہر) کے ساتھ متصل

ہوگئی۔ (متصل ہونے کے معنی یہ کہ روح اس کے ساتھ متصف ہوگئی یعنی جب وہ انانیت روح مذکور کی صفت بن گئی اور ظاہر ہے کہ اس مفہوم کا صادق آنا موقوف اس پر ہے کہ وہ روح طاہر ہوگئی اور اس قید کا قرینہ مقابلہ ہے گندگی کا اور یہ طہارت موقوف ہے مجاہدہ پر تو حاصل یہ ہوا کہ جب روح نے مجاہدہ کرلیا) تو (اب اس کی) وہ (صفت انانیت بھی) روشنی حاصل کر لیتی ہے (یعنی وہ بجائے معصیت کے کہ مورث ظلمت ہے طاعت ہوجاتی ہے کہ مورث نور ہے وجہ اس کی ظاہر ہے کہ پہلے وہ انانیت محل نہی میں تھی اور اب محل امر میں ہے جیسے مشبہ بہ کو بھی جب روح سے اتصال ہوگیا یعنی زندہ عورت کے رحم میں مستقر ہوگئی تو اس میں بھی نور حیات پیدا ہو جاتا ہے یعنی انسان حی بن جاتا ہے آگے اس تبدیل کے امثلہ بمعنی نظائر ہیں یعنی) جو جماد کہ نبات کی طرف رخ (اور میل وتوجہ) کرتا ہے اس (جماد) کے درخت بخت سے حیات پیدا ہو جاتی ہے (یہاں جماد سے مراد عنصر آب ہے کذا قال مرشدیؒ اور نبات کی طرف رخ کرنے سے مراد نباتات سے متصل ہونا جس سے نبات میں نشو ونما ہوتا ہے اور اپنے محل میں ثابت ہے کہ نشو کی یہی صورت ہے کہ اجزائے عنصر یہ نبات میں منقسم ہو کر مستحیل اس نبات کی طرف ہو جاتے ہیں اور یہی مراد ہے روید حیات سے پس حیات سے مراد حیات نامیہ ہے یعنی وہ جماد بھی نبات اور موصوف بہ نمو ہو جاتا ہے تو اس تقریر پر جماد میں آب کے ساتھ دوسرے عناصر خاک وغیرہ کو بھی داخل کر سکتے ہیں۔ اور بعض محشین نے جو جماد سے مراد دانہ لیا ہے بعید معلوم ہوتا ہے ایک نظیر تو یہ ہوئی آگے دوسری نظیر ہے جو مرتب اور مندرج ہے۔ پہلی پر یعنی پھر) جو نبات کہ جان (حیوانی) کی طرف توجہ کرے (یعنی حیوان کے ساتھ متصل ہو جاوے اس طرح سے کہ اس کی غذا بن جاوے) وہ خضر (علیہ السلام) کی طرح چشمہ حیات سے نوش کرنے لگتی ہے (یعنی وہ نبات موصوف بحیات حیوانی ہو جاتی ہے یا تو اس طرح سے کہ وہ اجزائے حیوان بن گئی اور ان اجزا میں بعض موصوف بالحیات بھی ہیں تو اس طرح سے وہ نبات حی ہوگئی اور یا اس طرح سے کہ غذا ہی کے بعض اجزا روح حیوانی بنتے ہیں جیسا اطباء نے کہا ہے پس وہ نبات خود روح حیوانی بن گئی جس پر مدار ہے حیوان کے حی ہونے کا اور تشبیہ بخضر یا مطلق حیات میں ہے اور یا اشارہ اس طرف ہے کہ مصرعہ اول میں جان حیوانی سے مراد عام ہے جان انسانی کو بھی کہ حیوان شامل ہے انسان کو بھی پس جب روح انسانی سے اس نبات کو اتصال ہو کر وہ انسان بنے گی تو خضرؑ کی طرح چشمۂ حیات معارف وعلوم سے سیراب ہوگی پس یہ دوسری نظیر اس عموم کے لحاظ کے بعد تیسری نظیر کو بھی مشتمل ہوگئی آگے تیسری یا چوتھی نظیر ہے اور مرتب اور مندرج ہے اپنی سابق نظیر پر یعنی) پھر جب وہ جان (مذکورہ حیوانی یا انسانی) محبوب (حقیقی) کی طرف متوجہ ہو جاوے (یعنی محبت ومعرفت مکتسب کر کے قرب ومعیت حاصل کر لے انسانی تو بلا واسطہ اور حیوانی بواسطہ انسانی کے یعنی اس طرح کہ وہ حیوان غذا انسان کی ہو جاوے) تو اپنے رخت کو عمر غیر متناہی میں رکھ دیتی ہے (یعنی پھر اس کو حیات جاودانی حاصل ہو جاتی ہے جو حیوان کو نہیں ہوگی کیونکہ وہ خاک میں مل جاویں گے حاصل سب امثلہ کا ظاہر ہے کہ جیسے ان امثلہ میں خسیس نے تعلق بالنفیس سے ترقی کر لی اسی طرح اوصاف خسیسہ تلبس بروح المجاہد سے شریف ونفیس ہو جاتے ہیں اور جس طرح ان اشعار میں ست پائی کی تبدیل وعلاج ہے اسی طرح ترغیب بھی ہو سکتی ہے صحبت اہل کمال کی جس کا اوپر کے ان اشعار میں بھی ذکر تھا چوں زمین زیں برف در پوشد کفن الخ اور اس شعر میں بھی اس کا بیان تھا مثل نبود لیک باشد آن مثیل الخ پس اس طور پر مقام کا مزید ارتباط بھی ظاہر ہوگیا)

فائدہ:۔ ان نظائر سے مسئلہ ارتقاونشو کا زعم جہل ہے ارتقاء متکلم فیہ یہاں پتہ بھی نہیں اور جو یہاں مذکور ہے اس میں کسی کو کلام ہی نہیں نہ اس کی ہم نفی کرتے ہیں نہ اہل سائنس کو ان کے خاص دعویٰ میں وہ مفید ہے۔ اگر اس کا نام ارتقا رکھ لیا جاوے تو اصطلاح میں ہم نزاع نہ کریں گے بلکہ یوں کہہ دیں گے کہ ارتقا کی دو قسم ہیں ایک کو ہم مانتے ہیں اور ایک کی نفی کرتے ہیں فقط۔ اور شعر باز چوں جان الخ میں معیت الہیہ کے بیان ہونے پر احقر نے اشعار بالا جنگ ہا بین کان اصول صلحہا ست الیٰ قولہ فرجہ کن چندانکہ اندر ہر نفس کی شرح میں متنبہ کیا تھا۔ فتذکر پس اس اعتبار سے یہ عود ہے۔ ان اشعار کے مضمون کی طرف اور نیز عود ہے بالکل فتح دفتر ہذا کی طرف بھی جیسا کہ ان اشعار کی شرح سے اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ یہ سب مقامات متحد الغرض ہیں۔

سوال سائل از واعظ کہ مرغے بر سر ربض نشستہ بود سر او فاضل تر ست و شریف تر و عزیز تر و مکرم تر یا دم او و جواب دادن واعظ سائل را بقدر فہم و ادراک او

ایک سائل کا ایک واعظ سے سوال کرنا کہ جو پرندا حاطہ پر جا بیٹھا ہو اس کا سر فاضل اور زیادہ شریف اور زیادہ عزیز اور زیادہ معزز ہے۔ یا اس کی دم اور واعظ کا سائل کو اس کے فہم اور ادراک کے مطابق جواب دینا

واعظے را گفت روزے سائلے	کاے تو منبر راسنی تر قابلے
کسی واعظ سے ایک دن کسی سائل نے کہا	کہ تو منبر کے لئے اعلیٰ درجہ کا قابل ہے
یک سوالستم بگو اے ذولباب	اندریں مجلس سوالم را جواب
میرا ایک سوال ہے کہہ دے اے صاحب عقل	اسی مجلس میں میرے اس سوال کا جواب
بر سر بارو یکے مرغے نشست	از سر و از دم کدامینش بہ است
کسی قلعہ کی چوٹی پر ایک پرندہ جا بیٹھا	اس کے سر اور دم میں سے کون افضل ہے
گفت اگر رویش بشہر و دم بدہ	روی او از دم او میداں کہ بہ
کہا کہ اگر اس کا منہ شہر کی طرف اور دم گاؤں کی طرف ہے	تب تو جان لو کہ اس کا منہ دم سے بہتر ہے
ور سوی شہر ست دم رویش بدہ	خاک آں دم باش واز رویش بجہ
اور اگر دم شہر کی طرف اور منہ گاؤں کی طرف ہے	تو اس دم کی خاک بن جاؤ اور اس کے منہ سے کود کر الگ ہو جاؤ

(ان اشعار کا ربط اشعار بالا ایں ہمہ اوصاف الیٰ قولہ باز چوں جان کے ساتھ ہے کیونکہ ان اشعار کا حاصل تعلق و توجہ بمقصود کا اثر اور شرف بیان کرنا تھا اسی مضمون کی ان اشعار میں تائید بضمن تمثیل ہے یعنی) کسی واعظ سے ایک دن کسی سائل نے کہا کہ تو منبر کے لئے اعلیٰ درجہ کا قابل ہے میرا ایک سوال ہے اے صاحب عقل اسی مجلس میں میرے اس سوال کا جواب کہہ دے (اور وہ سوال یہ ہے کہ) کسی قلعہ کی چوٹی پر ایک پرندہ جا بیٹھا (تو یہ بتلا کہ) اس کے سر اور دم میں سے کون افضل ہے (یہ ایک بے ہودہ سوال ہے یا تو حماقت سے کیا یا تمسخر سے مگر واعظ نے جواب ایک نتیجہ خیز دیا اور) کہا کہ اگر اس کا منہ شہر کی طرف اور دم گاؤں کی طرف ہے تب تو جان لو کہ اس کا منہ دم سے بہتر

ہے اور اگر دم شہر کی طرف اور منہ گاؤں کی طرف ہے تو اس دم کی خاک بن جاؤ (یعنی اس کا ادب کرو) اور اس کے منہ سے کود کر الگ ہو جاؤ (خلاصہ یہ کہ شہر بوجہ کثرت آبادی کے اور اشتمال علی العقلا کے چونکہ گاؤں سے افضل ہے اس لئے جونسی چیز شہر کی طرف ہو وہ افضل ہے خواہ منہ ہو یا دم ہو حاصل مثال کا ظاہر ہے کہ اسی طرح توجہ الی المحبوب الاشرف کے سبب متوجہ میں شرف آ جاوے گا خواہ وہ پہلے سے شریف ہو مثل منہ کے یا خسیس و ناقص ہو مثل دم کے)

مرغ با پر می پرد تا آشیاں	پر مردم ہمت ست اے مرد ماں
پرندہ تو پر سے آشیاں تک اڑتا ہے	اے لوگو آدمیوں کا پر ہمت ہے
عاشقے کالودہ شد در خیر و شر	خیر و شر نگر تو در ہمت نگر
جو کوئی عاشق خیر یا شر میں آلودہ ہو	تو اس کے خیر و شر کو مت دیکھ بلکہ ہمت کو دیکھ
باز اگر باشد سپید و بے نظیر	چونہ صیدش موش باشد شد حقیر
بازاگر سفید اور بے نظیر ہی ہو	جب اس کا صید موش ہو تو وہ حقیر ہو گیا
ور بود چغدے و میل او بشاہ	او سر باز ست منگر در کلاہ
اور اگر چغد ہو اور اس کا میلان بادشاہ کی طرف ہو	تو وہ باز کا ہی سر ہے کلاہ کو مت دیکھ
ورہمی شیرے خورد از مردہ خر	سگ بود او شکل شیرے کم نگر
اور اگر کوئی شیر مرے ہوئے گدھے میں سے کھانے لگے	تو وہ سگ ہے شکل شیرانہ کو مت دیکھو
ور پلنگ و گرگ را افگند سگ	شیر میداں مرورا بے ریب وشک
اگر سگ چیتے اور گرگ کو گرا دے	تو اس کو بلا ریب و شک شیر یقین کرو

(او پر مثال تھی توجہ بمقصود کے شرف کی یہاں مابہ التوجہ کا بیان ہے کہ ہمت قلبیہ ہے یعنی) پرندہ تو (بانے) پر سے آشیان تک اڑتا ہے (اور وہی پر آلہ ہو جاتا ہے کبھی توجہ الی المعمورہ کا جیسا اوپر کی مثال میں گزرا پس جس طرح وہاں مابہ الطیر ان پر ہے اسی طرح) اے لوگو آدمیوں کا پر (یعنی آلہ توجہ و مابہ السیر الی المقصود) ہمت ہے (جب ہمت اسکی چیز ہے تو ہر جگہ اسی پر نظر کرو گو اس کا متعلق مذموم ہی ہو چنانچہ) جو کوئی عاشق خیر یا شر میں آلودہ ہو (یعنی عشق مقصود میں مشغول ہو یا غیر مقصود میں) تو اس کے خیر و شر کو مت دیکھ بلکہ ہمت کو دیکھ (یہ مطلب نہیں) کہ نہ خیر کو دیکھو اور نہ شر کو بلکہ یہ مطلب ہے کہ دونوں کے مجموعہ کو مت دیکھو اور مقصود یہ ہے کہ شر کو مت دیکھ یعنی شر کو دیکھ کر اس کا اتباع مت کرنا بلکہ عشق شر میں بھی صرف ہمت کو دیکھنا کہ مخلوق کی محبت میں کیا کیا مشقتیں برداشت کر رہا ہے تو تجھ کو عشق خالق میں بدرجہ اولی مشقتیں برداشت کرنا چاہئے اس کی ایسی مثال ہے جیسے غالباً حضرت جنیدؒ نے کسی چور کو دار پر مرا ہوا معلق دیکھا پوچھا معلوم ہوا تو دوڑ کر اس کے پاؤں کو بوسہ دیا حاضرین نے تعجب سے پوچھا فرمایا اس کی چوری پر قدم بوس نہیں ہوتا بلکہ اس کی مضبوطی پر کہ جان دیدی اور مطلوب کو نہ چھوڑا اگر ہم اپنے مطلوب خیر کو اس طرح پکڑ لیں تو کیسی خوب بات ہے آگے عالی ہمتی کی مدح اور پست ہمتی کی مذمت بضمن امثلہ بیان کرتے ہیں کہ) باز اگر سفید اور بے نظیر ہی ہو (لیکن

جب اس کا صید موش ہو تو وہ (باز) حقیر ہو گیا (کیونکہ پست ہمتی اس کی ثابت ہوئی) اور اگر چغد ہو اور (باوجود اس کے) اس کا میلان بادشاہ کی طرف ہو تو وہ (اس) باز کا بھی سر (اور اس سے افضل) ہے (اس کو دیکھو اور) کلاہ کو مت دیکھو (مراد قالب کہ جس طرح کلاہ ساتر ہے راس کی قالب ساتر ہے روح کا۔ مطلب یہ کہ قالب چغد کو مت دیکھو کیونکہ میلان بشاہ کے سبب اس کی عالی ہمتی ثابت ہوئی اور وہی دیکھنے کے قابل ہے) اور اگر کوئی شیر مرے ہوئے گدھے (کے گوشت) میں سے کھانے لگے تو وہ (گویا) سگ ہے (کیونکہ کم ہمت ہے اس کی) شکل شیرانہ کو مت دیکھو اور اگر سگ چیتے اور گرگ کو گرادے تو اس کو بلا ریب و شک شیر یقین کرو (کیونکہ عالی ہمت ہے)

آدمی بسرشتہ از یک مشت گل	برگذشت از چرخ واز کوکب بدل
آدمی ایک مٹی گل سے گوندھا گیا ہے	قلب کی بدولت افلاک و کواکب سے بھی گزر گیا ہے
آدمی بر قدر یک طشت خمیر	بر فزود از آسمان و از اثیر
آدمی بقدر ایک طشت خمیر ہونے کی حالت پر	آسمان اور اثیر یعنی فلک یا کرۂ نار سے بڑھ گیا ہے
ہیچ کرمنا شنید ایں آسماں	کہ شنید ایں آدمی پر غماں
کبھی اس آسمان نے کرمنا سنا ہے	جو اس آدمی پر غموم نے سنا ہے
بر زمین و چرخ عرضہ کرد کس	خوبی و عقل و عبارات و ہوس
زمین اور آسمان کے سامنے کبھی کسی نے اپنی خوبصورتی اور	خوش فہمی اور حسن کلام اور تمناؤں کو پیش کیا ہے؟
جلوہ کردی ہیچ تو بر آسماں	خوبی روی و اصابت در گماں
کبھی تم نے آسمان پر خوب روئی اور	اصابت رائے کو پیش کیا ہے
پیش صورتہای حمام اے ولد	عرضہ کردی ہیچ سیم اندام خود
کبھی تم نے اے فرزند تصویرہائے حمام کے سامنے	اپنا اندام سیمیں پیش کیا ہے
بگذری زاں نقشہائے ہمچو حور	خلوت آری با عجوزے نیم کور
ان حور تمثال تصویروں سے گزر کر	ایک عجوز نیم کور کے ساتھ خلوت میں رہے ہو گے
در عجوزہ چیست کایشاں را نبود	کہ تر ازاں نقشہا باخود ربود
عجوزہ میں وہ کیا چیز ہے جو ان تصویروں میں نہیں	جو کہ تجھ کو ان تصویروں سے ہٹا کر اپنی طرف لے گئی
تو نگوئی من بگویم در بیاں	عقل و حس و درک و تدبیرست و جاں
سو تم نہ کہو تو میں بیان میں کہے دیتا ہوں	عقل اور حواس اور ادراک اور تدبیر اور روح ہے
در عجوزہ جان آمیزش کنے ست	صورت گرما بہارا روح نیست
عجوزہ میں ایک ایسی روح ہے جو آمیزش کرنے والی ہے	تصویر ہائے حمام میں روح نہیں ہے

صورت گرما بہ گر جنبش کند	در زماں از صد عجوزت بر کند
اگر تصویر حمام حرکت کرنے لگے	تو فوراً صدہا عجوز سے تجھ کو برداشتہ کر دے

(اثیر فلک یا کرۂ نار کذا فی الغیاث اور ہمت کی فضیلت بھی یہاں اس کے محل و تعلق یعنی قلب کی اور قلب کے ساتھ روح کی کہ افعال قلب کے کہ جن میں ہمت بھی ہے بدولت روح ہی کے ہیں مدح اور فضل ہے یعنی قلب اور روح وہ چیزیں ہیں کہ) آدمی (باوجودیکہ اس کا کالبد) ایک مٹھی گل سے (جو کہ خسیس ترین عناصر ہے) گوندھا گیا ہے (مگر قلب کی بدولت افلاک وکواکب سے بھی مرتبہ میں) گزر گیا ہے اور اسی کو دوسرے عنوان سے کہتے ہیں کہ) آدمی بقدر ایک طشت خمیر ہونے کی حالت پر آسمان اور اثیر یعنی فلک یا کرۂ نار سے بڑھ گیا ہے (چنانچہ دلیل اس کی یہ ہے کہ) کبھی اس آسمان نے کرمنا سنا ہے جو اس آدمی پر غم نے سنا ہے (اشارہ ہے طرف آیۃ لقد کرمنا بنی ادم کے اور پر غم کہنے میں علاوہ ضرورت قافیہ کے ایک گونہ وجہ تفضیل کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے کہ یہ بہت سے تعلقات کی کشاکشی میں مبتلا ہو کر بھی طاعت میں مشغول ہوتا ہے یہ کمال کسی میں نہیں اور گو جنات میں بھی یہ تعلقات پائے جاتے ہیں مگر حالات کے تتبع و تدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ جن میں انس کی برابر تعلقات نہیں نہ کثرت میں نہ شدت میں۔ باقی اصل استدلال اس مقام میں کرمنا سے ہے۔ یہ تو تفضیل کی دلیل نقلی ہے آگے دلیل عقلی سے تفضیل ہے جس میں کلام کا مدار صفات روح پر رکھا ہے جیسے سابق میں کلام کا مدار صفات قلب پر رکھا تھا کما یدل علیہ قولہٗ الماضی. بر گذشت از چرخ واز کوکب بدل۔ پس فرماتے ہیں زمین اور آسمان کے سامنے کبھی کسی نے اپنی خوبصورتی اور خوش فہمی اور حسن کلام اور تمناؤں کو پیش کیا ہے (کہ مجھ میں یہ صفات ہیں یعنی کبھی) نہیں کیونکہ ان میں ایسی روح مدرکہ نہیں جو ان امور کا ادراک کرے تو روح ایسی چیز ہوئی کہ جس میں روح نہ ہو وہ عرفاً قابل شمار نہیں سمجھا جاتا اسی کو دوسرے الفاظ سے کہتے ہیں کہ) کبھی تم نے آسمان پر خوبروئی اور اصابت رائے کو پیش کیا ہے۔ (مرسلہ اور اسی طرح) کبھی تم نے اے فرزند تصویر ہائے حمام کے سامنے اپنا اندام سیمیں پیش کیا ہے۔ (ہرگز نہیں کیا بلکہ) ان حور تمثال تصویروں سے گزر کر (بعض اوقات) ایک عجوزہ نیم کور کے ساتھ خلوت (یا باختلاف نسخہ جلوت) میں رہے ہوگے (باوجودیکہ اس کی صورت ایسی نہیں سو آخر) عجوزہ میں وہ کیا چیز ہے جو ان تصویروں میں نہیں جو کہ تجھ کو ان تصویروں سے ہٹا کر اپنی طرف لے گئی۔ سو تم (اگر کسی وجہ سے) نہ کہو تو میں بیان میں کہے دیتا ہوں (وہ چیز) عقل اور حواس اور ادراک اور تدبیر اور روح ہے۔ (روح سے پہلے کی چیزیں روح کے متعلقات وافعال ہیں یعنی) عجوزہ میں ایک ایسی روح ہے جو آمیزش (اور کشش) کرنے والی ہے (اور) تصویر ہائے حمام میں روح نہیں ہے (ورنہ ان تصویروں کی صورت تو ایسی ہے کہ) اگر تصویر حمام (ذی روح ہو کر نہ کہ کسی شعبدہ سے) حرکت کرنے لگے تو فوراً صدہا عجوز سے تجھ کو (دل) برداشتہ کردے (یہ دلیل عقلی ہوگئی)

فائدہ:۔ فلک سے مراد آسمان نہ لیا جاوے کہ اصل عطف میں تغایر ہے متعاطفین کا بلکہ دائرہ مراد لیا جاوے جو آسمان کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے جیسے معدل النہار ومنطقۃ البروج وغیرہما۔

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر	شاد با احسان و گریاں از ضرر
جان کیسی چیز ہوتی ہے؟ جو کہ خیر و شر سے باخبر ہو	احسان سے خوش ہو اور ضرر سے گریاں ہو

چوں سر و ماہیت جاں مخبرست	ہر کہ او آگاہ تر باجاں ترست
جبکہ حقیقت اور ماہیت روح کی باخبر ہونے کی صفت ہے	تو جو شخص زیادہ باخبر ہوگا وہ زیادہ باجان ہوگا
اقتضای جاں چوای دل آگہیست	ہر کہ آگہ تر بود جانش قویست
اے دل جب روح کا اقتضا باخبری ہے	تو جو زیادہ باخبر ہوگا اس کی روح زیادہ قوی ہوگی
خود جہان جاں سراسر آگہیست	ہر کہ بے جان ست از دانش تہی ست
عالم ارواح سراسر باخبری ہے	تو جو شخص بے روح ہو وہ دانش سے خالی ہے
روح را تاثیر آگاہی بود	ہر کرا ایں بیش اللٰہی بود
روح کا اثر باخبری ہے	جس کو یہ زیادہ ہے وہ اللہ والا ہے
چوں خبرہا ہست بیروں از نہاد	باشد ایں جانہا دراں میداں جماد
جب بہت سے علوم اس صورۃ نوعیہ سے خارج ہیں	تو یہ ارواح اس میدان میں جماد ہوں گے
جان اول مظہر درگاہ شد	جان جاں خود مظہر اللہ شد
جان اول مظہر درگاہ ہے	اور جان جان مظہر اللہ ہے

(اوپر روح انسانی کی فضیلت عامہ کا بیان تھا جو کہ مشترک بھی درمیان مومن وکافر ومطیع وعاصی ومحق ومبطل کے کہ ادراک کلیات ومعقولات بھی ان کا خاصہ مشترکہ ہے اب اس میں تخصیص کرتے ہیں روح عارف کی جس کی فضیلت خاصہ سے کلام شروع ہوا تھا اس شعر میں) باز چوں جان رو سوئے جاناں نہد الخ جو کہ سرخی سوال سائل سے اوپر تھا اور ہمت اسی کا خاصہ قصہ ہے جو اس شعر میں مذکور تھا۔ مرغ باپری پرد تا آشیان۔ پر مردم ہمتست اے مردمان۔ جو کہ قصہ سرخی مذکور کے بعد متصل تھا پس فرماتے ہیں کہ) جان کیسی چیز ہوتی ہے (آگے خود جواب دیتے ہیں کہ) جو کہ خیر وشر (یعنی نفع و ضرر) سے باخبر ہو (یعنی) احسان (ونفع) سے خوش ہو اور ضرر سے گریاں ہو (اس تفسیر میں اشارہ ہو گیا کہ باخبر ہونے سے مراد صرف علم نہیں بلکہ اس علم سے متاثر ہو کر اس پر عمل اور اس کے حال سے متصف ہونا بھی ہے جو کہ شان ہوتی ہے عارف کی مطلب یہ کہ روح انسانی میں امتیاز اسی سے ہے کہ وہ خیر وشر کو ادراک کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ ادراک فی نفسہ مقصود نہیں بلکہ اپنی غایت کے لئے مقصود ہے پس جہاں غایت نہ ہوگی وہ ادراک کالعدم ہوگا اور غایت ہے جلب خیر ودفع شر اور خیر وشر میں بھی معتد بہ وہی ہے جو حقیقی یعنی اخروی ہو پس روح قابل امتیاز ومدح وہی ہوئی جو جالب خیر اخروی ودافع شر اخروی ہو۔ پس روح کہنے کے قابل ایسی ہی روح ہوئی اور جو روح ایسی نہ ہو گویا وہ لا روح ہے۔ آگے اسی کو مفصل فرماتے ہیں کہ) جبکہ حقیقت اور ماہیت (یعنی فصل منوع) روح (انسانی) کے باخبر ہونے کی صفت ہے (چنانچہ ناطق کے مفہوم کا یہی حاصل ہے) تو جو شخص زیادہ باخبر ہوگا وہ زیادہ باجان (کہلانے کے قابل) ہوگا (اس سے ماہیت میں تشکیک لازم نہیں آتی۔ باجان تو باعتبار ماہیت کے سب ایک ہی درجہ میں ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ نفس ماہیت قابل اعتداد ہی نہیں بلکہ اس ماہیت کے کمالات گو وہ داخل ماہیت نہ ہوں مقصود ہیں تو وہ کمالات مقصودہ جہاں زیادہ ہوں گے

وہی فرد اس ماہیت کی معتد بہ ہوگی باقی غیر معتد بہ آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) جب روح کا اقتضا باخبری ہے تو جو زیادہ باخبر ہوگا اس کی روح زیادہ قوی ہوگی (اور جبکہ) عالم ارواح سراسر باخبری ہے (یعنی عالم ارواح اس فصل کا محل ہے مبالغۃً مصدر کو ذات پر محمول کردیا) تو جو شخص بے روح (کہلانے کے قابل) ہو (وہ وہی ہے جو کہ) دانش (وخبر) سے خالی ہے (اور جبکہ) روح کا (خاص) اثر باخبری ہے (تو) جس کو یہ زیادہ ہے وہ اللہ والا ہے (اس میں تصریح ہوگئی مضمون مصرعہ "شادیا احسان وگریان از ضرر" کی حاصل یہ کہ نظر بر بنا مذکور روح مقصود بالبحث روح عارف باللہ کی ہے اور دوسری ارواح انسانیہ کو اس سے باعتبار غایات مذکورہ کے وہ نسبت ہے جو جسم بے روح یعنی خالی عن الروح الانسانی کو کہ شامل ہے جسم متلبس بالروح الحیوانی کو مطلق روح انسانی سے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) جب بہت سے علوم (یعنی معارف الٰہیہ) اس صورۃ نوعیہ سے خارج ہیں (مراد یہ کہ نہ داخل ذات ہیں اور نہ لوازم ذات کہ خلو ان سے محال ہو بلکہ حظیرۂ قدس سے مناسبت پیدا ہونے پر ان کا افاضہ موقوف ہے اور وہ موقوف ہے طلب وہمت پر) تو یہ ارواح (انسانیہ عامہ) اس میدان (یعنی حظیرۂ قدس) میں (گویا) جماد (کے حکم میں) ہوں گے (جماد سے مراد جسم بے روح بالمعنی الذی ذکر انفاً یعنی باعتبار علوم عقلیہ کے جو نسبت غیر انسان کو انسان سے ہے وہی نسبت باعتبار علوم مقصودہ کے مطلق انسان کو اس انسان کامل سے ہے۔ پس اس تفاوت کے اعتبار سے) جان اول مظہر درگاہ ہے اور جان جان مظہر اللہ ہے (جان اول سے مراد مطلق روح انسانی کہ اول خلقت انسانیہ میں اس کا تعلق تدبیر وتصرف جسد سے ہوتا ہے جس کو اصطلاح میں ولادت اولیٰ کہتے ہیں اور جان جان سے مراد روح انسانی جبکہ وہ علوم ومعارف واحوال وکمالات سے متصف ہوجاتی ہے جس کو اصطلاح میں ولادت ثانیہ کہتے ہیں اور جان جان کہنا اس کو اس اعتبار سے ہے کہ گویا وہ اس صفت کے اعتبار سے روح کا خلاصہ اور سلالہ ہے اور درگاہ بمعنی درگاہ حق سے مراد مرتبہ مطلق صفات حق کا اور اللہ سے مراد مرتبہ الوہیہ بمعنی المعبودیہ کا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ انسان میں دو قسم کی صفات ہیں ایک وہ جو تکوینا مطلوب ہیں تشریعاً مطلوب نہیں خواہ وہ اضطراری ہوں جیسے سمع وبصر وغیرہ یا اختیاری ہوں جیسے معصیت وغیرہ اور دوسرے وہ جو تشریعاً مطلوب ہیں اور وہ سب عبادات اختیاریہ ہیں اور ان سب صفات میں وہ مظہر واجب کا ہے۔ لیکن قسم اول صفات چونکہ عبادات نہیں ان کا تعلق مطلق مرتبہ صفات سے شعر مذکور میں کہا اور قسم ثانی صفات چونکہ عبادات ہیں اس لئے ان کو مظہر ذات کا باعتبار صفت الوہیۃ ومعبودیۃ کے کہا یہ توجیہ ہے عنوان کی باقی مقصود معنون وحکم بالتقسیم نہیں ہے بلکہ صرف تفاوت اس میں بیان کرنا ہے کہ مطلق روح انسانی چونکہ متصف بالعبادۃ والمعرفۃ نہیں اور روح عارف اس سے متصف ہے اس لئے وہ اول اس ثانی کے سامنے کچھ بھی نہیں)

آں ملائک جملہ عقل وجاں بدند	جان نو آمد کہ جسم آں شدند
ملائکہ سراسر عقل و روح تھے	ایک جدید روح ایسی آئی کہ وہ اس کے جسم ہو گئے
از سعادت چوں برآں جاں برزدند	ہمچو تن آں روح را خادم شدند
جب سعادت سے وہ ملائکہ اس روح سے جا ملے	تو مثل جسم کے اس روح کے خادم ہو گئے
آں ابلیس از جاں ازاں سر بردہ بود	یک نشد باجاں کہ عضو مردہ بود
اس ابلیس نے روح سے اس لئے سرتابی کی تھی	یعنی اس لئے روح کے ساتھ متحد نہ ہوا کہ وہ عضو مردہ تھا

چوں نبودش آں فدائی آں نشد	دست بشکستہ. مطیع جاں نشد
چونکہ اس کو وہ سعادت نہ تھی اس لئے وہ اس روح کا فدائی نہ بنا	شکستہ ہاتھ روح کا مطیع نہ رہا
جاں نشد ناقص گرآں عضوش شکست	کاں بدست اوست تاند کرد ہست
جان ناقص نہیں ہوئی اگر اس کا وہ عضو شکستہ ہو گیا	کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے کہ اس کو ہست کرسکتی ہے

(برزوند ملائی شدند سر بردہ بود سر تافتہ بود و جملہ یک نشد با جان تفسیر سر بردہ بود۔ کذافی الحواشی۔ اوپر روح عارف کا افضل ہونا مطلق روح انسانی سے مذکور تھا یہاں اس سے ترقی کر کے اس کا روح ملائکہ سے بھی افضل ہونا بیان فرماتے ہیں ۔باعتبار التفصیل المذکور فی الکلام ان خواص البشر کا لانبیاء علیہم السلام افضل من خواص الملئکۃ وعوام البشر کالاولیاء والصلحاء افضل من عوام الملئکۃ یعنی مطلق روح انسانی کی نسبت روح عارف کامل کے ساتھ ایسی ہونا جیسے جسم کو روح انسانی سے ہے یہ تو کیا بعید ہے جبکہ روح انسانی سے بڑھ کر روح ملائکہ کو بھی اس روح عارف کامل کے ساتھ یہی نسبت جسم الی الروح کی سی ہے چنانچہ) ملائکہ (باوجودیکہ) سراسر عقل و روح تھے (مگر) ایک جدید روح ایسی آئی کہ وہ (ملائکہ) اس (روح) کے جسم ہو گئے (مراد اس سے حضرت آدم علیہ السلام کہ عارف کامل ہیں اور جسم ہونے سے مراد تابع ہونا ہے جس کی ایک ظاہری صورت سجدۂ تحیہ ہے چنانچہ آگے اسی تابع ہونے کی تصریح ہے یعنی) جب سعادت سے وہ ملائکہ اس روح (جدید) سے جا ملے تو مثل جسم کے اس روح کے خادم (وتابع) ہو گئے (اور) اس ابلیس نے اس روح سے اس لئے سرتابی کی تھی یعنی اس لئے (اس) روح کے ساتھ متحد (اور موافق یعنی مطیع) نہ ہوا کہ وہ عضو مردہ تھا (اور عضو مردہ کو روح سے علاقہ اتحاد یعنی حلول سریانی کا نہیں ہوتا اور اس لئے وہ اس کا مطاوع نہیں ہوتا چنانچہ حرکت وغیرہ نہیں کرتا اور عضو مردہ کے مثل اس لئے تھا کہ وہ صاحب سعادت نہ تھا جیسے ملائکہ صاحب سعادت تھے۔ کما مر من قولہ از سعادت الخ آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ) چونکہ اس (ابلیس) کو وہ سعادت (نصیب) نہ تھی (اس لئے وہ اس روح کا فدائی (وتابع) نہ بنا (جیسے کسی کا) شکستہ ہاتھ (جو جس میں حیات نہ رہی ہو اور اس لئے وہ) روح کا مطیع نہ رہا (خلاصہ یہ کہ مناسبت مع روح آدم کا سبب سعادت تھا اور عدم مناسبت کا سبب عدم سعادت آگے رفع ایہام کا ہے جو دست شکستہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے واقع ہو سکتا تھا کہ دست کے شکستہ ہونے سے تو صاحب دست میں نقصان آ جاتا ہے اسی طرح شاید ابلیس کے منقاد نہ ہونے سے آدم علیہ السلام کے کمال میں کچھ نقص ہو گیا ہوگا اس ایہام کو رفع فرماتے ہیں کہ) جان ناقص نہیں ہوئی اگر اس کا وہ عضو (یعنی ہاتھ) شکستہ ہو گیا کیونکہ وہ (ہاتھ) اس (جان) کے قبضہ میں ہے کہ اس کو ہست (اور موجود) کر سکتی ہے (مراد اس کے قبضہ میں ہونے سے اس کے آثار و غایات کا قبضہ میں ہونا ہے اور تاند کرد ہست سے مراد یہ ہے کہ اس کے ہست ہونے پر جو غایات مرتب ہوتیں وہ روح ان غایات کی تحصیل و تکمیل کر سکتی ہے اس کو مجازاً ہاتھ کی ہستی کہہ دیا گویا حکماً ہاتھ ہی موجود ہو گیا۔ شرح اس کی یہ ہے کہ ابلیس کے مطاوع ہونے سے جو فضل و کمال آدم علیہ السلام کا ظاہر ہوتا یا ان کو حاصل ہوتا ہے وہ اب دوسرے طریق سے ظاہر یا حاصل ہو گیا اور وہ کمال یہ تھا کہ آدم علیہ السلام کا قرب و قبول زائد مرتب ہوتا سو یہ بات اس کی مخالفت میں بھی باختیار آدم علیہ السلام اس طرح میسر ہو سکتی ہے اور میسر ہوئی بھی کہ اس کے اضلال و اغوائی المعاصی کے رد کرنے سے ان کا مجاہدہ بڑھا اور وہ سبب

ہو گیا ترتب زیادت قرب وقبول کا پس اصل میں امر اختیاری مجاہدہ ہے جو سبب ہے قرب کا اور یہی قرب مرتب ہوتا مطاوعت ابلیس پر پس گویا حکماً ابلیس کا مطاوع ہونا بقبضۂ آدم علیہ السلام ہو گیا اس لئے یہ کہنا صحیح ہو گیا جان نشد ناقص الخ اور مقصود تخصیص آدم علیہ السلام کی نہیں سب خواص مقبولین کا یہی حکم ہے اور اغوا میں فی المعاصی کی قید سے زلات خارج ہو گئے۔ فلا نقض بها وهكذا حق المقام ان يفهم اور سرخی سوال سائل سے یہاں تک سب مضامین کا ارتباط سب اشعار کی تمہید سے ظاہر ہونے کے بعد معلوم ہو گیا ہوگا کہ مقصود مشترک تمامتر اشعار کا مدح ہے اہل کمال کی بغرض ترغیب ان کی صحبت واتباع کے اور آئندہ بھی چھ سات شعر کے بعد کہ ان میں انتقال ہے دوسرے مضمون کی طرف پھر اسی اتباع کی ترغیب ہے اور ساتھ ہی اس دوسرے مضمون سے بھی اس کو ارتباط ہے چنانچہ اس کے مطالعہ سے ظاہر ہوگا)

سر دیگر ہست کو گوش دگر	طوطی کو مستعد آں شکر
ایک دوسرا راز بھی ہے دوسرا کان کہاں ہے	ایسی طوطی جو اس شکر کی استعداد رکھتی ہو کہاں ہے
طوطیان خاص را قندیست ژرف	طوطیان عام ازیں خور بستہ طرف
خاص طوطیوں کے لئے تو قند وافر موجود ہے	عام طوطیوں نے اس غذا سے آنکھ ہی بند کر رکھی ہے
کے چشد درویش صورت زاں نکات	معنی ست آں نے فعولن فاعلات
صورت کا درویش اس پاکیزہ مضمون سے یا ان نکات سے کب ذوق حاصل کرتا ہے	وہ تو معنی دقیق ہے نہ کہ محض فعولن فاعلات
از خر عیسیٰ دریغش نیست قند	لیک خر آمد بخلقت کہ پسند
خر عیسیٰ سے ان کو قند بھی دریغ نہیں	لیکن خر ہی خلقۃً کاہ پسند ہے
قند خر را گر طرف انگیختے	پیش خر قنطار شکر ریختے
خر کے طرف کو اگر قند برانگیختہ کرتی	تو وہ تو خر کے سامنے انبار شکر بکھیر دیتے
معنی ختم علیٰ افواھھم	ایں شناس اینست رہرو را مہم
ختم علیٰ افواھھم کے معنی بھی سمجھو	یہ بات سالک کے لئے بہت ضروری ہے

(اوپر کاملین کے فضائل مقصود اندکور تھے جس کے ضمن میں یہ بھی بیان ہوا تھا کہ ابلیس کی مطاوعت نہ کرنے سے کمال آدم علیہ السلام میں کوئی نقصان نہیں ہوا اب اس مضمون ضمنی کی مناسبت سے مقصود مذکور کے علاوہ ایک دوسرے مضمون کی طرف انتقال ہے یعنی ضلال ابلیسی کا ایک سبب تو اس کا بے سعادت ہونا ہے جس کا اوپر بیان ہوا اس کے علاوہ اس کا) ایک دوسرا راز بھی ہے (مگر اس کے سننے کے لئے) دوسرا کان کہاں ہے (آگے اس کی مثال ہے کہ) ایسی طوطی جو اس شکر کی استعداد رکھتی ہو کہاں ہے خاص طوطیوں کے لئے تو قند وافر موجود ہے مگر سب تو خاص نہیں باقی) عام طوطیوں نے اس غذا سے آنکھ ہی بند کر رکھی ہے (اسی طرح اسرار فہم لوگ بھی کم ہیں) صورت کا درویش (یعنی طالبان صورت زیادہ ہیں جو طالب معنی نہیں مگر ایسا شخص) اس پاکیزہ مضمون سے یا ان نکات سے (لان الشیخ مختلفۃ زکات فی بعضہا ونکات فی بعضہا) کب ذوق حاصل کر سکتا ہے (کیونکہ) وہ تو معنی دقیق ہے (جس کا وہ طالب نہیں) نہ کہ محض فعولن فاعلات (یعنی الفاظ

موزونہ کہ ان کے لئے فہم عمیق کی حاجت نہ ہو یعنی مضامین دقیقہ مشابہ قند میں نہ کمی ہے نہ ان کے افادہ میں ہم کو بخل ہے مگر عام مخاطبین میں کہ محض درویش صورت ہیں ان کی استعداد نہیں اس لئے اس راز متعلق بہ ضلال ابلیس کو ظاہر کرنا مصلحت نہیں آگے اس کی اور مثال ہے کہ) خر عیسیٰ سے ان (عیسیٰ علیہ السلام) کو قند (دینے میں) بھی دریغ نہیں لیکن (خود) خر ہی خلقۃً (وطبعًا) کاہ پسند ہے (اور قند کی استعداد نہیں رکھتا ورنہ) خر کے طرف کو اگر قند برانگیختہ کرتا (یعنی اس کو قند کی رغبت ہوتی) تو وہ (یعنی عیسیٰ علیہ السلام) تو خر کے سامنے انبار شکر بکھیر دیتے (مگر اس میں اس کی استعداد ہی نہیں۔ اسی طرح ہر مخاطب میں فہم اسرار کی استعداد نہیں اور) نختم علیٰ افواھھم کے معنی یہی سمجھو (کہ ان کے مونہوں پر ہم ایسی مہر کر دیتے ہیں کہ ان کے منہ کے اندر ہی یہ غذائیں نہیں جاتیں کہ شکم تک پہنچیں۔ پس ختم علی الافواہ سے مراد اس توجیہ پر امتناع عن التکلم نہیں اور قرینہ ترجیح اس توجیہ کا خصوصیت مقام کی ہے پس اس بنا پر یہ ہم معنی ہو گیا۔ ختم اللہ علیٰ قلوبھم کا لیکن نہ بمعنی فساد استعداد کہ مخصوص ہے بعض کفار کے ساتھ بلکہ بمعنی نقصان استعداد کہ عام ہے۔ عوام مومنین کو بھی جو اسرار کے اہل نہ ہوں اور) یہ بات (کہ نقصان استعداد مانع فہم اسرار ہے) سالک کے لئے (سمجھنا) بہت ضروری ہے۔

فائدہ:۔ یہ تو اشعار کا حل ترجمہ تھا اب دو امر قابل سمجھنے کے ہیں اول یہ کہ وہ دوسرا راز اضلال ابلیسی میں کیا ہے ہر چند کہ مولانا کے بیان نہ فرمانے کی حالت میں اس کی تعیین کا دعویٰ مشکل ہے لیکن احقر نے اس میں حضرت حق کی طرف رجوع کیا تو وہ جدانا قلب پر یہ وارد ہوا کہ وہ راز یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے بعض اسماء جلالیہ قہریہ کا ظہور فرمانا منظور تھا جیسے قہار و منتقم اور یہ ظہور موقوف ہے معصیت پر اور معصیت موقوف ہے محرک معصیت پر اور تحریک موقوف ہے خود محرک کے ضلال پر اس لئے ابلیس ضال ہوا کہ پھر مضل ہو اور اس کے آثار واقع ہوں۔ اور اس پر وہ اسماء ظاہر ہوں اور اسی طرف اشارہ ہے اس حدیث میں لولم تذنبو الذھب اللہ بکم جس کو احقر نے رسالہ حقیقۃ الطریقۃ میں مفصل ذکر کیا ہے جو قابل ملاحظہ ہے اور سبب اول مذکور فی الاشعار السابقہ میں اور اس سبب ثانی میں یہ فرق ہے کہ سبب اول علت تھی ضلال کی اور یہ سبب حکمت ہے اس کی اور ظاہر ہے کہ یہ راز ہر شخص کے سامنے کہنے کا نہیں کیونکہ اس سے کم فہم کو شبہ ہوتا ہے معاصی وضلال کے مطلوب ہونے کا گو خوش فہم مطلوبیۃ تکوینیہ ومطلوبیۃ تشریعیہ میں فرق کر کے شبہ تو رفع کر سکتا ہے لیکن ایسے خوش فہم بھی تو کم ہیں اور ترقی کر کے کہا جا سکتا ہے کہ بعض اسماء لطیفہ جمالیہ کا ظہور بھی اس پر مرتب ہے چنانچہ عفو وغفار وتواب کا تو بہت ظاہر ہے۔ و فیہ قیل

گناہ من ارنامدے در شمار ترا نام کے بودے آمرز گار

یعنی ظاہر نبودے اور رافع الدرجات وواہب العطیات وغیرہ کا جو کہ خاص ہیں مقربین کے ساتھ اس طرح کہ زیادہ درجات وعطیات کا سبب طاعت میں مخالفت ہے۔ اغواء ابلیس کی تو یہ مخالفت بطاعت بھی موقوف اسی پر ہوئی چنانچہ احقر نے اوپر شعر جان نشد ناقص الخ کی شرح میں اس کی تقریر بھی کی ہے اور اس شعر میں اس مضمون کی طرف اشارہ ہونا بھی مرجح ہو سکتا ہے اس راز کی تعیین کا کیونکہ اس مضمون مدلول کلام میں اور اس راز مظنون مقام میں ظہور اسماء امر مشترک ہے۔ گو وہاں اور اسماء ہوں اور ان کا ظہور بضمن ذکر عدم نقص آدم بمخالفت ابلیس لزومًا مفہوم ہو جاوے اور یہاں اور اسماء ہوں اور مقصودًا مدلول ہوں دوسرا امر یہ ہے کہ شعر اخیر میں قرآن مجید کی تفسیر مقصود نہیں بلکہ تمثیل مقصود ہے یعنی غذا نہ جانے کے لئے منہ بند ہونا مشابہ ہے تکلم سے منہ بند ہونے کے۔ اور اس کو علم

اعتبار کہتے ہیں جس کی حقیقت احقر نے کلید مثنوی دفتر اول میں لکھی ہے۔ ان اشتهيت فارجع اليه

تاز راه خاتم پیغمبراں	بو کہ بر خیزد زلب ختم گراں
تاکہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر چلنے سے	ممکن ہے کہ یہ مہر گران لب سے اٹھ جاوے
ختمہائے کانبیا بگذاشتند	آں بدین احمدیؐ برداشتند
جو مہریں اور انبیاء علیہم السلام چھوڑ گئے تھے	انکو دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے کارکنان قضاء وقدر نے اٹھا دیا
قفلہای ناکشادہ ماندہ بود	از کف انا فتحنا برکشود
جو قفل بے کھلے رہ گئے تھے	وہ صاحب انا فتحنا کے دست مبارک سے کھلے
او شفیع ست ایں جہان و آنجہاں	ایں جہاں در دین و آنجا در جناں
آپ شفیع ہیں اس عالم میں بھی اور اس عالم میں بھی	اس عالم میں تو دین کے باب میں اور اس جگہ جنت کے باب میں
ایں جہاں گوید کہ تو رہ شاں نما	واں جہاں گوید کہ تو مہ شاں نما
یہ عالم کہتا ہے کہ آپ ان لوگوں کو راستہ دکھلائیے	اور وہ عالم کہہ رہا ہے کہ آپ ان کو جمال محبوب جو مشابہ ماہ کے ہے دکھلائیے
پیشہ اش اندر ظہور و در کموں	اهد قومي انهم لا يعلمون
آپ کا شیوہ علانیہ اور خفیہ یہ تھا	کہ آپ دعا کرتے تھے کہ میری قوم کو ہدایت فرما دیجئے وہ لوگ جانتے نہیں
باز گشتہ از دم او ہر دو باب	درد و عالم دعوت او مستجاب
آپ کے دم یعنی سخن سے دونوں دروازے مفتوح ہو گئے	دونوں عالم میں آپ کی دعا مقبول ہے

(اوپر فرمایا تھا کہ سالک کو اس بات کا سمجھنا اور یاد رکھنا بہت ضروری ہے کہ یہ مہر یعنی نقصان استعداد مانع فہم اسرار ہے۔ اس سمجھنے کی غایت اور وجہ اور اس مہر کے رفع کی علت اور طریق بتلاتے ہیں یعنی سالک کو یہ سمجھنا اس لئے ضروری ہے کہ) تاکہ خاتم النبیین صلے اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر چلنے سے ممکن ہے کہ یہ مہر گراں (جو اوپر مذکور ہوئی) لب سے اٹھ جاوے (حاصل یہ کہ اس مہر کا ٹوٹنا صرف حضرات انبیاء علیہم السلام کے خصوص حضرت خاتم الانبیاء علیہ السلام کے اتباع میں منحصر ہے یعنی علوم فلاسفہ یا محض مجاہدات و مکاشفات اس میں ناکافی ہیں صرف صاحب وحی کے اتباع سے ایسی استعداد پیدا ہو سکتی ہے جب سالک اس مہر کی مانعیت کو سمجھے گا تو اس کے رفع کا طالب ہوگا اور رفع منحصر ہے اس اتباع میں پس وہ اتباع کرے گا اور ہر چند کہ ہر نبی کے اتباع کا یہی خاصہ ہے مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص ایک اس لئے ہے کہ اس وقت آپ کا دورہ ہے دوسرے اس لئے کہ حصول استعداد لازم لرفع الختم کے بھی مراتب مختلف ہیں اور حضرات کے اتباع سے جس قدر استعداد حاصل ہو سکتی ہے حضور کے اتباع سے اس سے ازید واکمل استعداد حاصل ہوگی اور عجب نہیں کہ شعر ہذا میں اسی لئے ختم میں گراں کی قید لگائی ہو یعنی آپ کی ایسی برکت ہے کہ کیسا ہی عظیم حجاب ہو وہ بھی رفع ہو جاتا ہے جو حاجب تھا اسرار عظیمۃ الشان کا اور لب سے مراد یا تو لب مخاطب ہے جیسا اوپر کے شعر میں الو اهھم کی توجیہ گزری ہے اور یا لب متکلم بالاسرار کیونکہ نقص استعداد مخاطب جیسا فہم سے مانع ہے اسی طرح متکلم کو تکلم سے بھی مانع ہے۔ پس کمال استعداد کے وقت وہ مہر بھی ٹوٹ جاوے گی۔ مقصود ہر حال

میں حکم کرنا ہے حصول استعداد کا اور ممکن اس لئے کہا کہ استعدادات کا اختلاف فطری ہے جس میں فطرۃً زیادہ رکھی گئی ہے۔ اتباع سے اس کے کمال کا ظہور ہو جاوے گا اور جس میں فطرۃً کم ہے اتباع سے اس کا حدوث نہ ہوگا لیکن یہ نہ سمجھا جاوے کہ اتباع بے اثر رہا اصل یہ ہے کہ اتباع کا اصل اثر جو کہ مقصود ہے رضائے حق ہے نہ کہ اسرار علمیہ وکشفیہ کا سمجھنا اور رضائے حق ہر حال میں اتباع کے لئے لازم ہے۔ پس فہم اسرار تو اتباع کا خاصہ غیر لازمہ ہے اور رضائے حق اتباع کا خاصہ لازمہ ہے۔ آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے حضرات انبیاء علیہم السلام کے اتباع میں وہی تفاوت استعداد کی اکملیت وکاملیت کا بیان کرتے ہیں یعنی) جو مہریں اور انبیاء علیہم السلام (بے کھلی) چھوڑ گئے تھے ان کو دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم (کے اتباع) سے کارکنان قضا وقدر نے اٹھا دیا (یعنی بہت سے حجابات ان حضرات کے اتباع سے بھی رفع ہوئے جس سے ان کے تابعین کو استعداد کامل حاصل ہوئی اور علوم کاملہ عطا ہوئے لیکن بعضے حجابات رہ بھی گئے تھے وہ حضور کے اتباع سے مرتفع ہوئے جس سے آپ کے تابعین کو استعداد اکمل حاصل ہوئی اور علوم بھی اکمل عطا ہوئے۔ كما وقع اليه الاشارة في حديث علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وانه وان لم ينقل لفظاً لكنه صحيح معنى كما حققه في المقاصد الحسنة و في حديث فضل هذه الامة قال الله تعالىٰ اعطيهم من علمي كذافي المشكوة پس تفاوت ناقص وکامل کا نہیں ہے بلکہ کامل واکمل کا اور) جو قفل بے کھلے رہ گئے تھے وہ صاحب انا فتحنا کے دست مبارک سے کھلے (چونکہ انا فتحنا حضور پر نازل ہوئی اس لئے آپ کو صاحب انا فتحنا کہہ دیا اور خاص اس مادہ میں یہ بھی اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو آپ کو فتح دینے کی خبر دی ہے یہ فتح عام ہے فتح ظاہری فتح بلاد کو اور فتح باطنی فتح قلوب کو جیسا ایک حدیث میں ہے يفتح الله به اعينا عمياً واذاناً صما و قلوباً غلفا او نحوه اور فاتح آپ کا لقب بھی آیا ہے۔ پس آپ شفیع ہیں اس عالم میں بھی اور اس عالم میں بھی۔ اس عالم میں تو دین کے باب میں (کہ دین اکمل کی طرف ہماری رہبری کی) اور اس جگہ جنت کے باب میں (کہ جنت کی طرف ہماری رہنمائی فرمائی پس) یہ عالم (بزبان حال آپ سے کہتا ہے کہ آپ ان لوگوں کو (دین کا) راستہ دکھلایئے اور وہ عالم کہہ رہا ہے کہ آپ ان کو جمال محبوب جو مشابہ ماہ (تمام) کے ہے دکھلایئے (اس تشبیہ میں اشارہ ہے اس حدیث کی طرف سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر اور دین اسلام اور نعمائے دار السلام دونوں کو ثمرۂ شفاعت اس لئے کہا کہ وہاں تو شفاعت ظاہر ہی ہے گو کسی کے لئے مغفرت کی اور کسی کے لئے رفع درجات کی اور یہاں بھی آپ دعا ہدایت وثبات کی برابر فرماتے رہتے تھے۔ اس دعا کی برکت سے احکام دین بھی زیادہ کامل البرکت نازل ہوتے تھے اور ثبات بھی میسر ہوتا تھا اور چونکہ یہ سب اقسام ہیں فتح باطنی کے کہ دین کامل سے حجابات جہل وظلمت مرتفع ہوئے اور دخول جنت سے حجابات بعد مرتفع ہوئے اس لئے یہ شعر ماقبل کے مناسب اور اس پر مرتب ہو گیا آگے ترقی ہے کہ آپ کی شفاعت اپنے متبعین کے لئے تو کیوں نہ ہوتی مخالفین کے لئے بھی آپ کو اس سے دریغ نہ تھا چنانچہ) آپ کا شیوہ علانیہ اور خفیہ یہ تھا کہ آپ دعا کرتے تھے کہ میری قوم کو ہدایت فرما دیجئے وہ لوگ جانتے نہیں (اور ہدایت مستلزم ہے فتح اقفال) پس مخالفین کے لئے بھی فتح اقفال ورفع ختم وحصول استعداد کی دعا فرماتے تھے آگے تفریع ہے شفیع دو جہان ہونے پر کہ) آپ کے دم یعنی سخن سے (مراد زبان ہے کہ آلہ ہے دعا کا) دونوں دروازے (مراد دونوں عالم ہیں) مفتوح ہو گئے (جیسا اوپر بیان ہوا اور) دونوں عالم میں آپ کی دعا مقبول ہے (اس سے یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ کوئی دعا آپ کی غیر مستجاب نہیں خود حدیثوں میں امت کے بارہ میں

نااتفاقی نہ ہونے کی دعا کا مستجاب ہونا وارد ہے۔ معنی یہ ہیں کہ جس کو جو ملا ہے آپ کی دعا کی برکت ہے اور جس کا ملنا ہی قرین حکمت نہ تھا اس کا ذکر نہیں۔ پس دعوت اور استجاب "قضیہ غیر مسورہ بحکم جزئیہ ہے")

فائدہ:۔ شعر اول یعنی

تاز راہ خاتم پیغمبران بو کہ بر خیزد ز لب ختم گراں

میں آپ کا لقب خاتم لانا رفع ختم گران کی مناسبت سے نہ سمجھا جاوے کہ ظاہرا تو وہ ختم کے مناسب ہے نہ کہ رفع ختم کے بلکہ اس حیثیت سے تو آپ کا لقب فاتح ہے چنانچہ اس کے بعد از کف انا فتحنا میں اور اس کے بعد باز گشتہ الخ میں اس طرف اشارہ بھی ہے بلکہ لقب خاتم لانے سے مقصود آپ کی اکملیت کا بیان کرنا ہے۔ فضائل میں کہ ان میں سے فاتحیت مذکورہ بھی ہے یعنی چونکہ آپ جمیع کمالات میں ایسے اکمل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو خاتم کمالات بنا دیا۔ اس لئے فاتحیت میں بھی اکمل ہیں کہ آپ سبب ہو گئے رفع ختوم کے پس اس بنا پر فاتح ہونے میں بھی خاتم ہیں چنانچہ آگے اس معنی کی تصریح ہے اس شعر میں"

در کشاد ختمہا تو خاتمی

والحمد للہ علیٰ ما الھمنی ھذا المقام

بہر او خاتم شدست او کہ بجود	مثل او نے بود و نے خواہند بود
آپ خاتم اسی لئے ہوئے ہیں کہ فیض رسانی میں	نہ کوئی آپ کا مثل ہوا اور نہ آئندہ آپ کے مثل ہوں گے
چونکہ در صنعت برد استاد دست	نے تو گوئی ختم صنعت بر تو است
جب کسی صنعت میں کوئی استاد سب سے فائق ہو جاتا ہے	تو کیا تم اس وقت یوں کہا نہیں کرتے کہ تم پر صنعت کا خاتمہ ہو گیا
در کشاد ختمہا تو خاتمی	در جہان روح بخشاں خاتمی
آپ ان ختوم کے فاتح ہونے میں بھی خاتم ہیں	روح عطا کرنے والوں کے عالم میں آپ خاتم ہیں
ہست اشارات محمدؐ المراد	کل کشاد اندر کشاد اندر کشاد
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارات	کل کے کل فتوح در فتوح در فتوح ہیں

(اوپر آپ کے رافع الختوم و کاشف المکتوم کی صفت میں افضل و اکمل ہونے کے سلسلہ میں آپ کے فضائل مختصر شفاعت مطلقہ وغیرہ کہ مستلزم ہیں فائق علی جمیع الانبیاء ہونے کو ذکر کئے تھے۔ اب بھی اسی مضمون کی تاکید ایک خاص طرز سے ہے کہ اس پر استدلال کیا گیا ہے۔ آپ کے خاتم ہونے سے جس کی طرف اوپر شعر تاز راہ خاتم پیغمبران الخ میں اشارہ کیا گیا تھا جیسا کہ اوپر ختم (فائدہ) میں احقر نے کسی قدر تقریر بھی کی ہے پس وہاں جو اشارۃً مذکور تھا یہاں صراحۃً ہے یعنی) آپ خاتم اسی لئے ہوئے ہیں کہ فیض رسانی میں نہ کوئی آپ کا مثل ہوا اور نہ آئندہ آپ کے مثل ہوں گے (یعنی آپ کا لقب خاتم بوجہ ختم زمانی کے تو ہے ہی لیکن اس میں منحصر نہیں بلکہ اس وجہ سے بھی ہے کہ آپ پر کمالات ختم ہوئے ہیں چنانچہ) جب کسی صنعت میں کوئی استاد سب سے فائق ہو جاتا ہے تو کیا تم اس وقت یوں کہا نہیں کرتے کہ تم پر صنعت

کا خاتمہ ہو گیا۔ (اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لقب خاتم اس وجہ سے بھی ہوا کہ آپ پر تمام کمالات نبوت ختم ہو گئے جن میں سے ایک کمال فاتحیت للختوم بھی ہے تو) آپ ان ختوم کے فاتح ہونے میں بھی خاتم ہیں (اور) روح عطا کرنے والوں کے عالم میں آپ خاتم ہیں (روح سے مراد حیات قلب کہ علوم واحوال سے مسبب ہے اور روح بخشوں سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام کہ مفیضان علوم وحیات بخشندگان قلوب ہیں یعنی طبقہ انبیاء علیہم السلام میں آپ افضل الواہبین ہیں جیسے حاتم مالداروں میں افضل الاسخیا تھا اور آپ کی تصریحات تو کیوں نہ فاتح العلوم ہوتیں) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے (تو) اشارات (بھی) کل کے کل فتوح در فتوح در فتوح ہیں (کہ ان سے علوم کا کشف وفتح ہوتا ہے یا تو اشارات کی تخصیص ذکری اس لئے ہے کہ غیر اشارہ پر دلالت بالاولی ہو اور یا اشارہ اس طرف بھی ہو سکتا ہے کہ جن اسرار غامضہ کا اس مقام پر ذکر ہے جیسا اوپر کے شعر میں مذکور تھا "سر دیگر ہست کو گوش دگر" الخ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں اشارۃً پائے جاتے ہیں جیسا کہ احقر کی تقریر سے جو اس شعر کی شرح میں لکھی ہے ظاہر ہوگا ورنہ جو مضامین صراحۃً ارشاد ہیں وہ سب تشریع عام ہے اور اس کی تبلیغ سب کی طرف واجب ہے اس کی نسبت کو گوش دگر کہنا کب صحیح ہے۔

فائدہ: اس کلام میں تصریح ہے کہ کل صوفیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت کے ہر مرتبہ میں خاتم اعتقاد رکھتے ہیں۔ خواہ وہ تشریع ہو یا غیر تشریع اور حضرت شیخ اکبرؒ کی طرف جو نبوت عامہ غیر تشریعیہ کا عدم انقطاع منسوب ہے تو وہ شیخ کی ایک اصطلاح ہے مراد اس سے ولایت کا ایک مرتبہ ہے جس میں ولی محدث وملہم من اللہ ہوتا ہے۔ کما اثبت الوحی بالمعنی الخاص للنحل فی القران کذافی الحواشی من بحر العلوم وان اشتہیت التفصیل فطالعہ اور مولانا نے جو خاتم کی تفسیر کی ہے یہی تفسیر بعینہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب قدس اللہ سرہ نے فرمائی تھی جس پر لفظ پرستوں نے بے حد اور بے جا شغب کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ حقیقت شناسی عطا فرماوے اور احقر نے شعر "بہر او خاتم شدست الخ" کی شرح میں جو یہ عبارت بڑھا دی ہے۔ بوجہ ختم زمانی کے تو ہے ہی الخ اس سے یہ شبہ جاتا رہا کہ اس تفسیر پر ختم زمانی کا ظاہراً انکار لازم آتا ہے۔ خوب سمجھ لیا جاوے۔ اور ایک نسخہ میں مصرعہ اخیرہ میں بجائے کشاد بکاف تازی کے گشاد بکاف عجمی ہے بمعنی خوش وخوشی ور ہا کردن تیز از شست ومعنی فتح اینجا بمعنی اخیر ست ۱۲ ادلی محمد

صد ہزاراں آفریں بر جان او	بر قدوم و دور فرزندان او
آپ کی روح مطہر پر ہزاروں ثنا نازل ہوں	آپ کے فرزند کی تشریف آوری اور گشت فرمائی پر بھی
آں خلیفہ زادگان مقبلش	زادہ اند از عنصر جان و دلش
آپ کے وہ باقبال شہزادے	جو آپ کے روح وقلب کے عنصر سے پیدا ہوئے ہیں
گرز بغداد و ہری یا از رے اند	بے مزاج آب وگل نسل وے اند
اگر وہ بغداد و ہرات کے ہوں یا رے کے ہوں	بدوں ترکیب آب و گل کے آپ کی نسل ہیں
شاخ گل ہر جا کہ روید ہم گل ست	خم مل ہر جا کہ جوشد ہم مل ست
شاخ گل جہاں بھی پیدا ہو وہ شاخ گل ہی ہے	خم شراب جہاں بھی جوش میں آجاوے وہ شراب ہی ہے

گرز مغرب برزند خورشید سر	عین خورشیدست نے چیزے دگر
اگر مغرب سے آفتاب نکل آوے	تب بھی وہ خورشید ہی ہے اور چیز نہیں ہے
عیب چیناں را ازیں دم کور دار	ہم بستاری خود اے کردگار
اے کردگار عیب چینوں کو اپنی	ستاری کے ساتھ اس فن سے کور رکھ
گفت حق چشم خفاش بد سگال	بستہ ام من ز آفتاب بے مثال
حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں نے خفاش بدسگال کی آنکھیں	آفتاب بے مثال سے بند کر رکھی ہیں
از نظر ہائے خفاش کم و کاست	انجم وآں شمس نیز اندر خفاست
خفاش جلائے کم و کاست کی نظروں سے	انجم بھی اور شمس بھی سب خفا میں ہیں

(اوپر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فاتح ہونے کا مع دیگر فضائل مختصرہ ذکر تھا اور اسی کے ساتھ ان لوگوں کا بھی ذکر تھا جن کی استعدادیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض سے کامل ہوگئیں۔ اب آپ پر مع ان کے درود و دعا اور ان حضرات کا آپ سے استفادہ باطنی کے رو سے تعلق بنوۃ و ولدیت اور ان کے فضائل ذکر فرماتے ہیں کہ) آپ کی روح مطہر پر ہزاروں ثنا نازل ہوں (اور) آپ کے فرزندوں کی تشریف آوری اور گشت فرمائی پر بھی (ان دو حالتوں کی تخصیص اس لئے کی کہ حکام کا افادہ رعایا کو ان ہی پر موقوف ہے کہ آویں بھی اور پھریں بھی اور ٹھہریں بھی اور فرزندوں میں تخصیص نسبی فرزندوں کی نہیں بلکہ مراد اس سے معنوی فرزند ہیں خواہ اس میں نسبی فرزندی بھی ہو یا نہ ہو یعنی) آپ کے وہ باقبال شہزادے جو آپ کے روح وقلب کے عنصر سے پیدا ہوئے ہیں (یعنی باطنی جوہر سے مستفید ہیں) اگر وہ بغداد و ہرات کے ہوں یا رے کے ہوں (مگر) بدوں ترکیب آب وگل کے آپ کی نسل ہیں (یعنی ان عناصر معروفہ ونسل ظاہری کے اعتبار سے خواہ آپ کی اولاد نہ ہوں آگے اس کی مثال ہے کہ) شاخ گل جہاں بھی پیدا ہو (یعنی خواہ باغ میں یا غیر باغ میں) وہ شاخ گل ہی ہے (اسی طرح) خم شراب جہاں بھی جوش میں آ جاوے (یعنی خواہ شراب خانہ میں یا غیر شراب خانہ میں) وہ شراب ہی ہے (پس جس طرح یہاں معدن متعارف میں ہونا شرط تحقق حقیقت نہیں اسی طرح گو معدن متعارف اولاد کا صلب والد ہے لیکن اگر حقیقت فرزندی کی پائی جاوے کہ انتساب روحی ہے تو اس معدن ظاہری میں نہ ہونا مخل فرزندی نہیں آگے تیسری مثال ہے کہ) اگر مغرب سے آفتاب نکل آوے (جیسا قرب ساعت میں اس کا وقوع بھی ہوگا) تب بھی وہ خورشید ہی ہے اور چیز نہیں ہے (حالانکہ مطلع متعارف اس کا مشرق ہی ہے اسی طرح مطلع متعارف اولاد کا صلب ورحم حسی ہے لیکن مطلع غیر متعارف میں سے طلوع ہونے پر بھی جبکہ حقیقت متبدل نہ ہو وہ اولاد ہی ہے اور حقیقت ہے انتساب روحی وہ نسل ظاہری نہ ہونے سے نہیں بدلی۔ پس وہ فرزند فرزند ہی ہے یہ اشارہ ہے حدیث مشہور ال محمد کل تقی کی طرف اور وہ فی الجامع الصغیر عن الطیالسی و فی کنوزالحقائق عن الطبرانی اور لفظاً اگرچہ یہ ضعیف ہو لیکن معنیً یہ قرآن مجید سے ثابت ہے قال تعالیٰ

النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسھم وازواجہ امھاتھم اور ظاہر ہے کہ ازواج کی امومیت خود فرع ہے۔ آپ کی ابوۃ کی کیونکہ اول علاقہ آپ سے ہوا اور بعض قرأت شاذہ میں اس کے بعد وھو اب لھم بھی وارد ہے اور مقصود اس سے بنوۃ نسبیہ کی فضیلت کا انکار یا اہل بیت وغیرہ اہل بیت کے تسویہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ بنوۃ روحانیہ بھی فضیلت کی چیز ہے۔ گو بنوۃ نسبیہ نہ ہو باقی جو جامع دونوں کا ہو وہ ایک وصف والے سے افضل ہے اور جہاں ایک ایک وصف ہو وہاں زیادہ قابل نظر وصف روحانی ہے آگے ایسے معنوی فرزندوں کے حساد و منکرین کی مذمت فرماتے ہیں جس کو بعنوان بددعا شروع کرتے ہیں کہ) اے کردگار عیب چینوں کو (جو ان حضرات میں عیب چینی کرتے ہیں) اپنی ستاری کے ساتھ اس تخن (مذکور سے منتفع ہونے) سے کور رکھ (یہاں یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ گمراہوں کے لئے تو بصیرت کی دعا کرنا چاہئے نہ کہ اور عمی کی بددعا۔ بات یہ ہے کہ یہ معلوم ہے کہ بعضوں کے لئے تکوینا یہی مقدر ہے کہ وہ اس تحقیق سے منتفع نہ ہوں گے اور اتقیا کی متابعت سے استنکاف اور ان پر حسد کریں گے اور جن کے لئے تکوینا مقدر ہو چکا ہے ان کو کبھی بصیرت حاصل نہ ہوگی۔ چنانچہ شعر آئندہ میں حق تعالیٰ کی اس عادت کے وقوع کی خود قرآن کے مضمون سے تصریح ہے۔ "گفت حق الخ فانتظر شرحہ۔ پس ایسوں کے لئے بددعا کرنا عین موافقت ہے ارادۂ حق کی بدوں مخالفت کسی امر تشریعی کے پس اس میں کوئی محذور نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بعد انکشاف اس تقدیر کے بددعا کی تھی۔ ربنا اطمس علیٰ اموالھم واشدد علیٰ قلوبھم فلا یؤمنوا حتیٰ یروا العذاب الالیم اور یہ قید کہ بدوں مخالفت امر تشریعی کے" اس لئے لگائی کہ اگر کسی کو خود یا کسی دلیل صحیح سے مکشوف و معلوم ہو جاوے کہ میرے لئے فلاں معصیت مقدر ہے تو اس کے صدور کو موافقت ارادۂ حق کی بناء پر جائز نہ کہا جاوے گا کہ اس میں مخالفت ہے امر تشریعی و رضائے حق کی گو صدور ضرور ہو کر رہے گا مگر اس کو یوں نہ کہیں گے کہ اس میں کوئی محذور نہیں اور مقصود زیادہ صیغہ بددعا سے بھی ان منکرین کی مذمت کا ظاہر کرنا ہے کہ وہ اس تحقیق سے منتفع نہ ہوں گے۔ کما قال تعالیٰ فی تخصیص الانتفاع . قد جآء کم من اللہ نور و کتاب مبین یھدی بہ اللہ من اتبع رضوانہ سبل السلام الآیۃ وقال تعالیٰ قل ھو للذین امنوا ھدیً و شفاء والذین لایؤمنون فی اذانھم و قر وھو علیھم عمیٰ الآیۃ اور ستاری سے اس کو مسبب بنانا ستاری کے معنی مشہور کی بنا پر درست نہیں ہو سکتا۔ بعض محشین نے اس کا قصد کر کے بہت تکلف کیا کہ کلام میں تعقید ہوگئی بلکہ ستاری کو عام لے لیا خواہ عیب پوشی ہو یا حقیقت پوشی کما قال تعالیٰ و اذاقرأت القران جعلنا بینک و بین الذین لایؤمنون بالآخرۃ حجاباً مستوراً و جعلنا علیٰ قلوبھم اکنۃ ان یفقھوہ و فی اذانھم و قراً اس میں حق تعالیٰ نے حقیقت پوشی کو جعل حجاب ساتر و مایرادفہ سے کہ حاصل اس کا ستاری ہے تعبیر فرمایا پس کلام بے تکلف درست ہوگیا فتدبر و تشکر آگے بتلاتے ہیں کہ ہم نے جو دعا کی ہے حق تعالیٰ کی یہی عادت ہے چنانچہ) حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں نے خفاش بدسگال (یعنی کفار) کی (باطنی) آنکھیں آفتاب بے مثال (یعنی ذات پاک محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کے کمالات کے ادراک) سے بند کر رکھی ہیں۔ (وھو قولہ تعالیٰ وتراھم ینظرون الیک وھم لایبصرون وقال تعالیٰ اولٓئک الذین لعنھم اللہ فاصمھم و اعمیٰ

ابصارھم الایۃ پس جب کمالات محمدیہ باوجود اس قدر وضوح مع شان الجمال کے بھی بعض کو مدرک نہیں ہوتے تو کمالات اولیاء اور ان کی فضیلت نسبت روحانیہ حضور کے ساتھ اگر ان کو مدرک نہ ہوں تو کیا بعید ہے غرض) خفاش جتلائے کم دکاست (یعنی کم بینی وکورچشمی) کی نظروں سے انجم بھی (یعنی اولیاء) اور شمس بھی (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم) سب خفاء میں ہیں اور شعر ہذا کی تمہید وتقریر ربط میں جو احقر نے قید مع شان الجمال کی بڑھائی اس سے ایک شبہ دفع ہو گیا کہ عدم ادراک کمالات نبوت کا استلزام عدم ادراک کمالات ولایت کو مسلم نہیں چنانچہ خفاش شمس کو ادراک نہیں کرتا مگر انجم کو کرتا ہے جواب ظاہر ہے کہ خفاش میں جو مانع ادراک ہے حدت اور تیزی ہے وہ شمس معنوی میں مرتفع ہے اور وضوح زیادہ ہے تو اس کا مقتضا زیادہ ادراک تھا۔اب استلزام ظاہر ہے فافہم

فائدہ:۔ان مقبولین کی مدح میں گویا پھر عود ہے اسی مضمون ترغیب اتباع اہل کمال کی طرف جو بہت دور سے برابر چلا آرہا ہے۔ چنانچہ اشعار ''آں ملائک تا جان نشد الخ کی شرح کے اخیر میں بھی اس پر متنبہ کیا گیا ہے فالکلام متسق کلہ

ننگو ہیدن ناموسہائے بوسیدہ را کہ مانع ذوق ایمان و دلیل ضعف صدق اندو راہزن صد ہزار ابلہ چنانکہ راہزن آں مخنث شدہ بودند گوسفنداں ونمی یارست گذشتن و پرسیدن مخنث از چوپاں کہ ایں گوسفندان تو عجب مرا می گزند گفت اگر مردی و در تو رگ مردی ہست ہمہ فدئ تو اند و اگر مخنثی ہر یکے ترا اژدرہاست مخنثے دیگر ہست کہ در حالے کہ گوسفنداں دید بازگشت واز پرسیدن ترسید کہا گر من پرسم گوسفنداں اندر من افتند و مرا بگزند

پرانی عزتوں کی برائی جو ایمان کے ذوق سے مانع ہیں اور سچائی کے ضعف کی دلیل ہیں اور لاکھوں بیوقوفوں کے لئے راہزن ہیں جیسا کہ اس ہیجڑے کے لئے بکریاں ہو گئی تھیں اور وہ گزر نہ سکا اور ہیجڑے نے گذریئے سے پوچھا کہ تعجب ہے یہ تیری بکریاں مجھے کاٹتی ہیں۔اس نے کہا کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں مردانگی کی رگ ہے تو یہ سب تجھ پر قربان ہیں اور اگر تو ہیجڑا ہے تو ہر ایک تیرے لئے اژدھا ہے ایک دوسرا ہیجڑا ہے کہ جیسے ہی اس نے بکریاں دیکھیں تو واپس ہو گیا اور دریافت کرنے سے ڈرا کہ اگر میں دریافت کروں گا تو بکریاں مجھ پر حملہ کر دیں گی اور مجھے کاٹ لیں گی

مناسبت اس سرخی کی ما قبل سے یہ ہے کہ اوپر مذمت اور مضرت مذکور تھی اہل اللہ سے انکار وحسد رکھنے والوں کی یہاں علت اس انکار کی بتلاتے ہیں کہ کبر نفس ہے جس سے عار اتباع سے پیدا ہوتی ہے۔اسی کبر کو ناموس سے تعبیر کرتے ہیں اور بوسیدہ بمعنی کہنہ وضعیف اس لئے کہا کہ محض ایک خیالی چیز ہے چنانچہ جاہ کو کمال وہمی کہا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی قوت نہیں ہوتی کہ بنیاد ہی اس کی ضعیف ہے اور اس کا مانع ذوق ایمان وعلامت ذوق صدق اور رہزن حمقاء نفس پرست ہونا ظاہر ہے اور بعض نسخوں میں بجائے بوسیدہ کے پوشیدہ بشین معجمہ ہے۔بمعنی مخفی۔سو بوجہ صفت نفس ہونے کے مخفی ہونا اس کا ظاہر ہے اور بعض نسخوں میں اس تاثر میں من الخیال الضعیف کی ایک مثال لکھی ہے

جس کی عبارت بوجہ طول کے نقل نہیں کی حاصل اس کا یہ ہے کہ دو مخنث چلے جاتے تھے راہ میں کچھ بکریاں ملیں ایک نے چوپان سے پوچھا کہ یہ بکریاں مجھ کو کاٹیں گی تو نہیں؟ اس نے کہا اگر تو مرد ہے تو سب تیرے لئے فدیہ اور مذبوح ہونے کے قابل ہیں اور اگر تو مخنث ہے تو سب تیرے لئے اژدہا ہیں اور دوسرے مخنث نے بکریاں دیکھتے ہی راہ گریز اختیار کی اور پوچھا بھی نہیں کبھی پوچھنے سے کاٹنے لگیں۔ پس جس طرح یہ بزدل گوسفند سے باوجود اس کے ضعف کے متاثر ہوئے اسی طرح کم ہمت ضعیف القلب جادو ناموس سے باوجود اس میں قوت نہ ہونے کے متاثر ہوتا ہے۔

اے ضیاء الحق حسام الدین بیا	اے صقال روح و سلطان ہدیٰ
اے ضیاء الحق حسام الدین آیئے	اے صیقل کنندۂ روح اور اے سلطان ہدایت
مثنوی را مسرح مشروح دہ	صورت امثال او را روح دہ
مثنوی کو میدان کشادہ دیجئے	اس کی صورت حکایات کو روح دیجئے
تا حروفش جملہ عقل و جاں شوند	سوی خلدستان جاں پراں شوند
تاکہ اس کے الفاظ سراسر عقل و جان ہو جاویں	خلدستان جان کی طرف پران ہو جاویں
ہم بسعی تو ز ارواح آمدند	سوی دام حرف مستحقن شدند
آپ ہی کی سعی سے عالم معانی سے آئے ہیں	دام الفاظ کی طرف مقید ہو گئے ہیں
باد عمرت در جہاں ہمچوں خضرؑ	جاں فزا و دستگیر و مستمر
خدا کرے آپ کی عمر دنیا میں خضر علیہ السلام کے مثل ہو	روح افزا بھی اور دستگیر اور دائم بھی
چوں خضرؑ والیاسؑ مانی در جہاں	تا زمیں گردد ز لطفت آسماں
آپ خضر اور الیاس علیہما السلام کی طرح دنیا میں رہیں	تاکہ زمین آپ کے فیض سے مثل آسمان کے ہو جاوے
گفتمے از لطف تو جزوے ز صد	گر نبودے طمطراق چشم بد
میں تو آپ کے الطاف میں سے سو حصہ سے ایک حصہ کہتا	اگر نظر بد کا زور شور نہ ہوتا
لیک از چشم بد زہر آب دم	زخم ہائے روح فرسا خوردہ ام
لیکن نظر بد سے جس کا دم یعنی اثر مثل زہر آب کے ہے	میں بہت سی روح فرسا کلفتیں اٹھا چکا ہوں
جز برمز ذکر حال دیگراں	شرح حالت میں نیارم در بیاں
بجز رمز یعنی ذکر حال دوسرے بزرگوں کے	آپ کے شرح حال کو میں بیان میں نہیں لاتا
ایں بہانہ ہم ز دستان دلے ست	کہ ازو پاہای دل اندر گلے ست
یہ بہانہ ایسے ہی دل کی شرارت سے ہے	کہ اس سے میرا پاؤں گل میں پھنسا ہوا ہے

صد دل و جان عاشق صانع شده	چشم بد یا گوش بد مانع شده
صدہا دل و جان صانع کے عاشق ہوئے ہیں	چشم بد یا گوش بد مانع ہو گیا

فائدہ:۔ ان اشعار میں بھی مثل سرخی کے مذمت ومضرت ہے۔ ننگ وناموس بے جا کی جو سبب ہے انکار وحسد اہل اللہ کا جو کہ اوپر کے اشعار میں مذکور تھا اور یہ مضمون اصل میں اس شعر سے شروع ہوا ہے "صدق دل وجان عاشق صانع شدہ۔ چشم بدیا گوش بد مانع شدہ" اور دور تک چلا گیا ہے اور اس کے قبل کے اشعار بطور توطیہ وتمہید کے ہیں کیونکہ اس شعر میں اس ناموس کی دو مضرتیں مذکور ہیں ایک تو یہ کہ صاحب ناموس کو مانع ہوتی ہے قبول حق سے اور اسی کی تائید کی ہے۔ شعر مذکور کے مابعد کے اشعار سے "خود یکے بو طالب الخ اور یہی مضرت ماقبل سرخی میں بھی مذکور تھی" از نظرہائے خفاش الخ اور دوسری مضرت یہ کہ ناموس مخاطب کی متکلم بالحقائق کو مانع ہوتی ہے بعض حقائق کے اظہار سے جن کا اظہار واجب نہیں مگر نافع ہوتا وہ متکلم اس خیال سے رک گیا کہ شاید کہ یہ مخاطب بوجہ ناموس کے انکار کر کے زیادہ متضرر ہو مثلاً مطلق کاملین مقبولین یا معین نبی کی فضیلت اور ترغیب اتباع تو ضروری مضمون تھا اس سے تو متکلم نہیں رکتا اور کسی خاص مقبول ولی کی فضیلت اور ترغیب اتباع کا بیان کرنا واجب نہیں مگر نافع ہونا ظاہر ہے کہ طالب حق کو بالکل سہولت ہو سکتی ہے۔ لیکن بعض اوقات متکلم اس لئے اس سے باز رہتا ہے کہ تعیین میں عار زیادہ ہوگی اور حسد سے انکار کرے گا اور زیادہ وبال وضرر میں مبتلا ہوگا پس دوسری مضرت ناموس کی یہ ہوئی اور سرخی کے بعد سے شعر مذکور "صد دل وجان الخ کے قبل تک اس مضرت کا ذکر ہے اس عنوان سے کہ اول مولانا ضیاء الحق کی مجملاً کچھ مدح فرمائی اور اس کے بعد اس مدح کی تفصیل سے عذر فرمایا اور وجہ عذر یہی بیان کی کہ حساد مخالفت کریں گے جس سے ان کو نقصان پہنچنے کے علاوہ مجھ کو بھی اذیت ہوگی اس لئے میں اس سے باز رہتا ہوں غرض دوسری مضرت یہ ہوئی پھر اس دوسری مضرت اور پہلی مضرت مذکور فی ماقبل کے مجموعہ پر اس شعر کے مصرعہ ثانیہ کے مضمون کو متفرع فرمادیں گے چشم بدیا گوش بد مانع شدہ یعنی مضرت اولیٰ تو بوجہ چشم بد کے ہے کہ چشم انکار سے دیکھا اس لئے حقیقت باوجود ظاہر کئے جانے کے مختفی ہوگئی۔ اور مضرت ثانیہ بوجہ گوش بد کے ہوئی کہ بعض خاص حقیقت اس کے خوف سے ظاہر ہی نہیں کی گئی کہ توجہ سے نہ سنے گا تو کان ہی میں نہ پہنچاؤ۔ مگر تعیین سے باز رہ کر مولانا حقیقت ضرور یہ سے باز نہیں رہے۔ یعنی مطلقاً کاملین کے فضائل ومدائح کا بیان کرنا اور یہی معنی ہیں اس شعر کے "جز بر مز ذکر حال دیگراں الخ اور اس کے ضمن میں مثنوی کے کچھ فوائد کی طرف بھی اشارہ فرمادیا بوجہ اس کے کہ وہ مشتمل ہے ان مضامین نافعہ پر اور اس حیثیت خاصہ یعنی ذکر منافع مثنوی سے یہ خاص چند اشعار گویا عود ہے بالکل اول دفتر ہذا کے اشعار کی طرف "اے حیات دل الیٰ قولہ شش جہت را نوردہ الخ اور ان اشعار سے پچاس ساٹھ شعر بعد ابھی مثنوی کے نافع ہونے کا مضمون تھا اس سے بھی ارتباط ہوگیا۔ خوب سمجھ لو اور اس تقریر سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ اصل مقصود مقام کا ناموس کا مانع ہونا ہے قبول حق سے اور اس کا مانع ہونا اسماع بعض حق غیر واجب سے صرف تبعاً بیان کر دیا گیا ہے اصل مقصود نہیں اور یہی اصل مقصود سرخی کے قبل بھی تھا اور سرخی میں بھی اور اس مضمون تبعی یعنی مانعیت عن الاسماع المذکور کے بعد بھی پھر اسی کا سلسلہ چلا جاوے گا دور تک اور مناجات آئندہ اور حکایت غلام ہندویہ سب اسی سے مرتبط ہیں فانتظرہ اور یہاں یہ شبہ نہ ہو کہ شروع دفتر ہذا کے ان اشعار میں "لیک دعوت وارد است الیٰ

آخر یا کہا ہے کہ کسی کا انکار مانع بیان نہیں ہونا چاہئے اور یہاں اس کو مانع فرمایا جواب یہ ہے کہ عدم مانعیت باعتبار مضامین ضروریہ کے ہے اور مانعیت باعتبار مضامین مستحسنہ کے۔ اب اشعار کو حل کیا جاتا ہے۔ بتوفیقہ تعالیٰ۔

حل اشعار:۔ اے ضیاء الحق حسام الدین آیئے (یعنی ادھر متوجہ ہو جایئے) اے صیقل کنندۂ روح اور اے سلطان ہدایت (صقال مصدر ہے مبالغۃً اطلاق فرمادیا آگے بیان کی غرض فرماتے ہیں کہ) مثنوی کو میدان کشادہ دیجئے (یعنی آپ اگر اس طرف توجہ کریں گے کہ مضامین مفیدہ بذریعہ تالیف مثنوی طالبین کے لئے سبب افادہ ہوں تو مثنوی کا سلسلہ ممتد ہو جاوے گا اور) اس (مثنوی) کی صورت حکایات کو روح دید یجئے (امثال جمع مثل بتحتین داستان یعنی مثنوی کی حکایات میں جان ڈال دیجئے چنانچہ حکایات سے فوائد وحقائق مستنبط کئے گئے ہیں۔ مطلب یہ کہ آپ کی توجہ سے مثنوی کی حکایات پر اسرار ہو جاویں گی۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ اس کے الفاظ غیر مقصودہ کو روح دیجئے) تا کہ اس کے الفاظ سراسر عقل وجان (یعنی علوم واسرار سے پر) ہو جاویں (اور) خلدستان جان کی طرف پران ہو جاویں (کیونکہ جان کا جان کی طرف صعود ضروری ہے مراد خلدستان جان سے عالم نزول فیوض۔ مطلب یہ کہ پھر وہ معانی واسرار مع اپنے محل کے کہ قلوب ہیں عالم غیب کی طرف صعود کریں اور مقصود قلوب کا اس عالم کی طرف متوجہ ہونا ہے اور اسی غایت کا طلب کرنا ہے توجہ حسام الدین الی اظہار الاسرار سے یعنی جب آپ توجہ کریں گے تو میرے قلب پر اسرار نازل ہو کر مثنوی سے ظاہر ہوں گے پھر سامعین کے قلوب میں پہنچ کر قلوب کو عالم غیب کی طرف متوجہ کریں گے اور یہی افادہ غرض اصلی ہے درخواست مذکورہ سے اور اب تک جتنے مضامین اس کے ظاہر ہوئے وہ) آپ ہی کی سعی سے عالم معانی سے آئے ہیں (اور) دام الفاظ کی طرف (آکر) مقید ہو گئے ہیں (من الحقن بمعنی الحبس جب آپ ایسے واسطہ فیض ہیں تو) خدا کرے آپ کی عمر دنیا میں خضر علیہ السلام کے مثل ہو روح افزا (یعنی فیض بخش) بھی اور دستگیر اور دائم بھی آپ خضر اور الیاس علیہما السلام کی طرح دین میں (باقی) رہیں تاکہ زمین آپ کے فیض سے مثل آسمان کے (منور) ہو جاوے میں تو آپ کے الطاف (فیوض) میں سے سو حصہ سے ایک حصہ (یعنی کثیر میں سے کوئی قلیل معتدبہ حصہ) کہتا اگر نظر بد (مخالفین) کا زور وشور نہ ہوتا (یا تو اس طرح کہ معلوم ہے کہ فلاں فلاں لوگ آپ کے مخالف ہیں اور یا اس امر کی شہرت مراد ہے کہ اہل کمال کے مخالف ضرور ہوا کرتے ہیں **کما قال اللہ تعالیٰ و کذالک جعلنا لکل نبی عدوا الآیۃ** غرض اگر حساد کا خوف نہ ہوتا تو آپ کے کمالات بیان کرتا) لیکن نظر بد سے جس کا دم یعنی اثر مثل زہر آب کے ہے (اس کے قبل) میں بہت سی روح فرسا کلفتیں اٹھا چکا ہوں (اس لئے اب زیادہ کلفت اٹھانا جس کا سبب آپ کے فضائل کی تفصیل ہو جاوے گی نہیں چاہتا۔ البتہ عام طور سے کاملین کے فضائل اور ترغیب اتباع کا بیان کروں گا کہ اس سے کوئی امر مانع نہیں۔ اس میں آپ کی فضیلت ومتابعت بھی مفہوم ہو جاوے گی پس) بجز رمز یعنی ذکر حال دوسرے بزرگوں کے آپ کے شرح حال کو (صاف صاف **کما یدل علیہ لفظ الشرح**) میں بیان میں نہیں لاتا (رمز کی اضافت ذکر کی طرف بیانیہ ہے اور) یہ (جو میرا) بہانہ (اور عذر مولانا حسام الدین کی تصریح فضائل سے ہے) ایسے ہی دل کی شرارت (کے خوف) سے ہے کہ اس (دل) سے میرا پاؤں گل میں پھنسا ہوا ہے (مراد دل سے دل حاسد اور اس کی شرارت اور مکر سے مراد عداوت وحسد سے اذیت پہنچانا اور پا در گل شدن کنایہ ہے عاجز ماندن از رفتار یعنی میں جو میدان مدح میں چلنے سے رہ گیا اس کا سبب اسی حاسد کی شرارت کا خوف ہے اور حسد کا مانع ہونا اسی مقام کے ساتھ مخصوص نہیں یہ بہت جگہ مانع ہوا ہے کہیں سامع کو قبول حق سے

کہیں متکلم کو تکلم بعض الحقائق الغیر الممہ سے چنانچہ) صدہا دل و جان (یعنی سینکڑوں آدمی) صانع کے عاشق ہوئے ہیں (یعنی گزرے ہیں کہ وہ عشق مقتضی تھا اطاعت احکام کو مگر) چشم بد یا گوش بد (وصول الی الحق سے ان کو) مانع ہو گیا کہ مبلغ کو چشم حسد سے دیکھا اور اتباع سے عار آئی اور کبھی مصلح نے بعض غیر ضروری مگر مفید بات نہ کہی کہ سنے گا تو ہے ہی نہیں یہ گوش بد کا مانع ہونا ہوا اور مقصود اہم چشم حسد کا مانع ہونا بیان کرنا ہے جس سے عار پیدا ہوتی ہے۔ آگے مطلق عار کی مذمت ہے گو سبب حسد نہ ہو محض جاہ ہو مگر غلط بینی دونوں میں مشترک ہے بلکہ خود حسد کا سبب بھی جاہ ہی ہے۔ اس مناسبت سے ابو طالب کی حکایت بیان فرماتے ہیں[1])

خود یکے بو طالب آں عم رسولؐ	می نمودش شنعت عرباں مہول
خود ایک ابو طالب ہی تھے جو کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے	جن کو عرب کی تشنیع ہولناک نظر آتی تھی
کہ چہ گویندم عرب کز طفل خود	او بگردانید دین معتمد
کہ مجھ کو عرب کیا کہیں گے کہ اپنے لڑکے سے	انہوں نے اپنا دین جو قابل اعتماد تھا بدل دیا
منصب اجداد و آبا را بماند	در پئے احمدؐ چنیں بیرہ براند
آبا و اجداد کا منصب چھوڑ دیا	احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اس طرح بے راہ روانہ ہو گئے
آں رسول پاکباز و مجتبیٰ	از پئے آں تا رہاند مرو را
ان رسول پاکباز مجتبےٰ نے	اس غرض سے کہ ان کو خلاصی دیں
گفتش اے عم یک شہادت تو بگو	تا کنم با حق شفاعت بہر تو
ان سے یہ فرمایا کہ اے چچا تم ایک بار کلمہ شہادت کہہ لو	تا کہ میں حق تعالیٰ کے سامنے تمہارے لئے شفاعت کر سکوں
گفت لیکن فاش گردد از سماع	کل سر جاوز الاثنین شاع
ابو طالب کہنے لگے لیکن سننے سے ظاہر ہو جاوے گا	جو راز دو سے تجاوز کرتا ہے شائع ہو جاتا ہے
من بمانم در زبان ایں عرب	پیش ایشاں خوار گردم زیں سبب
میں ان عربوں کی زبان پر رہوں گا	ان کے سامنے اس سبب سے بے قدر رہوں گا

(اشعار بالا کی شرح کے اخیر میں وجہ ربط مذکور ہے یعنی عار ایسی چیز اور مانع عن قبول الحق ہے کہ) خود ایک ابو طالب ہی تھے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے جن کو (عار کی وجہ سے) عرب کی تشنیع ہولناک نظر آتی تھی (حالانکہ حقیقت میں وہ تشنیع کسی درجہ میں مضر اور کوئی چیز نہ تھی یہ تھی غلط بینی بس یہ سوچتے تھے) کہ مجھ کو عرب کیا کہیں گے کہ اپنے لڑکے (کے کہنے) سے انہوں نے اپنا دین جو قابل اعتماد تھا۔ بدل دیا (اور اپنے) آبا و اجداد کا منصب چھوڑ دیا (جو کہ بسبب خاص مذہب کے ان کو حاصل تھا کیونکہ اس مذہب کا چھوڑنا عرب کو پسند نہ

[1] ترجمہ: بمعنی مجازی ست اطلاقاً للمقید علی المطلق و در اصل بمعنی نفس و تحسّن و افسوس و فریب و مکر و بمعنی بوے و تیزی شمشیر ست ۱۲ منہ

تھا تو مذہب کو چھوڑنے سے ان کی نظر میں منصب نہ رہتا پس مذہب کا چھوڑنا منصب کا چھوڑنا ہے اور) احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اس طرح بے راہ روانہ ہو گئے[1]۔ رسول پاکباز مجتبیٰ نے اس غرض سے کہ ان کو (نار دوزخ سے) خلاصی دیں ان سے یہ فرمایا کہ اے چچا تم ایک بار کلمہ شہادت (چپکے سے بقرینہ مابعدہ) کہہ لوتا کہ میں حق تعالیٰ کے سامنے تمہارے لئے شفاعت کرسکوں (کہ میرے سامنے کہا تھا) ابوطالب کہنے لگے (یہ ٹھیک ہے) لیکن سننے سے ظاہر ہو جاوے گا یعنی آپ کے سننے سے بھی دوسروں پر ظاہر ہو جاوے گا کیونکہ) جو راز دو سے تجاوز کرتا ہے شائع ہو جاتا ہے (دو سے مراد اگر دولب ہیں تو اس کا وقوع اس تقدیر پر ظاہر ہے کہ آپ کے کان میں پہنچنا ابوطالب کے لبوں سے نکلنے پر موقوف ہے اور اگر مراد دو آدمی ہیں تو اس کا وقوع اس طرح ہے کہ ایسے موقع پر لوگ کاوش اور تجسس میں لگے رہتے ہیں پس ثالث کا سن لینا جس کو تجاوز عن الاثنین کہا ہے عجیب نہیں اور وہ امین نہیں لہذا اوروں سے ذکر کر دیتا ہے پس شائع ہو جاتا ہے اور شیوع کا ترتب تجاوز عن الشفتین سے بھی اس صورت سے متحقق ہو جاوے گا غرض جب اوروں میں شائع ہو گیا تو) میں (ہمیشہ) ان عربوں کی زبان پر (بدنام) رہوں گا (اور) ان کے سامنے اس سبب سے بے قدر رہوں گا (اس لئے خفیہ بھی نہیں کہتا یہ تھی عار ابوطالب کی جو سبب ہوگئی غلط بینی کی کیونکہ عار کو نار سے اشد سمجھنا کھلی غلط بینی ہے)

لیک اگر بودیش لطف ما سبق	کے بدے ایں بددلی با جذب حق
لیکن اگر ان پر لطف ازلی ہوتا	تو جذبۂ حق تعالیٰ کے ہوتے ہوئے یہ بددلی کیوں ہوتی
الغیاث اے تو غیاث المستغیث	زیں دو شاخہ اختیارات خبیث
اے غیاث المستغیث آپ کی پناہ چاہتا ہوں	اس دو شاخہ اختیار خبیث سے
من زدستان و زمکر دل چناں	مات گشتم کہ بماندم از نشاں
میں اپنے دل کے مکر و فریب سے ایسا	عاجز و مغلوب ہوا ہوں کہ نشان سے رہ گیا ہوں
من کہ باشم چرخ باصد کاروبار	زیں کمیں فریاد کرد از اختیار
میں تو کون چیز ہوں آسمان باوجود اس شان و شوکت کے	اختیار کے سبب اس کمین گاہ سے فریاد کرنے لگا
کاے خداوند کریم بردبار	دہ امانم زیں دو شاخہ اختیار
کہ اے خدائے کریم بردبار	اس دو شاخہ اختیار سے مجھ کو امان دیجئے
جذب یک راہ صراط المستقیم	بہ ز دو راہہ تردد اے کریم
صراط المستقیم کی طرف جذب ہونا جو کہ ایک راہ ہے	دوراہہ تردد سے بہتر ہے اے خداوند کریم
زیں دو رہ گرچہ ہمہ مقصد توئی	لیک خود جاں کندن آمد ایں دوئی
اگرچہ ان دونوں راہ سے مقصد و مرجع آپ ہی ہیں	لیکن پھر بھی یہ دوئی البتہ جان کنی ہے

[1] ترجمہ بہ حاصل ست دور حاصل راند متعدی ست یعنی مرکب را براند چوں رواں کردن مرکب مستلزم ست رواں شدن را بمعنی مجازی ترجمہ کردہ شد ۱۲ منہ

زین دو رہ گرچہ بجز تو عزم نیست	لیک ہرگز رزم ہمچوں بزم نیست
ان دونوں راہ سے اگرچہ آپ کے سوا کوئی عزم نہیں	لیکن پھر بھی رزم برابر بزم کے نہیں
درنبے بشنو بیانش از خدا	آیت اشفقن ان یحملنہا
قرآن مجید میں اس کا بیان خدائے تعالیٰ سے سن لو	کہ آیت اشفقن ان یحملنہا کا مضمون ہے

(اس میں استدراک ہے ماسبق سے یعنی ابوطالب نے اسلام لانے سے عار کی) لیکن اگر ان پر لطف ازلی (حق تعالیٰ کا) ہوتا تو جذبہ حق تعالیٰ کے ہوتے ہوئے یہ بددلی کیوں ہوتی (مطلب یہ کہ گو عار مانع قوی ہے مگر جس پر حق تعالیٰ کی عنایت ہو اس کو مانع نہیں۔ اب سمجھنا چاہئے کہ اس عار کا مانع ہونا خواہ اس کا منشا حسد ہو یا جاہ دو طریق سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کبھی حق کی طرف میلان ورجحان ہی نہیں ہوا جیسے کہ مسخ قلب کے انتہائی درجہ میں ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ کبھی حق کی طرف بھی رغبت ہوتی ہے مگر پھر کوئی دوسرا خیال عار وغیرہ غالب آ کر اس سے مانع ہو جاتا ہے اور باطل میں واقع یا ثابت کر دیتا ہے یہاں تک مطلق مانعیت کا ذکر تھا آگے خاص دوسرے طریق کا بیان ہے جس کی طرف اوپر کے ایک شعر میں بھی من وجہ اشارہ ہے ((صد دل و جان عاشق صانع شدہ الخ۔ کیونکہ اس کا حاصل جیسا کہ اس کی شرح سے معلوم ہو سکتا ہے یہی تھا کہ عشق صانع جو فطرت میں ہے وہ تو مقتضی ہے کہ اطاعت کروں مگر عار وغیرہ مانع ہو گئی پس اس شعر میں دو چیزیں مذکور ہیں مقتضی قبول حق و مانع قبول حق اور تردد کا سبب ان ہی دونوں کے اثر کا ظہور ہے گو اخیر میں ایک کا اثر مغلوب ہو جاوے اور من وجہ جو میں نے کہا حالانکہ ظاہرا جب دونوں چیزیں اس شعر میں مذکور ہیں تو تردد کا صریح ذکر ہوا تو سبب اس کا یہ ہے کہ چیزیں تو دونوں مذکور ہیں مگر ظہور اثر تو دونوں کا مذکورہ نہیں اور تردد بدوں دونوں اثر کے ظہور کے متحقق نہیں اس لئے تردد کا ذکر صریح نہ ہوا من وجہ اشارہ ہو گیا کیونکہ دونوں موثر تو اس میں مذکور ہیں۔ غرض آگے اس تردد کا ذکر ہے جس میں اخیر میں جا کر مانع عن الحق ہی کا اثر غالب رہا اور ایسے تردد کا لقب دوشاخہ اختیار تجویز فرمایا پس ان اشعار میں مطلق اختیار کی مذمت نہیں یہ تو صفت مشترکہ انبیاء و اولیاء میں بھی ہے بلکہ مذمت اس اختیار کی ہے جس میں باوجود حق کے ذہن میں آنے کے پھر اختیار باطل غالب رہا اور دوشاخہ ہونا اس کا ظاہر ہے کہ اس کا محل دو شقین ہیں ایک حق دوسرا باطل جن میں تردد واقع ہوا اور اس سے اس حالت کی مذمت بدرجہ اولیٰ مفہوم ہو گئی جہاں حق ذہن ہی میں نہ آوے گو ایسا ہوتا نہیں حق تعالیٰ احتجاج کے لئے حق واضح فرما ہی دیتے ہیں۔ پس اس تردد مذکور کی مذمت کو بعنوان استغاثہ شروع کر کے پھر قضیا یا حملیہ کی صورت میں بیان کرتے ہیں کہ) اے غیاث المستغیث آپ کی پناہ چاہتا ہوں اس دوشاخہ اختیار خبیث سے (اور) میں اپنے دل کے مکر و فریب سے (گاہ و گاہ) ایسا عاجز و مغلوب ہوا ہوں کہ نشان (راہ حق) سے رہ گیا ہوں (مراد اس مکر سے وہی تردد کیونکہ حق سے ہٹنے کے لئے نفس طرح طرح کے حیلے نکالا کرتا ہے جس میں یہ بھی داخل ہے کہ لوگ کیا کہیں گے یہ بھی داخل ہے کہ پھر توبہ کر لیں گے اور یہ تردد عام ہے صغائر کو بھی پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کیا اکابر کو حق میں تردد ہوتا ہے سو عقائد و کبائر میں تو نہیں ہوتا لیکن صغائر یا امور متعلقہ بالرائے میں حق میں تردد اور اس سے بعد ہو سکتا ہے گو گاہ گاہ سہی۔ آگے ترقی فرماتے ہیں کہ) میں تو کون چیز ہوں (کہ اپنا عجز ظاہر کر رہا ہوں) آسمان باوجود اس شان و شوکت کے اختیار (مذکور) کے سبب اس کمین گاہ (یعنی عالم شہادت) سے فریاد کرنے لگا (آسمان کا عالم شہادت سے ہونا ظاہر ہے اور عالم شہادت کا کمین

گاہ ہونا اس آیت کے اشارہ سے ظاہر ہوتا ہے ان ربک لبا لمرصاد گو یہ مرصاد آسمان کے اعتبار سے نہ ہو کہ وہ غیر مکلف ہے لیکن اگر صاحب اختیار ہوتا تو وہ بھی اس حکم میں داخل ہوتا۔ اور بعض محشین نے از اختیار کو تفسیر کہا ہے۔ زین کمین کی و ذو فی اللسانی لا یقبلہ یعنی میری فریاد اور خوف کیا عجیب ہے جبکہ آسمان ڈر کر عرض کرنے لگا) کہ اے خدائے کریم بردبار اس دوشاخہ اختیار سے مجھ کو امان دیجئے (اس میں اشارہ اشفقن منہا کی طرف ہے جیسا آگے تصریح ہے مولانا نے امانت کی تفسیر اختیار سے فرمائی ہے اور تفسیر مشہور سے متقارب بھی ہے مشہور تفسیر مکلف بالا حکام ہونا ہے تقارب ظاہر ہے کہ مدار مکلفیۃ کا بھی اختیار ہے اور ہر چند کہ اس بنا پر اشفقن منہا میں مطلق اختیار سے ڈرنا مذکور ہے نہ کہ خاص دوشاخہ اختیار یعنی تردد سے لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق اختیار سے ڈرنے کی علت اسی دوشاخہ اختیار سے ڈرنا ہے کیونکہ اگر صفت اختیار ہمیشہ حق و طاعت ہی کی طرف منعطف ہوا کرے تو پھر عذاب کا احتمال ہی نہیں۔ پھر ڈر کیسا۔ ڈر تو یہی ہے کہ کبھی معصیت کے ساتھ اس کا تعلق ہو جاوے اور تعلق بالمعصیت اسی دوشاخہ اختیار سے مسبب ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ تخصیص صحیح ہوگئی یہاں تک دوشاخہ اختیار یعنی تردد سے پناہ تھی۔ آگے طلب ہے جذب کی جو وقایہ ہے اس تردد سے۔ پس دعا کرتے ہیں کہ) صراط المستقیم کی طرف (حق تعالیٰ کی طرف سے) جذب ہونا جو کہ (اس تردد سے خالی ہونے کے سبب) یکراہہ (کہنے کے لائق ہے دوراہہ تردد (مذکور) سے بہتر ہے اے خداوند کریم (دوراہہ کہنے کا وہی سبب ہے جو دوشاخہ کہنے کا اور اس جذب کا وقایہ ہونا اوپر بھی ضمناً اس شعر میں مذکور ہوا ہے۔) لیک گر بودیش لطف ماسبق الخ آگے گویا ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ طاعت و معصیت سب اسماء الٰہیہ ہی کا ظہور ہے تو سب ادھر ہی راجع ہوئے تو قہر و لطف برابر ہوئے اس شبہ کا جواب بعنوان مناجات کے دیتے ہیں کہ) اگر چہ ان دونوں راہ ہے (کہ تردد دوراہہ میں پائے جاتے ہیں اور وہ طاعت و معصیت و ہدایت و ضلالت ہیں ایک اعتبار سے) مقصد و مرجع آپ ہی ہیں (جیسا شبہ کی تقریر میں ذکر کیا گیا) لیکن پھر بھی یہ دوئی (یعنی تردد جس کا منتہی معصیت ہو) البتہ جان کنی (اور معصیت ہے خصوص باعتبار انجام کے کہ عذاب ہے۔ حاصل جواب منع ہے اس مقدمہ شبہ کا کہ قہر و لطف برابر ہولے) یعنی گو ایک اعتبار سے کہ دونوں مظہر اسماء ہیں برابر ہیں مگر جو کہ تشریع سے مقصود ہے کہ مکلفین طاعت میں سعی کر کے قرب و قبول و نجات سے فائز ہوں اس مقصود میں تو برابر نہیں یہ مقصود تو منحصر طاعت ہی میں ہے۔ اس لئے معصیت و سبب معصیت یعنی تردد مذکور سے پناہ مانگنا اور جذب حق کا طلب کرنا کہ وقایہ ہے اس سے ضرور ہے۔ آگے پھر وہی مضمون شعر ہذا کا ہے یعنی) ان دونوں راہ سے اگر چہ آپ کے سوا کوئی (مرجع) عزم نہیں۔ لیکن پھر بھی رزم (یعنی قہر) برابر بزم (یعنی لطف) کے نہیں (اس کا بھی وہی حاصل ہے جو اوپر گزرا آگے استدلال ہے اس شعر کے مضمون پر "من کہ باشم چراغ الخ یعنی) قرآن مجید میں اس کا بیان خدائے تعالیٰ سے سن لو کہ آیت اشفقن ان یحملنہا کا مضمون ہے (ضرورت شعر سے آیت کو بالمعنی نقل فرمادیا)

ایں تردد ہست در دل چوں وغا	کایں بود بہ یا کہ آں حالے مرا
یہ تردد قلب میں مثل ایک جنگ کے ہے	کہ یہ حالت میرے لئے بہتر ہوگی یا کہ وہ حالت
در تردد می زند برہمدگر	خوف و امید بہی در کروفر
تردد میں باہم متنازع ہوتے ہیں	خوف اور امید بہبودی کے آنے میں اور بٹنے میں

زیں تردد عاقبت ماں خیر باد	اے خدا مرجان مارا کن تو شاد
اس تردد سے ہمارا انجام بخیر ہو	اے خدا ہماری روح کو شاد فرمایئے

(اوپر تردد کو دو شاخہ اور دوراہہ فرمایا ہے یہاں اس لقب کی وجہ اور اس کی شرح ہے اور مثل سابق کے اس کے ساتھ پھر دعا ہے اس سے حفاظت کی پس فرماتے ہیں کہ) یہ تردد قلب میں مثل ایک جنگ کے ہے کہ یہ حالت میرے لئے بہتر ہوگی یا کہ وہ حالت (خواہ ایک میں بہتری دنیا ہی کی ہو مثل حظ نفس وغیرہ اور دوسرے میں بہتری آخرت کی یا اور قسم کا تردد ہو پس) تردد میں باہم متنازع ہوتے ہیں خوف اور امید بہبودی کے آنے میں اور ہٹنے میں (جب تردد ایسی موذی چیز ہے تو) اس تردد سے ہمارا انجام بخیر ہو اے خدا ہماری روح کو (اس تردد سے نجات دے کر) شاد فرمایئے۔

مناجات و پناہ جستن بحق سبحانہٗ تعالیٰ از فتنۂ اختیار واز فتنۂ اسباب اختیار کہ سمٰوات و ارضین از اختیار واسباب اختیار شکوہیدند وترسیدند وخلقت آدمی مولع افتاد بر طلب اختیار واسباب اختیار خویش چنانکہ بیمار باشد خودرا اختیار کم بیند صحت خواہد کہ سبب اختیارست تا اختیارش بیفزاید ومنصب خواہد تا اختیارش بیفزاید ومہبط قہر حق اوعز وجل درامم ماضیہ فرط اختیار و اسباب اختیارات بودہ استہر گز فرعون بے نوا و گرسنہ کس ندیدہ است

دعا اور اللہ تعالیٰ سے پناہ ڈھونڈنا اختیار کے فتنہ سے اور اختیار کے اسباب کے فتنہ سے' کیونکہ آسمان اور زمین اختیار اور اختیار کے اسباب سے خوف کھا گئے اور ڈر گئے اور آدمی کی جبلت اپنے اختیار کے اور اختیار کے اسباب کے طلب کرنے میں لالچی ہوگئی جیسا کہ بیمار ہوتا ہے' اپنا اختیار کم دیکھتا ہے تو وہ صحت چاہتا ہے کیونکہ وہ اختیار کا سبب ہے' تا کہ اس کا اختیار بڑھ جائے اور عہدہ چاہتا ہے تا کہ اس کے اختیار میں اضافہ ہو جائے اور پہلی امتوں میں اللہ عز وجل کے قہر کے نزول کی جگہ اختیار اور اختیار کے اسباب کی زیادتی ہوئی ہے' کسی شخص نے کبھی کوئی بھوکا اور بے سروسامان فرعون نہیں دیکھا ہے۔

اے کریم ذوالجلال مہرباں	دائم المعروف' دارای جہاں
اے کریم ذوالجلال مہربان	دائم الاحسان قیوم عالم
یا کریم العفو حی لم یزل	یا کثیرالخیر شاہ بے بدل
اے کریم العفو زندۂ ابدی	اے کثیر الخیر شاہ بے بدل
اولم ایں جزر و مد از تو رسید	ورنہ ساکن بود ایں بحر اے مجید
یہ گھٹاؤ بڑھاؤ مجھ کو اولاً آپ ہی کی طرف سے ملا	ورنہ یہ دریا ساکن تھا اے صاحب مجد
ہم از انجا کایں تردد دادیم	بے تردد کن مرا ہم از کرم
جہاں سے آپ نے مجھ کو یہ تردد دیا ہے	بے تردد بھی اپنے کرم سے آپ ہی کیجئے

ابتلا یم می کنی آہ الغیاث	اے ذکور از ابتلائت چوں اناث
آپ میرا امتحان فرماتے ہیں سو میں اس سے پناہ مانگتا ہوں	آپ کے امتحان کے روبرو تو مرد بھی عورتوں کی طرح ہیں
تابکے ایں ابتلا یا رب مکن	مذہبے ام بخش و دہ مذہب مکن
سو کب تک یہ امتحان ہو گا اے رب ایسا نہ کیجئے	مجھ کو ایک طریقہ بخش دیجئے مجھ کو دس طریقہ والا نہ کیجئے
اشترے ام لاغرے وہم پشت ریش	ز اختیار ہمچو پالاں شکل خویش
میں ایک شتر ہوں جو لاغر بھی ہے اور پشت ریش بھی ہے	بوجہ اپنے اختیار کے جو پالان صفت ہے
ایں کژاوہ گہ شود ایں سو گراں	آں کژاوہ گہ شود آں سو کشاں
کبھی یہ کنارہ اس طرف وزنی ہو جاتا ہے	کبھی وہ کنارہ اس طرف مائل ہو جاتا ہے
بفگن از من حمل ناہموار را	تا بہ بینم روضۂ ابرار را
آپ اس ناہموار بار کو مجھ پر سے اتار کر پھینک دیجئے	تا کہ میں باغ انوار کو دیکھوں
ہمچو آں اصحاب کہف از باغ جود	من چرم زایقاظ نے بل ھم رقود
ان اصحاب کہف کی طرح آپ کے جود کے باغ سے	لا ایقاظ بل ہم رقود کو چرا کروں
خفتہ باشم بریمین یا بر یسار	برنگردم جز چو گو بے اختیار
خواہ یمین پر سوتا رہوں یا یسار پر	مثل گیند کے بدوں عدم اختیار کے کروٹ نہ بدلوں
ہم بتقلیب تو تا ذات الیمین	یا سوی ذات الشمال اے رب دیں
آپ ہی کی تقلیب سے داہنی طرف بھی	یا بائیں طرف بھی اے رب دین

(ربط عبارت بالا کے اخیر میں گزرا پس دعا کرتے ہیں کہ) اے کریم ذوالجلال مہربان دائم الاحسان قیوم عالم اے کریم العفو زندۂ ابدی اے کثیر الخیر شاہ بے بدل یہ گھٹاؤ بڑھاؤ (یعنی اختیار کی جنبش) مجھ کو اولاً آپ ہی کی طرف سے ملا (جس سے بعض اوقات تردد مضر پیدا ہو جاتا ہے ورنہ (اس کے قبل) یہ دریا ساکن تھا اے صاحب مجد (چنانچہ ظاہر بھی ہے کہ اختیار کا استعمال میں آنا حادث ہے اور ہر حادث مستند الی المحدث القدیم ہے سو (جہاں سے آپ نے مجھ کو یہ تردد دیا ہے بے تردد بھی اپنے کرم سے آپ ہی کیجئے (اس اختیار میں تردد مذموم پیدا ہوتا ہے) آپ میرا امتحان فرماتے ہیں سو میں اس سے پناہ مانگتا ہوں آپ کے امتحان کے روبرو تو مرد بھی عورتوں کی طرح (ضعیف) ہیں سو کب تک یہ امتحان ہو گا۔ اے رب ایسا نہ کیجئے مجھ کو ایک طریقہ (حقہ ہر امر میں) بخش دیجئے مجھ کو دس طریقہ والا (یعنی متردد) نہ کیجئے (گویا) ایک شتر ہوں جو لاغر بھی ہے اور پشت ریش بھی ہے بوجہ اپنے اختیار کے جو پالان صفت ہے اس اعتبار سے کہ کبھی یہ کنارہ (اس کا) اس طرف وزنی ہو جاتا ہے کبھی وہ کنارہ اس طرف مائل ہو جاتا ہے (ایک حالت پر قرار نہیں دو وجہ سے ایک بوجہ لاغری کے کہ بوجھ کی برداشت

نہیں دوسرے بوجہ پشت ریشی کے کہ تکلیف کے سبب کبھی ایک طرف ڈھلکا دیتا ہے کبھی دوسری طرف جھکا دیتا ہے یہی حالت میری ہے استعمال اختیار میں بوجہ اس کے کہ منازعات کی مقاومت سے عاجز ہوں اس لئے تردد پیدا ہوجاتا ہے سو) آپ اس ناہموار بار کو مجھ پر سے اتار کر پھینک دیجئے (یعنی جو اختیار مجھ کو پریشان کرے اس کو سلب کر لیجئے) تا کہ میں باغ انوار کو دیکھوں (یعنی وہ اختیار جس کے ثمرات طاعات ہوں جس کی تحقیق اس مثال میں ہے کہ) ان اصحاب کہف کی طرح آپ کے جود (وکرم) کے باغ سے **لا ایقاظ بل هم رقود** (کے میوہ) کو چرا کروں (جس سے یہ حال ہو جاوے کہ) خواہ میں یمین پر سوتا رہوں یا یسار پر مثل گیند کے بدوں عدم اختیار[1] کے کروٹ نہ بدلوں (بلکہ) آپ ہی کی تقلیب سے داہنی طرف بھی یا بائیں طرف بھی اے رب دین (کروٹ لیا کروں اور **لا ایقاظ بل هم رقود** اشارہ ہے معنی آیت **وتحسبهم ایقاظا وهم رقود** کی طرف اور مقصود اس تشبیہ سے علی الاطلاق نفی اختیار بجانب مشبہ نہیں ہے جیسا ظاہرا اصحاب کہف کی حالت سے اس کا شبہ پڑتا ہے بلکہ مقصود وجود الاختیار **مع الجذب الی المرضیات** کو تشبیہ دینا ہے اصحاب کہف کے عدم اختیار کے ساتھ اور جامع **عدم التردد الملموم** ہے پس حاصل مقام کا طلب ہے جذب غیب کی۔

فائدہ:۔ اور مرقوم تمام نسخوں میں مچرم ہے یعنی چرتا رہوں نہ کہ چرتا رہتا ہوں فافہم

ہمچو ذرات ہوا بے اختیار	صد ہزاراں سال بودم در مطار
ذرات ہوا کی طرح بے اختیار رہتا تھا	میں لاکھوں برس محل طیران میں
یادگارم ہست در خواب ارتحال	گر فراموشم شدست آں وقت و حال
حالت خواب میں منتقل ہو جانا میرے لئے یادگار ہے	گو مجھ کو وہ وقت اور حال فراموش ہوگیا ہے
می جہم در مسرح جاں زیں مناخ	می رہم زیں چار میخ چار شاخ
اور اس مقام سے چراگاہ عالم ارواح میں جا کودتا ہوں	اس چار میخ چار شاخ سے میں رہائی حاصل کر لیتا ہوں
می چشم از دایۂ خواب اے صمد	شیر آں ایام ماضی ہائے خود
دایۂ خواب سے چکھ لیتا ہوں اے صمد	اپنے ان ایام ماضیہ کا دودھ

(ان اشعار میں جذب و بے خودی کی حالت اصلیہ ہونا اور اس کا ایک عام نمونہ بتلاتے ہیں پس فرماتے ہیں کہ) میں لاکھوں برس (مراد مطلق زمانہ کثیر) محل طیران (یعنی عالم ارواح) میں ذرات ہوا کی طرح بے اختیار رہتا تھا (پس اصلی حالت یہی تھی اور) گو مجھ کو وہ وقت اور حال فراموش ہوگیا ہے (چنانچہ ظاہر ہے لیکن تاہم) حالت خواب میں منتقل ہو جانا میرے لئے (اس حالت کا ایک) یادگار (اور نمونہ) ہے (جس میں) اس چار میخ چار شاخ سے میں رہائی حاصل کر لیتا ہوں اور اس مقام سے چراگاہ عالم ارواح میں جا کودتا ہوں (اور) اپنے ان ایام ماضیہ کا دودھ دایۂ خواب سے چکھ لیتا ہوں اے صمد (پس اس نمونہ سے اس اصلی حالت کی یاد ہوتی ہے اور اس کو طلب کرتا ہوں)

فائدہ:۔ چار میخ عناصر اربعہ و آنکہ بر دست و پائش میخ زدہ باشند و چار شاخ نوعے از بند و غل ست کہ

[1] یہاں بھی حاشیہ جو اوپر شعر خفتہ باشم پر لکھا گیا ہے دیکھ لیا جاوے ۱۲ منہ

درگرون بندیان کنندازولی محمد برحاشیہ اور گو جذب میں جو بے خودی ہوتی ہے جو کہ مطلوب ہے وہ خواب میں نہیں ہوتی لیکن یادگار کے لئے مشابہت کافی ہے اور جس کی یہ یادگار ہے یعنی عالم ارواح کی بے خودی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بخودی مسبب ہے جذب سے کیونکہ وہاں نہ عوارض طبعیہ ہیں مثل نوم ومرض وغشی اور نہ اسباب کسبیہ ہیں مثل شرب خمر وغیرہ۔ پس لامحالہ بجذب حق ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ میثاق کے وقت سب نے اقرار ربوبیہ کا کیا یہ اثر جذب ہی کا تھا اور اس کو اضطراری نہیں کہہ سکتے ورنہ ان پر حجت نہ ہوتا جس کو اس جملہ میں ذکر فرمایا ہے۔ ان تقولوا یوم القیامۃ الخ پس اقرار اختیاری تھا اور اس اختیار کے ساتھ جذب تھا۔

جملہ عالم ز اختیار و ہست خود	می گریزد در سر سرمست خود
تمام عالم اپنے اختیار اور ہستی سے	اپنے دماغ سرمست کی طرف بھاگتے ہیں
تا دمے از ہوشیاری وارہند	ننگ خمر و زمر بر خود می نہند
محض اس غرض سے کہ ہوشیاری سے خلاصی حاصل کریں	اپنے اوپر شراب اور بنگ کی ذلت رکھتے ہیں
جملہ دانستہ کہ ایں ہستی فخ ست	فکر و ذکر اختیاری دوزخ ست
سب نے سمجھ رکھا ہے کہ یہ ہستی دام ہے	اور اختیاری ذکر و فکر دوزخ ہے
میگریزند از خودی در بیخودی	یا بمستی یا بشغل اے مہتدی
خودی سے بے خودی میں بھاگتے ہیں	خواہ مستی کے ذریعہ سے خواہ کسی شغل کے ذریعہ سے
نفس رازاں نیستی وا می کشی	زانکہ بے فرماں شد اندر بیہشی
آپ نفس کو اس نیستی سے اس لئے کھینچ لیتے ہیں	کہ وہ بدوں حکم تشریعی کے بیہوشی میں چلا گیا تھا
نیستی باید کہ آں از حق بود	تا کہ بیند اندراں حسن احد
نیستی وہ مطلوب ہے جو حق کی طرف سے ہو	تاکہ اس میں حسن احد کو دیکھے
لیس للجن ولا للانس ان	تنفذوا من جبس اقطار الزمن
جن اور انسان کو ممکن نہیں	کہ جس اطراف عالم سے خود نکل سکیں
لانفوذ الا بسلطان الھدیٰ	من تجاویف السمٰوٰت العلےٰ
اور یہ نکلنا بدوں بادشاہ ہدایت کے ممکن نہیں	آسمانہائے بلند کی تجاویف سے
لا ھدیٰ الا بسلطان یقی	من حراس الشھب روح المتقی
اور یہ ہدایت ممکن نہیں بدوں اس سلطان کے جو محفوظ رکھتا ہے	نگہبانان شعلہائے دوزخ سے متقی کی روح کو
ہیچ کس را تا نگردد او فنا	نیست رہ در بارگاہ کبریا
کسی شخص کو جب تک وہ فنا نہ ہو	بارگاہ کبریا میں وصول میسر نہیں

عاشقاں را مذہب و دیں نیستی	چیست معراج فلک' ایں نیستی
عاشقوں کا مذہب اور دین نیستی ہے	معراج فلک کیا چیز ہوئی یہی نیستی

(اوپر کے اشعار میں بے خودی کی طلب تھی اب کہتے ہیں کہ بے خودی کو اگر میں طلب کروں تو کیا عجیب ہے یہ تو ایسی چیز ہے کہ ہر شخص کو مطلوب ہے اسی کو فرماتے ہیں کہ) تمام (عقلاء) عالم اپنے اختیار اور مستی سے اپنے دماغ سرمست کی طرف بھاگتے ہیں (یعنی اس کی کوشش کرتے ہیں کہ کسی طور سے بے خودی میسر ہو چنانچہ) محض اس غرض سے کہ ہوشیاری سے خلاصی حاصل کریں اپنے اوپر شراب اور بنگ کی ذلت رکھتے ہیں۔ (یعنی باوجود ذلت کے پیتے ہیں کہ ذرا مستی حاصل ہو) سب نے سمجھ رکھا ہے کہ یہ ہستی دام (بلا وکلفت) ہے اور اختیاری ذکر وفکر (منافع ومضار فانیہ کا) دوزخ (وعذاب روح) ہے (کہ اسی سوچ سے ہر طرح کی پریشانی ہوتی ہے چنانچہ مشاہدہ ہے اس لئے) خودی سے بے خودی میں بھاگتے ہیں خواہ مستی (خمر وبنگ) کے ذریعہ سے خواہ کسی شغل (دنیوی کے ذریعہ سے (یعنی کام میں بھی اسی لئے جی لگتا ہے کہ اس میں ایک گونہ بے خودی ہوتی ہے پس دعویٰ بالا ثابت ہو گیا کہ ہر شخص بے خودی کا طالب ہے لیکن) آپ نفس کو اس (مکتسب) نیستی (و بے خودی) سے اس لئے کھینچ لیتے ہیں (اور مستی کو سلب کر لیتے ہیں) کہ وہ بدوں حکم تشریعی کے بیہوشی میں چلا گیا تھا (خواہ تو معصیت کے ذریعہ سے کہ وہ بوجہ فرد کفران ہونے کے مقتضی ہے سلب نعمت مطلوبہ کو کہ یہاں لذت بے خودی ہے اور خواہ غیر طاعت کے ذریعہ سے گو وہ مباح ہو مگر ماموربہ شرعی نہ ہو کہ وہ موضوع نہیں ہے۔ بے خودی مطلوب کے لئے اس لئے اس کا اثر بھی عارضی ہوتا ہے کیونکہ اس میں قلب میں نور اور اس نور سے رسوخ وملکہ جو مانع ہے زوال سے پیدا نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے کہ ماموربہ کو اس کا ذریعہ بنایا جاوے کہ طاعات ومجاہدات ہیں اس سے حسب عمل واستعداد جس قدر کیفیت پیدا ہو گی وہ دائم اور راسخ ہو گی جس کا شعر آئندہ میں ذکر ہے کہ) نیستی (اور بے خودی) وہ مطلوب ہے جو حق کی طرف سے ہو (اور اس کا حصول اس طریق سے ہوتا ہے جو اس کی تحصیل کے لئے موضوع من الحق ہے یعنی طاعات ومجاہدات ماموربہا وجوباً اوندباً) تا کہ (طالب) اس میں حسن احد کو دیکھے (مراد تجلیات وانوار ومعارف جو بیخودی میں ظاہر ہوتی ہیں چنانچہ اس کی تائید قرآن کی ایک آیت سے بطور اعتبار کے نہ بطور تفسیر کے ہوتی ہے اور وہ آیت یہ ہے یمعشر الجن والانس الأیة کہ تفسیر تو اس کی اظہار عجز ہے آسمان وزمین سے نکل سکنے سے بوجہ قدرت نہ ہونے کے اور مقصود اس سے وعید ہے کہ تم خدا کی بازپرس سے نہیں بچ سکتے مگر بطور اعتبار کے بوجہ جامع یعنی عدم قدرت مستقلہ کے اس سے یہ مضمون قیاساً نکلتا ہے کہ) جن اور انسان کو ممکن نہیں کہ حبس اطراف عالم سے خود نکل سکیں اور یہ نکلنا بدوں بادشاہ ہدایت (یعنی حق تعالیٰ کے جذب) کے ممکن نہیں۔ آسمانہائے بلند کی تجاویف سے اور یہ ہدایت ممکن نہیں بدوں اس سلطان (کے جذب) کے جو نگہبانان شعلہائے دوزخ سے متقی کی روح کو محفوظ رکھتا ہے (یعنی عالم کے حبس سے نکلنا جو کہ بے خودی میں ہوتا ہے بدوں ہادی حقیقی کے جذب کے ممکن نہیں پس مدعائے شعر "نیستی باید کہ او از حق بود" ثابت ہو گیا سو یہی نیستی من الحق ہے جو موقوف علیہ ہے وصول الی الحق کی اسی کو فرماتے ہیں کہ) کسی شخص کو جب تک وہ فنا نہ ہو (یعنی نیستی کے ساتھ موصوف نہ ہو) بارگاہ کبریا میں وصول میسر نہیں (پس اس بناء پر) معراج فلک (قرب) کیا چیز ہوئی (آگے جواب ہے کہ) یہی نیستی (اس لئے) عاشقوں کا مذہب اور دین (یعنی مطلوب) نیستی ہے (آگے اسی نیستی وفنا کی مدح اور ایک حکایت اس کی تائید کے لئے ذکر فرماتے ہیں)

فائدہ:۔ حراس بالضم وتشدید جمع حارس وبضرورت شعر تخفیف یافتہ ۱۲ اولی محمد۔

پوستین و چارق آمد از نیاز	در طریق عشق محراب ایاز
پوستین اور کفش بوجہ نیاز کے	طریق عشق میں ایاز کا قبلہ توجہ ہو رہا ہے
گرچہ او خود شاہ را محبوب بود	ظاہر و باطن لطیف و خوب بود
اگرچہ وہ خود بادشاہ کا محبوب تھا	ظاہرا و باطنا لطیف اور خوب بھی تھا
گشتہ بے کبرؔ و ریاؤ کینۂ	حسن سلطاں را رخش آئینۂ
وہ کبر و ریاء و کینہ سے خالی بھی تھا	اس کا چہرہ حسن سلطان کا آئینہ بھی تھا
چونکہ از ہستی خود مفقود شد	منتہائی کار او محمود شد
چونکہ وہ اپنی ہستی سے مفقود ہو چکا تھا	اس کا انجام کار محمود ہو گیا تھا
زاں قوی تر بود تمکین ایاز	کوز خوف کبر کردے احتراز
ایاز کی تمکین اس سے بہت زیادہ قوی تھی	کہ وہ احتمال کبر سے احتراز کرتا تھا
او مہذب گشتہ بود و آمدہ	کبر را و نفس را گردن زدہ
وہ مہذب ہو چکا تھا	اور کبر اور نفس کی گردن مار چکا تھا
یا پئے تعلیم می کرد آں حیل	یا برائے حکمتے دور از وجل
یا وہ تعلیم کے لئے یہ تدبیریں کیا کرتا تھا	یا یہ کسی اور حکمت کے لئے ہو کہ وہ خوف سے دور ہو
یا کہ دید چارقش زاں شد پسند	کز نسیم نیستی ہستی ست بند
یا چارق کا دیکھنا اس کو اس لئے پسند ہوا ہو	کہ ہستی ایک حجاب ہے نیستی کی ہوائے خوش سے
تا کشاید دخمہ کاں بر نیستی ست	تا بیابد آں نسیم و عیش و زیست
تاکہ وہ دخمہ جو نیستی پر ہے کھل جاوے	تاکہ وہ نسیم عیش و زندگانی آنے لگے
تا بہ بندد دخمہ بر ایں مردگاں	تا بیابد عیش بوی زندگاں
تاکہ ان مردوں پر جو دخمہ ہے وہ بند ہو جاوے	تاکہ زندوں کے عیش کی بو حاصل کرلے

پوستین اور کفش (کہنہ) بوجہ (اسی) نیاز کے (جس سے فناونیستی پیدا ہوتی ہے) طریق عشق میں ایاز قبلہ توجہ ہو رہا تھا (یہ مشہور حکایت ہے کہ جو پوستین و کفش پہنے ہوئے اول آیا تھا اس کو روز مرہ دیکھ لیا کرتا تھا تاکہ اپنی حالت کا استحضار سبب رہے استدکار احسانات محمودیہ کا۔ مولانا اسی کو ایک خاص عنوان سے فرمارہے ہیں کہ نیاز اس کا سبب تھا مگر معنون ایک ہی ہے کیونکہ اس استدکار سے نیاز کا پیدا ہونا لازم ہے یعنی چونکہ اس کو نیاز محبوب تھا اس لئے اس کو روزانہ دیکھا کرتا تھا کہ نیاز باقی رہے گا جس کا دوسرا عنوان فناونیستی ہے جس کا اوپر سے ذکر چلا آرہا ہے غرض مقصود اس کا نیاز

تھا) اگرچہ وہ خود بادشاہ کا محبوب تھا (اور) ظاہراً و باطناً لطیف اور خوب (یعنی متصف بافعال جمیلہ واخلاق حمیدہ) بھی تھا (اور) وہ کبر وریا و کینہ (یعنی اخلاق ذمیمہ) سے خالی بھی تھا (اور) اس کا چہرہ حسن سلطان کا آئینہ بھی تھا (یعنی سلطان محمود کے اوصاف و مذاق کا وہ مظہر تھا اس لئے کہ غایت اطاعت کے سبب اس سے وہی امور صادر ہوتے تھے جو سلطان کو پسند تھے تو اس حیثیت سے ایاز کے افعال کو دیکھ کر سلطان کے مزاج پر استدلال ہو سکتا تھا اور) چونکہ وہ اپنی ہستی سے مفقود ہو چکا تھا (اس لئے) اس کا انجام کار (ہر طرح) محمود ہو گیا تھا (یعنی اس کے سب اعمال پسندیدہ تھے یا یہ کہ فنا وفقدان ہستی اس درجہ تک پہنچ گیا تھا کہ اس کا منتہائے کار یہ ہوا کہ وہ گویا خود محمود ہو گیا تھا غرض (ایاز کی تمکین (یعنی صفات مذکورہ میں استواری) اس سے بہت زیادہ قوی (یعنی ارفع) تھی کہ وہ احتمال کبر سے احتراز کرتا (اور اس مصلحت سے چارق و پوستین کو دیکھتا ہو یعنی تا کہ میرے اندر کبر نہ پیدا ہو جاوے کیونکہ) وہ (ہر طرح) مہذب ہو چکا تھا اور کبر اور نفس کی گردن مار چکا تھا (اور اس میں اس درجہ تک پہنچ چکا تھا کہ پھر اس کے عود کا احتمال نہ رہا تھا تو یہ چارق و پوستین دیکھنا اس مصلحت سے نہ تھا۔ پس شعر گرچہ او خود سے یہاں تک مدخول گرچہ یعنی ان وصلیہ کا ہو کر محمول ہے کلمہ آمد مذکورہ شعر پوستین و چارق الخ کا حاصل یہ ہوتا کہ اگرچہ بوجہ غایت رسوخ فی الاتصاف بالکمالات المذکورۃ فی ہذہ الاشعار الداخلۃ علیہا ان الوصلیۃ کے اس کو اب تہذیب نفس کے اسباب حدوث یا بقاء کی حاجت نہ رہی تھی لیکن اس کا چارق و پوستین دیکھنا اس غرض سے تھا ہی نہیں بلکہ محض صفت نیاز و تواضع اس کو محبوب ہو گئی تھی اور وہ اس دیکھنے سے تازہ وقوی ہوتی تھی آگے اس کے علاوہ دوسری محتمل حکمتیں بھی بیان فرماتے ہیں یعنی) یا (اس حب نیاز و تواضع کے ساتھ یہ بھی مصلحت ہو گی کہ وہ تعلیم کے لئے یہ تدبیریں کیا کرتا تھا (لفظ علاوہ اور لفظ نیاز کے ساتھ اور لفظ یہ بھی مصلحت اس لئے بڑھائے گئے کہ یہ تردید بطور منع الخلو کے ہے کیونکہ اگر منع الجمع ہو تو اس احتمال پر نیاز منفی ہو جاوے گا تو اس حکایت کی اصلی غرض یہ فوت ہو جاوے گی غرض حکمت نیاز تو ہر حال میں محفوظ ہے اور دوسری مصلحتیں باہم قسیم ہو سکتی ہیں جن میں سے ایک تو یہ ہوئی کہ مقصود اس کا دوسروں کو تعلیم کرنا ہو کہ اپنے افتقار کو بھولنا نہ چاہئے اور بقیہ آگے آتی ہیں یعنی) یا یہ کسی اور حکمت کے لئے ہو کہ وہ (حکمت) خوف (یعنی احتمال کبر مذکورہ فی المصرعۃ السابقۃ کو ز خوف کبر الخ) سے دور (یعنی اس کے مغائر) ہو (اسی طرح دوسری حکمتوں کے بھی مغائر احتمال کبر کے تو مغائر اس لئے کہ وہ احتمال منفی ہو چکا ہے اور دوسروں سے مغائر بوجہ تقابل کے خواہ ان میں سے کسی کے ساتھ جمع ہو جاوے اور اس حکمت کی تعیین ضروری نہیں یہ مولانا کی احتیاط ہے کہ اپنے تتبع پر حکم یقینی نہیں لگایا اور ظاہر کر دیا کہ یہ حصر عقلی نہیں استقرائی ہے ممکن ہے کہ اور کوئی سبب ہو ہم کو دوسروں کے دل کی کیا خبر باقی نیاز کا جو حکم متعین لگا دیا وہ ایاز کے مجموعہ حالات سے مظنون قریب بہ متیقن سمجھا گیا۔ آگے ایک اور احتمال فرماتے ہیں یعنی) یا چارق کا دیکھنا اس کو اس لئے پسند ہوا ہو کہ ہستی ایک حجاب ہے نیستی کی ہوائے خوش (آنے) سے (تو اسباب ہستی میں مشغول ہونے سے گو ہستی و کبر کا اثر نہ بھی ہو چنانچہ اوپر اس احتمال کی نفی ہو چکی ہے لیکن تاہم اس وقت نیستی کا پورا استحضار جیسا غلبہ حال میں ہوتا ہے نہیں رہتا اور اس غلبہ کی تجدید و اعادہ کے لئے اسباب نیستی کا مشاہدہ بدرجہ مراقبہ مفید ہوتا ہے اس لئے ایاز ایسا کرتا ہو) تا کہ (اسباب نیستی کے مشاہدہ سے وہ رخنہ جو نیستی پر (واقع ہوا) ہے کھل جاوے تا کہ (اس کے کشادہ ہونے سے) وہ نسیم عیش و زندگانی (نیستی کی اس شخص تک) آنے لگے (اس کو عیش و زندگانی کہنا باعتبار حیات روح کے ہے اور اس تا کشاید الخ کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ) تا کہ ان (مقیدان ہستی و انانیت کے مردوں (یعنی غافلوں) پر جو رخنہ (بنا

ہوا) ہے وہ بند ہو جاوے تا کہ (وہ شخص) زندوں کے عیش کی بو حاصل کرے (حل ان دو شعر کا دخمہ کے مفہوم اور حالت جاننے پر موقوف ہے۔ دخمہ مجوس کے گورستان کو کہتے ہیں جو زمین کے اندر بطور تہ خانہ کے یا زمین کے اوپر بشکل تا قہائے دیوار کے ایک عمارت بنا دیتے ہیں اور مردوں کو دفن نہیں کرتے بلکہ مردوں کو ویسے ہی طاق وغیرہ میں بٹھلا کر آگے سے دروازہ بند کر دیتے ہیں اور عادۃً ایسی بڑی تعمیر میں منافذ دور تک رہنا معمول ہے پس یہاں مجازاً دو دخمے فرض کئے گئے ایک کے اندر نیستی ہے دوسرے کے اندر مردے ہیں پس پہلے کے لئے کشادگی کو ثابت کیا یعنی گو کچھ منفذ کھلا ہوا ہے جس سے نیستی کی ہوا آتی ہے لیکن اس مراقبہ سے وہ بالکل کھول دیا جاتا ہے اور دوسرے کے لئے بندش کو ثابت کیا یعنی گو وہ کچھ بند ہو مگر بالکل ہی بند کر دیا گیا تا کہ صرف زندوں کی بو آوے مردوں کی ذرا بھی نہ آوے مراد مشترک یہ ہے کہ اسباب نیستی کے مراقبہ سے جس نیستی کا غلبہ کم ہو گیا تھا وہ پورا عود کر آتا ہے اور انانیۃ کا جو اثر گو کہ کامل کے لئے مضرت تام کے درجہ میں نہ ہو مگر ایک گونہ حجاب تو ہوتا ہی ہے وہ اثر بھی جاتا رہے آگے اشعار میں اسباب انانیۃ کا موجب حجاب ہونا کہ وہ بعض کے لئے اشد بھی ہو جاتا ہے بیان فرماتے ہیں خوب سمجھ لو)

فائدہ:۔ان اشعار میں ایک گونہ عود ان اشعار کی طرف بھی ہے ایں ہمہ اوصاف شان نیکو شود" الی قولہ "باز چون جان روسوئے جانان نہد" اس اعتبار سے کہ وہاں بھی فنا کا ذکر تھا اور یہاں بھی گو عنوانات متفاوت ہوں مگر معنون متقارب ہے اور وہ انانیت اور ہستی کا ترک ہے۔

ملک و مال و اطلس ایں مرحلہ	ہست بر جان سبکرو سلسلہ
اس منزل کا ملک و مال و اطلس	روح سبک روپر زنجیر ہے
سلسلہ زریں بدید و غرہ گشت	ماندہ در سوراخ چاہے جاں زدشت
زنجیر زریں دیکھی اور دھوکہ میں آ گئی	دشت سے ایک چاہ کے سوراخ میں رہ گئی
صورتش جنت بمعنیٰ دوزخے	افعی پر زہر و نقشش گلرخے
اس کی صورت تو جنت ہے مگر معنی میں دوزخ ہے	ایک پر زہر ناگن ہے اور اس کا نقش گل رخ ہے
گرچہ مومن را سقر ندہد ضرر	لیک ہم بہتر بود ز انجا گزر
اگرچہ سقر مومن کو ضرر نہیں دیتی	لیکن پھر بھی دوزخ سے گزر ہی جانا بہتر ہوتا ہے
گرچہ دوزخ دور دارد زو نکال	لیک جنت بہ و را درکل حال
اگرچہ مومن سے دوزخ اپنا عذاب دور ہی رکھتی ہے	لیکن پھر بھی اس کو ہر حال میں جنت ہی بہتر ہے
الحذر اے ناقصاں زیں گلرخے	کہ بگاہ صحبت آمد دوزخے
اے ناقصو اس گل رخ سے حذر کرو	جو کہ مصاحبت کے وقت دوزخ معلوم ہوا ہے
الفرار اے غافلاں زیں گلشنے	کہ حقیقت بدترست از گلخنے
اے غافلو اس گلشن سے بھاگو	جو کہ حقیقت میں گلخن سے بھی بدتر ہے

زینہار اے جاہلاں زیں گل شکر	کہ بسوزاند دہاں را چوں شرر
اے جاہلو اس گل شکر سے پناہ مانگو	جو کہ منہ کو شرر کی طرح جلا دیتی ہے
چند گویم مرترا کایں انگبیں	زہر قتالست زو دوری گزیں
میں تجھ کو کہاں تک کہوں کہ یہ انگبین	زہر قتال ہے اس سے دوری اختیار کر
لیک تلخ آید ترا گفتار من	خواب می گیرد ترا زانداز من
لیکن تجھ کو تو میری یہ بات تلخ معلوم ہوتی ہے	میرے انداز سے تجھ کو غفلت گھیرتی ہے
خواجہ آخر یک زماں بیدار شو	وز حیات خویش برخوردار شو
اے صاحب آخر کسی وقت تو بیدار ہو	اور اپنی حیات سے متمتع ہو

(ربط اوپر گزرا یہاں بیان ہے اسباب اثاثیہ کا اور ان کے مضرت کا اکثر کے لئے اور اس کا کہ جن کو مضرت نہ ہو ان کے لئے بھی تحرز اولیٰ ہے الاان یکون فیه ضرورة او مصلحة مطلوبة فی الدین یعنی) اس منزل (دنیا) کا ملک و مال واطلس روح سبک رو پر (بمنزلہ) زنجیر (اور قید کے مانع سرعت سیر ہے (یعنی جو روح اس کے نہ ہونے سے سبک رو ہوتی ہے وہ سب کرو نہیں رہتی فی الاکثر اور صورت اس کی یہ ہوتی ہے کہ روح نے) زنجیر زرین دیکھی اور دھوکہ میں آ گئی (اور) دشت (فراخ) سے (ہٹ کر) ایک چاہ کے سوراخ میں رہ گئی (جیسے کوئی شخص زنجیر میں اس وجہ سے پھنس جاوے کہ وہ طلائی تھی مادہ تو دیکھ لیا اور خاصیت نہ دیکھی اسی طرح) اس (ملک ومال مذکور) کی صورت تو (بمنزلہ) جنت (کے) ہے مگر معنی (اور خاصیت) میں دوزخ ہے (حقیقت میں تو) ایک پر زہر افعی ہے اور اس کا (ظاہری) نقش گل رخ ہے (اور) اگرچہ (یہ) ستر مومن (کامل) کو ضرر نہیں دیتی۔ (جیسا اس سے اوپر کے اشعار کی شرح میں راسخ کا عدم تضرر مذکور ہوا ہے) لیکن پھر بھی دوزخ سے گزر ہی جانا بہتر ہے (یعنی علیحدہ رہنا اور) اگرچہ مومن سے دوزخ اپنا عذاب دور ہی رکھتی ہے لیکن پھر بھی اس کو ہر حال میں جنت ہی بہتر ہے۔ (اور حقیقی دوزخ میں بھی یہی ہوگا کہ جب دوزخیوں کو نکالنے جاویں گے تو آگ سے متاثر نہ ہوں گے مگر بے ضرورت نہ جاویں گے ایسی ہی ضرورت سے یہاں بھی دخول فی اسباب الدنیا جائز ہے جیسے حضرات خلفاء راشدین نے کیا۔ غرض جب اس کی گل رخی محض ظاہری ہے جیسے اوپر کہا ہے نقشش گل رخ تو) اے ناقصو اس گل رخ سے حذر کرو جو کہ مصاحبت کے وقت دوزخ معلوم ہوا ہے (اور) اے غافلو اس گلشن سے بھاگو جو کہ حقیقت میں گلخن سے بھی بدتر ہے (اور) اے جاہلو اس گل شکر سے پناہ مانگو جو کہ منہ کو شرر کی طرح جلا دیتی ہے (اور ناقصاں وغافلاں وجاہلاں میں اشارہ ہے مضمون بالا گرچہ مومن راستر ند ہد الخ کی طرف جس کی وجہ اس کی شرح سے معلوم ہو چکی ہے اور) میں تجھ کو کہاں تک کہوں کہ یہ (ظاہری) انگبین زہر قتال ہے اس سے دوری اختیار کر (یعنی بہت کچھ کہا) لیکن تجھ کو میری یہ بات تلخ معلوم ہوتی ہے (اور) میرے انذار (یعنی تحذیر) سے تجھ کو غفلت گھیرتی ہے۔ اے صاحب آخر کسی وقت تو بیدار ہو اور اپنی حیات سے (اس طرح) متمتع ہو (کہ اس حیات کو ذریعہ اپنے فلاح باقی کا بنالو اور اس کے بعد بتائید مضمون بالا حذر اے ناقصان الخ ایک حکایت لاتے ہیں کہ جس طرح اس غلام نے مرد قوی کو ظاہری

ہیئت سے عروس سمجھا تھا اور صحبت کے وقت مرد ثابت ہوا جس نے بالعکس اسی غلام کو فعل بد سے پریشان کیا)

فائدہ:۔ اور یہ مضمون معنیٰ عود ہے طرف مضمون اشعار مفتتحہ بقولہ اے ضیاء الحق حسام الدین بیا الٰی صد دل و جان عاشق صانع شدہ کی طرف اس طرح کہ وہاں بھی حجب عن الحق کا ذکر تھا یہاں بھی حجب عن الحقیقۃ کا ذکر ہے گو حجب کے عنوانات مختلف ہیں مگر معنونات متقارب ہیں ان اشعار کی شرح کے ختم پر بھی اس ارتباط کا ذکر کیا ہے۔ وقد کنت قلت ھنالک فانتظرہ والآن اقول فانظرہ

حکایت آں غلام ہندو کہ بخداوندزادۂ خود پنہاں ہوا آوردہ بود چوں دختر را با مہتر زادہ عقد کردند غلام خبر یافت ورنجور شدومی گداخت، ہیچ کس علت او رانمی یافت و او را زہرۂ گفتن نے، واطبا از معالجۂ او فروماندند و چوں خواجہ دریافت بحکمت معالجہ کرد

اس ہندی غلام کی حکایت جو اپنی آقا زادی سے مخفی طور پر محبت رکھتا تھا جب لڑکی کا امیر زادہ سے نکاح کیا تو غلام کو معلوم ہو گیا وہ بیمار پڑ گیا اور پگھلتا تھا کوئی شخص اس کی بیماری نہیں سمجھتا تھا اور اس کو کہنے کی ہمت نہ تھی اور طبیب اس کے علاج سے عاجز آ گئے اور جب آقا کو معلوم ہوا تو اس نے تدبیر سے علاج کر دیا۔

خواجۂ را بود ہند و بندۂ	پروریدہ کردہ او را زندۂ
ایک آقا کا ایک ہندی غلام تھا	جس کو اس نے پالا تھا اس کو زندہ کیا تھا
علم و آدابش تمام آموختہ	دردلش شمع ہنر افروختہ
اس کو تمام علوم و آداب سکھلائے تھے	اس کے دل میں ہنر کی شمع روشن کی تھی
پروریدش از طفولیت بناز	درکنار لطف آں اکرام ساز
بچپن سے اس کو ناز کے ساتھ پالا تھا	آغوش لطف میں اس اکرام ساز نے
بود ہم ایں خواجہ را یک دخترے	سیم اندامے گشے خوش گوہرے
اس آقا کے ایک لڑکی بھی تھی	جو سیم اندام خوش خرام خوب طینت تھی
چوں مراہق گشت دختر طالباں	بذل می کردند کابین گراں
جب وہ دختر سیانی ہوئی تو طالب لوگ	بڑے بڑے مہر بذل کرنے لگے
می رسیدش از سوی ہر مہترے	بہر دختر دمبدم خواہشگرے
پہنچتا تھا اس خواجہ کے پاس ہر رئیس کی طرف سے	دختر کے لئے وقتاً فوقتاً ایک خواہندہ

ایک آقا کا ایک ہندی غلام تھا جس کو اس نے (جسمی تربیت سے بھی) پالا تھا (اور روحانی تربیت یعنی تعلیم علوم واخلاق سے بھی) اس کو زندہ کیا تھا۔ (کما قال تعالیٰ او من کان میتاً فاحییناہ چنانچہ آگے اس کی تفسیر خود کی ہے یعنی) اس کو تمام علوم وآداب سکھلائے تھے اس کے دل میں ہنر کی شمع روشن کی تھی بچپن سے اس کو ناز کے ساتھ

اس اکرام ساز نے آغوش لطف میں پالا تھا (اکرام ساز فاعل ہے پرورش کا) اس آقا کے ایک لڑکی بھی تھی جو سیم اندام خوش خرام (کذافی الغیاث) خوب طینت تھی جب وہ دختر سیانی ہوئی تو طالب لوگ بڑے بڑے مہر بذل کرنے لگے اور اس خواجہ کے پاس ہر رئیس کی طرف سے دختر کے لئے وقتاً فوقتاً ایک خواہندہ (پیغام لے کر) آتا تھا۔

گفت خواجہ مال را نبود ثبات	روز آید شب رود اندر جہات
خواجہ نے کہا کہ مال کو تو کچھ ثبات نہیں	دن کو آتا ہے اور رات کو دوسری جہات میں چلا جاتا ہے
حسن صورت ہم ندارد اعتبار	کو شود رخ زرد از یک زخم خار
خوبصورتی کا کچھ اعتبار نہیں	کہ ایک زخم خار سے رخ زرد ہو جاتا ہے
سہل باشد نیز مہتر زادگی	کہ بود غرہ بمال و سادگی
رئیس زادہ ہونا بھی لغو ہے	کہ وہ حماقت سے مال پر مغرور ہوتا ہے
اے بسا مہتر بچہ کز شور و شر	شد ز فعل زشت خود ننگ پدر
بہتیرے رئیس زادے ہیں جو شور و شر کے سبب	اپنے افعال زشت سے ننگ پدر ہوئے ہیں
پر ہنر را نیز اگر باشد نفیس	کم پرست و عبرتے گیر از بلیس
پر ہنر شخص کی بھی اگر وہ حاسد ہو	کم پرستش کرو اور ابلیس سے عبرت حاصل کرو
علم بودش چوں نبودش عشق دیں	او ندید از آدم الا نقش طیں
اس کو علم تھا چونکہ اس کو عشق دین نہ تھا	اس نے آدم علیہ السلام کی کوئی چیز بجز نقش طین کے نہ دیکھی
گرچہ دانی دقت علم اے امیں	زانت نکشاید دو دیدہ غیب بیں
اگرچہ تم کو علم کی کیسی ہی باریکیاں معلوم ہوں	اس سے تمہاری غیب بیں آنکھیں نہیں کھل سکتیں
او نہ بیند غیر دستارے و ریش	از معرف پرسد از بیش و کمیش
وہ تو بجز دستار اور ریش کے کوئی چیز نہ دیکھے گا	معرف سے پوچھے گا اس کی کمی اور بیشی کی نسبت
عارفا تو از معرف فارغی	خود ہمی بینی کہ نور بازغی
اے عارف تو معرف سے فارغ ہے	تو خود دیکھ لیتا ہے کیونکہ تو نور روشن ہے
کار تقویٰ دارد و دین و صلاح	کہ ازو باشد بدو عالم فلاح
کارآمد چیزیں یہ ہیں تقویٰ اور دین اور صلاح	کہ اس سے دونوں عالم میں فلاح ہوتی ہے
کرد یک داماد صالح اختیار	کہ بد او فخر ہمہ خیل و تبار
اس نے ایک داماد صالح پسند کیا	کہ وہ تمام مجمع اور خاندان کا فخر تھا

خواجہ نے کہا کہ مال کو تو کچھ ثبات نہیں دن کو آتا ہے اور رات کو دوسری جہات میں چلا جاتا ہے (اور) خوبصورتی کا بھی کچھ اعتبار نہیں کہ ایک زخم خار (یعنی تکلیف) سے رخ زدہ ہو جاتا ہے (اسی طرح) رئیس زادہ ہونا بھی لغو ہے کہ وہ حماقت سے مال پر مغرور ہوتا ہے (جو کوئی چیز نہیں جیسا اوپر آیا ہے مال رانبود ثبات) بہتیرے رئیس زادے ہیں جو شور و شر کے سبب اپنے افعال زشت سے ننگ پدر ہوئے ہیں (اسی طرح پر ہنر شخص کی بھی کم پرستش کرو (یعنی کم توجہ کرو) اگر وہ حاسد ہو (کذائی الغیاث) اور ابلیس سے عبرت حاصل کرو (کہ باوجود باہنر ہونے کے حسد کے سبب خراب ہوا) اس کو علم (تو) تھا (مگر) چونکہ ا ہکو عشق دین نہ تھا اس نے آدم علیہ السلام کی کوئی چیز بجز نقش طین کے نہ دیکھی (اور بدوں عشق دین کے) اگرچہ تم کو علم دین کی کیسی ہی باریکیاں معلوم ہوں (مگر) اس سے تمہاری عیب بیں (یعنی حقیقت شناس) آنکھیں نہیں کھل سکتیں (اور) وہ (یعنی دیدہ ظاہر) تو (صاحب کمال کی) بجز دستار اور ریس کے اور کوئی چیز نہ دیکھے گا (اس لئے) معرف (یعنی حقیقت شناس) سے پوچھے گا (یعنی صاحب دیدہ پوچھے گا) اس (منسوب الی الکمال) کی کمی اور بیشی کی نسبت (کہ اس میں کمال باطنی کی کمی ہے یا بیشی ہے یعنی اس ظاہر بین کو خود پہچان نہیں ہے تو ممکن ہے کہ واقع میں وہ کامل نہ ہو اور اس کو ظاہری ہنر سے کامل سمجھ جاوے جس کا اس شعر میں ذکر ہے۔ پر ہنر الخ اور ممکن ہے کہ واقع میں وہ کامل ہو اور اس کو ظاہری بشریت سے کامل نہ سمجھے جس کا اس شعر میں ذکر ہے "علم بودش الخ" پس او کا مرجع اوپر گو تصریحاً مذکور نہیں مگر بقرینہ ذکر مقابل یعنی دیدہ غیب بین معلوم ہوتا ہے اور دستار و ریش سے مراد مطلق ظاہر خواہ ہنر ہو جیسا ایک شعر میں ہے اور خواہ نقش طین ہو جیسا دوسرے شعر میں ہے اور منسوب الی الکمال بھی دونوں کو شامل ہے۔ پس یہ شعر ان دونوں سے چسپاں ہو گیا۔ غرض ظاہر بیان کو تو معرف کی حاجت ہے لیکن اے عارف تو معرف سے فارغ ہے (کیونکہ) تو خود (اس میں کمال باطنی کا ہونا نہ ہونا) دیکھ لیتا ہے کیونکہ تو نور روشن ہے) یعنی صاحب نور و ادراک ہے اس سے حقیقت کو دیکھ لیتا ہے خلاصہ یہ کہ محض ظاہری خوبیوں کا کچھ اعتبار نہیں بلکہ) کار آمدہ چیزیں یہ ہیں تقویٰ اور دین اور صلاح کہ اس سے دونوں عالم میں فلاح ہوتی ہے (اس لئے) اس نے ایک داماد صالح پسند کیا کہ وہ (اپنے کمالات حقیقیہ کے سبب اپنے) تمام مجمع اور خاندان کا فخر تھا (اور اس سے رشتہ کر دیا اور نکاح مراد لینا اس لئے مناسب نہیں کہ نکاح کے بعد جو تدبیر اس غلام کے لئے کی گئی ہے جس کا آئندہ بیان ہے اس میں یہ خدشہ رہے گا کہ جب نکاح ہو چکا تھا تو پھر اس غلام کو وعدۂ نکاح اور انعقاد ظاہری نکاح سے کیسے تسلی ہو سکتی ہے)

پس زناں گفتند او را مال نیست	مہتری و حسن و استقلال نیست
عورتوں نے کہا کہ اس کے پاس تو مال نہیں	اور ریاست اور حسن اور استقلال نہیں
گفت آنہا تابع زہد اند و دیں	بے زر او گنجیست بر روئے زمیں
خواجہ نے جواب دیا کہ یہ سب زہد اور دین کے تابع ہیں	وہ شخص بدوں زر ہی کے روئے زمین پر ایک خزانہ ہے

عورتوں نے کہا کہ اس کے پاس تو مال نہیں اور ریاست اور حسن اور (معاش کا) استقلال نہیں خواجہ نے جواب دیا کہ یہ سب زہد اور دین کے تابع ہیں وہ شخص (جس میں یہ صفات ہوں) بدوں زر ہی کے روئے زمین پر ایک خزانہ ہے

(تابع ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وجود میں اس کے ساتھ لازم ہیں یہ تو مشاہدہ کے خلاف ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ مقصود ہونے میں تابع ہے یعنی اگر ان اوصاف کا قصد بھی ہو تو تبعاً ہونا چاہئے اور مقصود بالاصالۃ زہد اور دین ہے پس اگر دونوں ایک جگہ مجتمع نہ ہوں تو جہاں مقصود بالذات ہو اس کو اختیار کرنا چاہئے اور جہاں صرف مقصود بالتبع ہو اس کو ترک کر دینا چاہئے)۔

چوں بجد تزویج دختر گشت فاش	دست پیمان و نشانی و قماش
جب بچنگی کے ساتھ دختر کے نکاح کی خبر مشہور ہو گئی	اور دست پیمان اور نشانی اور قماش بھی
پس غلام خواجہ کاندر خانہ بود	گشت بیمار و ضعیف و زار زود
پس خواجہ کا جو غلام گھر کے اندر رہتا تھا	وہ معاً بیمار اور ضعیف ہو گیا
ہمچو بیمار دقے او می گداخت	علت او را طبیبے کم شناخت
مریض دق کی طرح گھلنے لگا	اس کی بیماری کو کسی طبیب نے نہ پہچانا
عقل می گفتے کہ رنجش از دل ست	داروی تن در غم دل باطل ست
عقل کہتی تھی کہ اس کا مرض قلبی ہے	جسم کی دوا دل کے غم میں محض بے اثر ہے
آں غلامک دم نزد از حال خویش	گرچہ می آمد ورا در سینہ ریش
اس غلام نے اپنا حال کہنے میں دم بھی نہیں مارا	اگرچہ اس کے سینہ میں زخم لگ رہا تھا
گفت خاتوں را شبے شوہر کہ تو	باز پرسش در خلا از حال او
ایک شب شوہر نے بی بی سے کہا کہ تو	تنہائی میں اس کا حال پوچھنا
تو بجائے مادرے او را بود	کو غم خود پیش تو پیدا کند
تو اس کی ماں کی جگہ ہے	شاید تیرے سامنے اپنا غم ظاہر کر دے
چونکہ خاتوں کرد در گوش ایں کلام	روز دیگر رفت نزدیک غلام
جب بی بی نے یہ بات سنی	دوسرے روز غلام کے پاس گئی
پس سرش را شانہ می کرد آں ستی	باد و صد مہر و دلال و دوستی
پھر وہ بی بی اس کے سر میں شانہ کرنے لگی	نہایت مہربانی اور ناز برداری اور محبت سے
آں چناں کہ مادران مہرباں	نرم کردش تا در آمد در بیاں
جس طرح مہربان مائیں کیا کرتی ہیں	اس کو نرم کیا یہاں تک کہ وہ بولا
کہ مرا امید از تو ایں نبود	کہ وہی دختر بہ بیگانہ عنود
کہ مجھ کو تجھ سے یہ امید نہ تھی	کہ تو اس دختر کو ایک سرکش اجنبی کو دے دے گی

خواجہ زادہ ما و ما خستہ جگر	حیف نبود کو رود جائے دگر
ہماری تو آقا زادہ اور ہم خستہ جگر ہوں	تو کیا حیف کی بات نہیں کہ وہ دوسری جگہ جاوے
خواست آں خاتوں زخشمے کامدش	کش زند و زبام زیر انداز دش
اس بی بی کو جس قدر غصہ آیا اس سے چاہا تو یہ	کہ اس کو خوب پیٹے اور بام سے نیچے پھینک دے
کو کہ باشد ہندوی مادر غرے	کہ طمع دارد بخواجہ دختر
کہ یہ غلام مادر بخطا کون ہوتا ہے	کہ آقا زادی کی ہوس کرتا ہے
گفت صبر اولٰی بود خود را گرفت	گفت با خواجہ کی بشنو ایں شگفت
کہا کہ ضبط بہتر ہے اپنے کو سنبھال لیا	اور خواجہ سے کہا کہ لو یہ عجیب بات اور سنو
ایں چنیں گرا یکے خائن بود	ماگماں بردہ کہ ہست او معتمد
یہ ایسا کمینہ خائن ہے	ہم تو گمان کیے ہوئے تھے کہ یہ معتمد ہے
حال خود را ایں چنیں گفت او مرا	خواستم کز خشم بکشم مرو را
اس نے اپنا حال مجھ سے اس طرح کہا ہے	میرے جی میں تو یہ آیا تھا کہ میں اس کو مار ڈالوں

جب بخشگی کے ساتھ دختر کے نکاح (کی منظوری) کی خبر مشہور ہوگئی اور دست پیمان اور نشانی اور قماش بھی (ملنا مشہور ہوگیا۔ دست پیمان چیزیکہ در رسم مصاہرت سے فرپسند از جانب مرد یا از جانب دختر و مراد از نشانی نشانی مصاہرت وقماش بفضم رخت ومتاع خانہ) پس خواجہ کا جو غلام گھر کے اندر رہتا تھا وہ معاً بیمار اور ضعیف ہوگیا۔ مریض دقی کی طرح گھلنے لگا اس کی بیماری کو کسی طبیب نے نہ پہچانا عقل (سلیم) کہتی تھی کہ اس کا مرض قلبی ہے جسم کی دوا دل کے غم میں محض بے اثر ہے اس غلام نے اپنا حال کہنے میں دم بھی نہیں مارا اگرچہ اس کے سینہ میں زخم لگ رہا تھا۔ ایک شب شوہر (یعنی خواجہ) نے (اپنی) بی بی سے کہا کہ تو تنہائی میں اس کا حال پوچھنا تو اس کی ماں کی جگہ ہے شاید تیرے سامنے اپنا غم ظاہر کر دے جب بی بی نے یہ بات سنی دوسرے روز غلام کے پاس گئی پھر وہ بی بی اس کے سر میں شانہ کرنے لگی نہایت مہربانی اور ناز برداری اور محبت سے جس طرح مہربان مائیں کیا کرتی ہیں (اس طرح) اس کو نرم کیا یہاں تک کہ وہ بولا کہ مجھ کو تجھ سے یہ امید نہ تھی کہ تو اس دختر کو ایک سرکش اجنبی کو دے دے گی (شاید سرکش میں اشارہ اس طرف ہو کہ وہ میری برابر اطاعت بھی نہیں کرے گا) ہماری تو آقا زادہ اور ہم (اس کے عشق میں) خستہ جگر ہوں تو کیا حیف کی بات نہیں کہ وہ دوسری جگہ جاوے (باوجودیکہ ہمارا حق ہے کیونکہ ہماری آقا زادہ ہے یہ سن کر) اس بی بی کو جس قدر غصہ آیا اس سے چاہا تو یہ کہ اس کو خوب پیٹے اور بام سے نیچے پھینک دے کہ یہ غلام مادر بخطا (غر فاحشہ) کون ہے کہ آقا زادی کی ہوس کرتا (لیکن پھر دل میں) کہا کہ ضبط بہتر ہے (اس لئے) اپنے کو سنبھال لیا اور خواجہ سے کہا کہ لو یہ عجیب بات اور سنو یہ ایسا کمینہ خائن ہے (گرا وگرا ے غلام وحجام وکاف گرا یک برائے تحقیر) ہم تو گمان کیے ہوئے تھے کہ یہ معتمد ہے) اوروں سے موقع پر آبرو کی حفاظت کرے گا تو یہ خود بدنفس نکلا) اس نے اپنا حال مجھ سے اس طرح کہا ہے میرے جی میں تو یہ آیا تھا کہ میں اس کو مار ڈالوں۔

صبر فرمودن خواجہ مادر دختر را کہ غلام راز جر مکن من بے زجر اورا ازیں طمع باز آرم بتدبیر کہ نہ سیخ سوزد و نہ کباب خام ماند

آقا کا لڑکی کی ماں کو صبر کا حکم دینا کہ غلام کو نہ جھڑک میں بغیر جھڑکے اس کو اس لالچ سے ایک تدبیر سے روک دونگا کہ نہ سیخ جلے اور نہ کباب کچا رہے

(حکمت اس میں یہ بھی ہے کہ زجر کرنے سے بعض اوقات ہوس زیادہ مشتعل ہوتی ہے سو ممکن ہے کہ کسی وقت فساد لاوے اور تدبیر سے اس کا مادہ ہی دل سے نکل جاوے گا اور ہمیشہ کے لئے اطمینان ہو جاوے گا۔ پس یہ ضرور نہیں کہ خواجہ نے اس میں غلام کی رعایت اور اس کے ساتھ نرمی کی ہو۔

گفت خواجہ صبر کن با او بگو	کہ ازو ببریم و بد بہیمش بتو
خواجہ نے کہا کہ صبر کر اس سے کہہ دے	ہم اس سے توڑ لیں گے اور وہ ہم تجھ کو دے دیں گے
تا بمکر ایں از دلش بیروں کنم	پس تماشا کن کہ دفعش چوں کنم
تا کہ دھوکہ سے اس کو اس کے دل سے نکال دوں گا	پھر تماشا دیکھنا کہ اس کو کس طرح دفع کرتا ہوں
تو دلش خوش کن بگو میداں درست	کہ حقیقت دختر ما جفت تست
تو اس کا دل خوش کر دینا اور کہنا کہ تو بالکل صحیح سمجھ	کہ حقیقت میں ہماری لڑکی تیرا ہی جوڑا ہے
ماندانستیم اے خوش مشتری	چونکہ دانستیم تو اولیٰ تری
ہم کو معلوم نہ تھا اے عمدہ خریدار	جب ہم کو معلوم ہو گیا تو تو زیادہ مستحق ہے
آتش ماہم دریں کانون ما	لیلیٰ آن ما و تو مجنون ما
ہماری آگ ہمارے ہی چولہے میں	لیلیٰ بھی ہماری ہی چیز اور مجنوں بھی ہمارا ہی
تا خیال و فکر خوش بروے زند	فکر شیریں مرورا فربہ کند
تا کہ خیال اور فکر لذیذ اس پر غالب ہو جاوے	خیال شیریں اس کو فربہ کر دے
جانور فربہ شود لیک از علف	آدمی فربہ ز عزت و شرف
جانور فربہ ہو جاتا ہے لیکن علف سے	آدمی فربہ عزت اور شرف سے ہوتا ہے
آدمی فربہ شود از راہ گوش	جانور فربہ شود از حلق و نوش
آدمی کان کے راستہ سے فربہ ہوتا ہے	جانور حلق اور خورد و نوش سے فربہ ہوتا ہے

خواجہ نے (بی بی سے) کہا کہ صبر کر (غصہ مت ظاہر کر اور) اس (غلام) سے کہدے کہ ہم اس (داماد) سے (اس کا رشتہ یا نکاح) توڑ لیں گے اور وہ (لڑکی) ہم تجھ کو دے دیں گے (اور یہ کہنا اس لئے تجویز کیا ہے)

تا کہ (اس) دھوکہ سے اس (ہوس) کو اس کے دل سے نکال دوں گا پھر (ذرا) تماشا دیکھنا کہ اس (ہوس) کو کس طرح (اس کے دل سے) دفع کرتا ہوں (پس) تو اس کا دل خوش کر دینا اور کہنا کہ تو بالکل صحیح سمجھ کہ حقیقت میں ہماری لڑکی تیرا ہی جوڑا ہے ہم کو (تیرا میلان) معلوم نہ تھا اے عمدہ خریدار (اور) جب ہم کو معلوم ہو گیا تو تو (سب سے) زیادہ مستحق ہے (پس اس کی ایسی مثال ہے جیسی) ہماری آگ ہمارے ہی چولہے میں (اور) لیلیٰ بھی ہماری ہی چیز اور مجنوں بھی ہمارا ہی (تو اس کہنے میں یہ مصلحت ہے) تا کہ خیال اور فکر لذیذ اس پر غالب ہو جاوے (اور) خیال شیریں اس کو (بسبب خوشی کے) فربہ کر دے۔ جانور (بھی) فربہ ہو جاتا ہے لیکن علف سے (ہوتا ہے اور) آدمی فربہ عزت اور شرف سے ہوتا ہے (جو محض ایک خیالی چیز ہے۔ پس خیال سے فربہ ہونا ثابت ہوا جو اوپر مذکور تھا فکر شیریں مرد را فربہ کند۔ غرض) آدمی کان کے رستہ سے فربہ ہوتا ہے (کہ نفس کے موافق باتیں سنتا ہے اور ان کے موافق خیال پکا لیتا ہے اور) جانور حلق اور خورد نوش سے فربہ ہوتا ہے۔

گفت آں خاتوں کزیں ننگ مہیں	خود زبانم کے بجنبد اندریں
اس بی بی نے کہا کہ ایسی رسوا کن عار کی بات کے ساتھ	خود میری زبان کب حرکت کرے گی اس میں
اینچنیں ژاژے چہ خایم بہر او	گو بمیر آں خائن ابلیس خو
میں اس کے واسطے اس طرح واژ خائی کیسے کروں	گو وہ خائن ابلیس خصلت مر جاوے تو مر جاوے
گفت خواجہ نے مترس و دم دہش	تارود علت ازو زیں لطف خوش
خواجہ نے کہا کہ نہیں کچھ اندیشہ مت کر اور اس کو دم دے دے	تا کہ اس خوش لطفی سے اس کی علت جاتی رہے
دفع او را دلبرا برمن نویس	ہل کہ صحت یابد ایں باریک ریس
اس کا دفعیہ اے دلبر تو میرے ذمہ لکھ رکھ	اس کو اتنی مہلت دے کہ یہ باریک کا کاتنے والا صحت یاب ہو جاوے
چوں بگفت آں خستہ را خاتوں چنیں	می نگنجید از تبختر بر زمیں
اس خستہ حال سے جب اس بی بی نے ایسی بات کہی	تو مارے تبختر کے وہ زمین پر نہ سماتا تھا
زفت گشت و فربہ و سرخ و شگفت	چوں گل سرخ او ہزاراں شکر گفت
خوب توانا و فربہ و سرخ ہوا اور شگفتہ ہو گیا	گل سرخ کی طرح اور ہزاروں شکرانے بھیجے
گہ گہے می گفت اے خاتون من	کہ مبادا باشد ایں دستان و فن
کبھی کبھی کہتا کہ اے میری آقا خاتون	ایسا نہ ہو کہ یہ سب مکر و فن ہو
لیک خاتوں جزم میگفتش کہ ما	در پے اینیم فارغ باش ہا
لیکن وہ خاتون اس کو جزم کے ساتھ کہہ دیتی کہ ہم	اسی فکر میں ہیں تو بے فکر رہ

اس بی بی نے (شوہر سے) کہا کہ ایسی رسوا کن عار کی بات کے ساتھ خود میری زبان کب حرکت کرے

گی۔ اس (معاملہ) میں (یہ ترجمہ مُہین بضم میم صیغہ اسم فاعل از اہانت کا ہے اور اگر بفتح میم کلمہ فارسی بمعنی عظیم ہو تو ترجمہ اس کا عار عظیم ہوگا۔ و بہ یشہد ذوقی) میں اس (غلام) کے واسطے اس طرح سے ژاژ خائی کیسے کروں گو وہ خائن ابلیس خصلت مرجاوے تو مرجاوے۔ خواجہ نے کہا کہ نہیں (ایسی بات کہنے سے) کچھ اندیشہ مت کر اور اس کو دم دے دے تاکہ اس خوش لطفی سے اس کی علت جاتی رہے اس (علت) کا دفعیہ اے دلبر تو میرے ذمہ لکھ رکھ (یعنی میرے ذمہ سمجھ) اس کو اتنی مہلت دے کہ یہ باریک (خیالی) کا کاتنے والا (یعنی سوچنے والا) صحت یاب ہو جاوے (پھر صحت کے بعد اس کو درست کروں گا خلاصہ یہ ہوا کہ) اس خستہ حال سے جب اس بی بی نے ایسی بات کہی تو مارے تبختر کے وہ زمین پر نہ سماتا تھا (یعنی گویا زمین سے اڑا جاتا تھا) خوب توانا و فربہ و سرخ اور گل سرخ کی طرح شگفتہ ہو گیا اور ہزاروں شکرانے بھیجے (اور چونکہ مقرر ہے "کہ عشق ست و ہزار بدگمانی" اس لئے بافراط حیرت و تعجب و فرحت سے) کبھی کبھی (خاتون سے) کہتا کہ اے میری آقا خاتون ایسا نہ ہو کہ یہ سب مکر و فن ہو (اور تمہاری نیت نہ ہو) لیکن وہ خاتون اس کو جزم کے ساتھ کہہ دیتی کہ ہم اسی فکر میں ہیں تو بے فکر رہ۔

خواجہ چوں دیدش کہ سرخ و زفت گشت	رفت از وے علت و آمد بگشت
خواجہ نے جب اس کو دیکھا کہ سرخ و فربہ ہو گیا	اس سے بیماری دور ہو گئی اور چلنے پھرنے لگا
خواجہ جمعیت بکرد و دعوتے	کہ ہمی سازم فرج را وصلتے
خواجہ نے ایک مجمع کیا اور لوگوں کی دعوت کی	کہ فلانے غلام کا عقد کرتا ہوں
تا جماعت عشوہ می دادند و گال	کاے فرج بادت مبارک اتصال
یہاں تک کہ ایک جماعت بھی دھوکہ اور فریب دیتی تھی	کہ اے فلانے تجھ کو یہ اتصال مبارک ہو
تا یقیں تر شد فرج را آں سخن	علت از وے رفت کل از بیخ و بن
یہاں تک کہ اس غلام کو اس بات کا اور زیادہ یقین ہو گیا	مرض اس سے بالکل ہی بیخ و بن سے جاتا رہا
بعد ازاں اندر شب گردک بفن	امردے را بست حنا ہمچو زن
اس کے بعد شب عروسی میں دھوکہ دینے کے لئے	ایک بے ریش مرد جوان کے عورت کی طرح مہندی لگائی
پر نگارش کرد ساعد چوں عروس	پس نمودش ماکیاں دادش خروس
اور اس کا ساعد دلہن کی طرح آراستہ کیا	پس اس کو دکھلائی تو مرغی اور دیدیا مرغا
مقنعہ و حلہ عروسانہ نکو	کنگ امرد را بپوشانید رو
اوڑھنی اور عروسانہ عمدہ جوڑے سے	کنگر امرد کا منہ چھپا دیا
شمع را ہنگام خلوت زود کشت	ماند ہندو باچناں کنگ و درشت
خلوت کے وقت شمع کو فوراً گل کر دیا	بس غلام ایسے کنگر قوی کے ساتھ رہ گیا

ہندوک فریاد می کرد و فغاں	از بروں نشنید کس از دف زناں
غلام فریاد اور فغان کر رہا تھا	باہر کسی نے دف بجانے والوں کے سبب نہیں سنا
ضرب دف وکف ونعرۂ مردوزن	کرد پنہاں نعرۂ آں نعرہ زن
دف اور کف کی ضرب اور مرد و زن کے غل غپاڑہ نے	اس نعرہ زن کے نعرہ کو مخفی کر دیا
تا بروز آں ہندوک را می فشارد	چوں بود درپیش سگ انبان آرد
دن ہونے تک اس غلام کو ملتا دلتا رہا	جیسے کتے کے سامنے آٹے کے تھیلہ کی کیفیت ہو
روز آوردند طاس و بوغ زفت	رسم داماد آں فرج حمام رفت
دن کو خدام طشت اور بھرا ہوا بقچہ لائے	موافق رسم داماد کے وہ غلام حمام میں گیا
رفت در حمام او رنجور جاں	کوں دریدہ ہمچوں دلق تونیاں
وہ حمام میں گیا رنجور جان	بھنگیوں کے گدڑے کی طرح پس دریدہ
آمد از حمام در گردک فسوس	پیش او بنشست دختر چوں عروس
حمام سے حجلہ عروسی میں بحالت حسرت واپس آیا	اس کے سامنے دختر عروس کی طرح آ بیٹھی
مادرش آنجا نشستہ پاسباں	کہ نباید کوکند روز امتحاں
اس کی ماں پاسبان ہو کر بیٹھ گئی	کہ ایسا نہ ہو کہ وہ دن کو امتحان کرنے لگے
ساعتے دروے نظر کرد از عناد	آنگہاں باہر دو دستش دہ بداد
اس نے تھوڑی دیر تو اس کو تکا	پھر دونوں ہاتھوں سے اس کو دھکا دیا
گفت کس را خود مبادا اتصال	باچو تو ناخوش عروس بد فعال
کہا کہ کسی کو تحقیق اتصال نہ ہو	تجھ جیسی ناخوش بدافعال عروس کے ساتھ
روز رویت ہمچوں خاتون ختن	شب عمودت ہمچو شاخ کرگدن
دن میں تو تیرا چہرہ خاتون ختن کا سا	رات کو تیرا ستون شاخ کرگدن کا سا
روز رویت ہمچو خاتوں تتر	کیر زشتت شب بتر از کیر خر
دن کو تیرا چہرہ خاتون تاتار کا سا	رات کو تیرا آلہ آلۂ خر سے بھی بدتر

(فرج نام آن غلام۔ گال فریب) گردک بکسر کاف فارسی و دوم تازی حجلۂ عروس و بمعنی عروس نیز آمدہ کنگ بضم کاف تازی وکاف دوم فارسی مرد سطبر تن وقوی ہیکل۔ انبان تھیلہ چرمی۔ بوغ بباء موحدہ بقچہ بیائے تحتانیہ بمعنی جوابھلی۔ زفت بمعنی پر د مالا مال ہم آمدہ۔ تونیان تون محل سرگین وتونی کناس و خاکروب فسوس

حسرت۔ دہ بالکسر کلمۂ نفرین واز پیش راندن۔ بعضہ من الحواشی و بعضہ من الغیاث) خواجہ نے جب اس کو دیکھا کہ سرخ وفربہ ہو گیا اس سے بیماری دور ہو گئی اور چلنے پھرنے لگا تو خواجہ نے ایک مجمع کیا اور لوگوں کی دعوت کی کہ فلانے غلام کا عقد کرتا ہوں (ممکن ہے کہ اوروں سے مطلقاً کہا ہو اپنی دختر کا نام نہ لیا ہوتا کہ نہ بدنامی ہو اور نہ داماد کو شبہ ہو صرف اس غلام سے دختر کا وعدہ کا وعدہ کر رکھا تھا) یہاں تک کہ ایک جماعت بھی (جو ہمراز خواجہ کے تھے اس کو) دھوکہ اور فریب دیتے تھے کہ اے فلانے تجھ کو یہ اتصال مبارک ہو یہاں تک کہ اس غلام کو (خاتون کی) اس بات کا اور زیادہ یقین ہو گیا (اور) مرض اس سے بالکل ہی بیخ و بن سے جاتا رہا (یعنی اس شہرت کے قبل جو گاہ گاہ شبہ دستان وفریب کا ہوتا تھا اور اس کا کچھ اثر ہو گا وہ بھی جاتا رہا) اس کے بعد شب عروسی میں (یعنی مقرر تاریخ میں) دھوکہ دینے کے لئے ایک بے ریش مرد جوان کے عورت کی طرح مہندی لگائی اور اس کا ساعد دلہن کی طرح (زیور سے) آراستہ کیا پس (ایسی مثال ہو گئی جیسے) اس کو دکھلائی تو مرغی اور دیدیا مرغا (چنانچہ اوڑھنی اور عروسانہ عمدہ جوڑے سے (اس) لنگر امرد کا منہ چھپا دیا (پس مصرعہ اول میں رابطہ از یا با مقدر ہے اور) خلوت کے وقت شمع کو فوراً گل کر دیا (جس کو اس کے لئے مامور کیا ہو گا اگر ضمیر خواجہ کی طرف ہے تو اسناد الی السبب ہے جیسے بنی الامیر المدینۃ) پس غلام ایسے لنگر قوی کے ساتھ رہ گیا (بادو ماندن میں اشارہ کر دیا اس غلام کے ساتھ سوء تصرف کرنے کی طرف استہجان ذکر کے سبب تصریح نہیں کی) غلام فریاد اور فغان کر رہا تھا (مگر) باہر کسی نے دف بجانے والوں کے سبب نہیں سنا۔ دف اور کف کی ضرب اور مرد و زن کے غل غپاڑہ نے اس نعرہ زن کے نعرہ کو مخفی (اور مغلوب) کر دیا (غرض) دن ہونے تک اس غلام کو ملتا دلتا رہا جیسے کتے کے سامنے آٹے کا تھیلہ کی کیفیت ہو (کہ کبھی الٹا کرتا ہے کبھی سیدھا کبھی کھینچتا ہے کبھی چھوڑتا ہے) دن کو خدام طشت (منہ ہاتھ دھونے کو) اور بھرا ہوا بغچہ (نیا جوڑا بدلنے کو اور اگر یوغ بمعنی جوئے کے ہو تو اطلاقاً للجزء علی الکل مراد بہلی اور سواری ہو گی۔ یعنی حمام تک سوار ہو کر چلنے کے لئے سواری) لائے (اور) موافق رسم داماد کے وہ غلام حمام میں گیا (مگر) وہ حمام میں (جو) گیا (تو اس حالت سے کہ) رنجور جان (اور) بھنگیوں کے گدڑے کی طرح پس دریدہ (تشبیہ اس بنا پر ہے کہ اکثر بھنگی غریب مفلس ہوتے ہیں اور پھٹے گدڑے پہنتے ہیں پھر) حمام سے حجلہ عروسی میں بحالت حسرت واپس آیا۔ حسرت کا سبب ظاہر ہے کہ ناکامی اور الٹی مصیبت اور) اس کے سامنے (وہ مصنوعی) دختر عروس کی طرح آ بیٹھی (اس تشبیہ سے اس شعر آئندہ کے مضمون سے مصنوعی کے ساتھ تفسیر کی ورنہ اصلی دختر تو واقعی عروس تھی ہی پھر امتحان کا بھی کیا خوف تھا) اس (دختر) کی ماں پاسبان ہو کر بیٹھ گئی (اس کی ماں مجازاً کہہ دیا موافق زعم غلام کے) کہ ایسا نہ ہو کہ وہ دن کو (منہ کھول کر) امتحان کرنے لگے اس (غلام) نے تھوڑی دیر تو اس کو تکا پھر دونوں ہاتھوں سے اس کو دھکا دیا (اور) کہا کہ (خدا کرے) کسی کو تجھ جیسی ناخوش بدافعال عروس کے ساتھ اتصال (نصیب) نہ ہو دن میں تو تیرا چہرہ خاتون ختن کا سا (اور رات کو تیرا ستون (یعنی آلہ) شاخ کرگدن کا سا۔ دن کو تو تیرا چہرہ خاتون تاتار کا سا (اور) رات کو تیرا آلہ خر سے بھی بدتر (چہرہ کو حسین بتلانا اسی گمان پر ہے کہ اس کو دختر اصلی سمجھے ہوئے ہے جس کو بارہا دیکھا تھا)۔

در حقیقت حکایت و بیان آنکہ ہر نفسے ہمچوں آں ہندو مبتلا است

ہمچناں جملہ نعیم ایں جہاں	بس خوش ست از دور پیش از امتحاں
اسی طرح اس عالم کی تمام نعمتیں	دور سے قبل امتحان کے بہت خوشنما ہیں
می نماید در نظر از دور آب	چوں روی نزدیک آں باشد سراب
دور سے تو نظر میں پانی معلوم ہوتا ہے	جب نزدیک جاؤ تو وہ سراب ہوتا ہے
گندہ پیر ست او و از بس چاپلوس	خویش را جلوہ دہد چوں نو عروس
وہ ایک سڑیل بڑھیا ہے اور فریب دینے کے لئے	اپنے کو نو عروس کی طرح ظاہر کرتی ہے
ہیں مشو مغرور آں گلگونہ اش	نوش نیش آلودہ او را مچش
خبردار اس کی اس آرائش پر دھوکہ نہ کھانا	اور اس کے نیش آلودہ نوش کو مت چکھنا
تا نیفتی چوں فرج اندر حرج	صبر کن کالصبر مفتاح الفرج
تاکہ اس غلام کی طرح تنگی میں نہ پڑ جاوے	صبر کرنا کیونکہ صبر فراخی کی کلید ہے
آشکارا دانہ پنہاں دام او	خوشنماید ز اولت انعام او
ظاہر تو دانہ ہے اور دام اس کا پنہاں ہے	اول سے اس کا انعام تجھ کو اچھا معلوم ہوتا ہے

در بیان آنکہ ایں غرور تنہا آں ہندو را نبود بلکہ ہر آدمی بچنیں غرور مبتلا ست در ہر مرحلہ الا من عصمہ اللہ

اس بیان میں کہ یہ دھوکہ تنہا اس ہندی کو نہ تھا بلکہ ہر آدمی ایسے دھوکے میں ہر مرحلہ میں مبتلا ہے بجز اس کے جس کو اللہ بچائے۔

چوں بہ پوستی بدام اے ہوشیار	چند نالی در ندامت زار زار
اے ہوشیار جب تو جال میں پھنس گیا	تو پھر ندامت میں زار زار بہت روئے گا
نام میری و وزیری و شہی	نیست الا درد و مرگ و جاں دہی
نام تو امیری اور وزیری اور شاہی	اور ہے محض درد اور موت اور جان دینا
بندہ باش و بر زمیں رو چوں سمند	چوں جنازہ نے کہ بر گردن برند
تو بندہ رہ اور زمین پر گھوڑے کی طرح چل	نہ کہ جنازہ کی طرح کہ لوگ اپنی گردن پر رکھتے ہیں
جملہ را حمال خود خواہد کفور	بار مردم گشتہ چوں اہل قبور
ناسپاس آدمی سب کو اپنا باربردار بنانا چاہتا ہے	اور خود اہل قبور کی طرح لوگوں پر بار ہوتا ہے

برجنازہ ہرکرا بینی بخواب	فارس منصب شود عالی رکاب
اگر کسی کو خواب میں جنازہ پر دیکھو	تو وہ شخص کسی منصب پر سوار ہوگا اور عالی رکاب ہوگا
زانکہ آں تابوت برخلقست بار	بار بر خلقاں فگندند ایں کبار
اس وجہ سے کہ وہ تابوت بھی خلق پر بار ہے	ان بڑے لوگوں نے بھی اپنا بار خلائق پر رکھ رکھا ہے
برتن خود بار خود نہ اے پسر	برکس دیگر منہ زیں الحذر
اے بیٹا اپنا بوجھ اپنے بدن پر رکھ	اس سے بچ کر کسی دوسرے پر نہ رکھ
بار خود برکس منہ برخویش نہ	سروری را کم طلب درویش بہ
تو کسی پر اپنا بار مت رکھ اپنے ہی اوپر رکھ	سروری کو مت طلب کر کہ درویش اچھا ہوتا ہے
مرکب اعناق مردم را مپای	تانیاید نقرست اندر دوپای
تو آدمیوں کی گردنوں کے مرکب پر مت قائم ہو	تاکہ درد نقرس تیرے دونوں پاؤں میں نہ ہو جاوے
مرکبے را کاخرش توده دہی	کہ بشہرے مانی و ویراں دہی
جس مرکب کو تو اخیر میں نفرین کرے گا	کہ تو شہر کے مشابہ تھا اور ویران گاؤں ہے
دہ دہش اکنوں کہ چوں شہرت نمود	تانباید رخت در ویراں کشود
تو اس کو اب نفرین کر جبکہ شہر کی تجھ کو نظر آیا ہے	تاکہ تجھ کو ویرانہ میں اسباب نہ کھولنا پڑے
دہ دہش اکنوں کہ صد بستانت ہست	تانگردی عاجز و ویراں پرست
اس کو اب نفرین کر کہ سینکڑوں باغ موجود ہیں	تاکہ تو عاجز اور ویرانہ پرست نہ رہ جاوے

(یہاں سے تقریر ہے غرض حکایت مذکورہ کی جو کہ حکایت کے قبل بھی مذکور تھی ان اشعار میں "الحذر اے ناقصاں الیٰ قولہ زہر قتال ست زو دوری گزین" اور اسی پر حکایت لائی گئی تھی اور وہ غرض حب مال وجاہ کی مضرتوں کا بیان ہے یعنی جس طرح اس حکایت میں وہ جوان قوی ہیکل ظاہر میں عروس تھا اور باطن میں خروس تھا) اسی طرح اس عالم کی تمام نعمتیں دور سے قبل امتحان کے بہت خوشنما ہیں۔ دور سے تو نظر میں پانی معلوم ہوتا ہے جب نزدیک جاؤ تو وہ سراب ہوتا ہے وہ ایک سڑیل بڑھیا ہے اور فریب دینے کے لئے اپنے کو نوعروس کی طرح ظاہر کرتی ہے خبردار اس کی اس آرائش پر دھوکہ نہ کھانا اور اس کے نیش آلودہ نوش کو مت چکھنا تاکہ تو اس غلام کی طرح تنگی میں نہ پڑ جاوے (بلکہ اس کے اس چکھنے سے) صبر کرنا کیونکہ صبر فراخی کی کلید ہے (پس چکھنا سبب تنگی کا اور نہ چکھنا سبب فراخی کا ہے اور نیش آلودہ میں تصریح کردی کہ جس لذت ونعمت میں معصیت یا غفلت مفضی الی المعصیت آمیختہ ہو اس سے پرہیز بتلا رہے ہیں) ظاہر تو دانہ (اور نفع) ہے اور دام (اور ضرر) اس کا پنہاں ہے (اس لئے) اول سے اس کا انعام تجھ کو اچھا معلوم ہوتا ہے (لیکن) جب جال میں پھنس گیا تو پھر ندامت میں زار زار بہت روئے گا (آگے تصریح ہے بعض نعیم کی کہ) نام تو امیری اور وزیری اور شاہی اور ہے (حقیقت میں) محض

وردا ور موت اور جان دینا (یعنی ان میں بہت مشقتیں ہیں جب یہ ہے تو) تو بندہ (ہوکر) رہ اور زمین پر گھوڑے کی طرح چل نہ کہ جنازہ کی طرح کہ لوگ اپنی گردن پر رکھتے ہیں (آگے تطبیق ہے اس مثال کی کہ) ناسپاس (یعنی نافرمان) آدمی سب کو اپنا بار بردار بنانا چاہتا ہے اور خود اہل قبور (اموات) کی طرح لوگوں پر بار ہوتا ہے (یعنی اپنا بوجھ دوسروں پر مت ڈالو جیسا گھوڑا اپنا بار کسی پر نہیں ڈالتا بلکہ خود اوروں کا اٹھالیتا ہے بخلاف اہل علو کے کہ ہر طرح سے عام خلائق کو تکلیف دیتے ہیں اور جنازہ کی طرح ان پر اپنا بار ڈالتے ہیں اس طرح سے کہ ان سے ناجائز ذرائع سے مال حاصل کرتے ہیں اور ظلم سے ان پر حکم چلاتے ہیں اور ناجائز اور ظلم کی قید کا قرینہ سیاق کلام اور آئندہ ایک شعر کی تصریح ہے "در بامرحق بخواہی ہم رواست الخ آگے تشبیہ جنازہ کی تائید قول معبرین سے ہے کہ) اگر کسی کو خواب میں جنازہ (یعنی سریر میت) پر دیکھو تو (تعبیر اس کی یہ ہوتی ہے کہ) وہ شخص کسی منصب پر سوار ہوگا اور عالی رکاب ہوگا (اور دونوں میں مناسبت) اس وجہ سے (ہے) کہ وہ تابوت (میت کا) بھی خلق پر بار ہے (اور) ان بڑے لوگوں نے بھی اپنا بار خلائق پر رکھ رکھا ہے (سو) تو کسی پر اپنا بار مت رکھ اپنے اوپر ہی رکھ (یعنی) سروری کو مت طلب کر۔ درویش (و بے قدرت) اچھا ہوتا ہے (کہ اس سے متعدی معاصی کم ہوتے ہیں) تو آدمیوں کی گردنوں کے مرکب پر مت قائم ہوتا کہ (انجام کار آخرت میں) درد نقرس تیرے دونوں پاؤں میں نہ ہوجاوے (یعنی ایسے مرکب پر مت قائم ہو کہ) جس مرکب (کا آخرت میں یہ انجام دیکھ کر اس) کو تو اخیر میں (یہ کہہ کر) نفرین کرے گا کہ (اے مرکب) تو شہر کے مشابہ تھا (حسن وزینت میں) اور (واقع میں) ویران گاؤں (کے مثل) ہے (پس مرکبے رابدل ہے مرکب اعناق سے جب اخیر میں نفرین ہی کرنا ہوگا تو) تو اس کو اب نفرین کر جبکہ شہر کی طرح تجھ کو نظر آیا ہے تاکہ تجھ کو ویرانہ میں اسباب نہ کھولنا پڑے (یعنی اگر اب سوار ہوکر چلے تو جب حقیقت معلوم ہوگی وہاں ویرانہ ہوگا وہاں چھوڑنا پڑے گا۔ مراد اس سے عذاب ہے آخرت کا کہ اس منصب و مال مذموم کی حقیقت جس وقت معلوم ہوگی اس وقت عذاب ہوگا) اس کو اب نفرین کر کہ سینکڑوں باغ موجود ہیں تاکہ تو عاجز اور ویرانہ پرست نہ رہ جاوے (مراد باغ سے علوم و اعمال ہیں یعنی اگر اس سے اعراض کرے تو طاعات و معارف میں مشغول ہوکر دولت قرب و رضا حاصل کرسکتا ہے پس اس وقت کا سمجھنا مفید ہے اور آخرت کا سمجھنا غیر مفید)

گفت پیغمبرؐ کہ جنت از الٰہ	گر ہمی خواہی زکس چیزے مخواہ
پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر خدائے تعالیٰ سے جنت	چاہتے ہو تو کسی سے کوئی چیز مت مانگو
چوں نخواہی من کفیلم مر ترا	جنت الماویٰ و دیدار خدا
اگر تم مانگو نہیں تو میں تمہارے لئے کفیل ہوں	جنت الماویٰ اور دیدار الٰہی کا
آں صحابی زاں کفالت شد عیار	تا یکے روزے کہ گشتہ بد سوار
وہ صحابی اس کفالت کے سبب نمونہ ہو گئے	یہاں تک کہ ایک روز سوار ہوئے جا رہے تھے
تازیانہ از کفش افتاد راست	خود فرود آمد زکس آں را نخواست
ان کے کف راست سے تازیانہ گر پڑا	خود اترے اس کو کسی سے مانگا نہیں

آنکہ از دادش نیاید ہیچ بد	داند او بیخواہشے خود می دہد
جس کی عطا سے کوئی برائی لازم نہیں آتی	وہ جانتا بھی ہے اور خود بے خواہش دیتا بھی ہے
ور بامر حق بخواہی آں رواست	آنچناں خواہش طریق انبیاست
اور اگر بامر حق مانگو تو وہ جائز ہے	ایسا مانگنا حضرت انبیاء علیہم السلام کا طرز ہے
بدنماند چوں اشارت کرد دوست	کفر ایماں شد چو کفر از بہر اوست
جب محبوب نے اشارہ کر دیا تو وہ مفسدہ نہ رہے گا	کفر بھی ایمان ہو گیا اگر کفر اس کے لئے ہے
ہر بدے کہ امر او پیش آورد	آں ز نیکی ہائے عالم بگذرد
جو برائی ایسی ہو کہ اس کا حکم اس کو پیش لاوے	وہ تمام عالم کے حسنات سے بھی بڑھ جاتی ہے
ان صدف گر خستہ گردد نیز پوست	دہ مدہ کہ صد ہزاراں در دروست
اگر اس صدف سے کھال زخمی بھی ہو جاوے	تب بھی اس کو نفرین مت کرو کیونکہ اس میں لاکھوں موتی ہیں

(اوپر مراتب و مناصب کی مذمت اس بنا پر کی تھی کہ خلائق پر بار ہوتا ہے اور بار ڈالنا مذموم ہے یہاں اس بار ڈالنے کی مذمت کی تائید کے لئے ایک حدیث لاتے ہیں کہ یہ اتنا مذموم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے سوال کرنے کو بھی پسند نہیں کیا حالانکہ دینے والا مختار و آزاد ہے اس پر کوئی جبر نہیں مگر ایک گونہ بار تو ہوتا ہی ہے اور صحابہ نے یہاں تک اس کا اہتمام فرمایا کہ اپنی گری ہوئی چیز کے مانگنے تک سے تحرز کیا حالانکہ یہ اس میں داخل نہیں مگر تاہم صورت سوال کی اور احتمال کسی قدر بار کا تھا گو وہ احتمال اور وہ بار بھی اس قدر ضعیف ہے کہ معتد بہ نہیں اسی کو فرماتے ہیں کہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے (ایک بار کسی صحابی سے) فرمایا کہ اگر خدائے تعالیٰ سے جنت چاہتے ہو تو کسی سے کوئی چیز مت مانگو (یا تو اس صورت میں کہ سوال حرام ہو یا عام اس سے اگرچہ مباح بھی ہو اول صورت میں جنت کا سبب ترک معصیت ہے اور دوسری صورت میں عمل بالاحوط پس) اگر تم مانگو نہیں تو میں تمہارے لئے جنت الماوٰی اور دیدار الٰہی کا کفیل ہوں وہ صحابی (حضور کی) اس کفالت کے سبب ((یعنی اس کے نتیجہ میں شوق میں اس خصلت میں ایک اعلیٰ درجہ کے نمونہ ہو گئے (نمونہ عادۃً اپنے سب امثال سے بڑھ کر دکھلایا جاتا ہے یعنی بے نظیر ہو گئے۔ فی الغیاث عیار بکسر اول چاشنی زر و سیم کہ آزمایندی ہا نگی گویند اھ) یہاں تک (بے نظیر ہو گئے) کہ ایک روز سوار ہوئے جا رہے تھے ان کے کف راست سے تازیانہ گر پڑا (اس کے لینے کو) خود اترے اس کو کسی سے مانگا نہیں (پس مخلوق سے نہ مانگنا چاہئے کہ اگر کامیابی بھی ہو اور وہ دے بھی دے تب بھی متضمن ہے مفاسد کو جن میں سے ایک مفسدہ بار ڈالنا بھی ہے جس کی مذمت اوپر سے چلی آ رہی ہے۔ اگر کوئی حاجت ہو تو حق تعالیٰ سے مانگے جس سے مانگنے میں اور نیز اس کے عطا کرنے میں کوئی مفسدہ ہی نہیں۔ خصوص مفسدۂ مذکورہ چنانچہ حدیث میں ہے ولیعزم المسئلة فانه لامکرہ له.

اسی کو فرماتے ہیں کہ) جس کی عطا سے کوئی برائی لازم نہیں آتی وہ (ہر ایک کی حاجت و مصلحت کو) جانتا بھی ہے اور خود بے خواہش دیتا بھی ہے (تو مانگنے سے کیوں نہ دے گا پس مانگنا ایسے سے چاہئے اب اس مصرعہ سے یہ شبہ نہ رہا کہ باقتضائے مقام ترغیب تو ہے اس سے مانگنے کی اور بیان کرنے لگے بے خواہش دینے کو۔ وجہ دفع ظاہر ہے آگے فرماتے ہیں کہ ہم نے

جواور مخلوق سے سوال کرنے کو منع کیا ہے مراد وہ صورت ہے جس میں اپنی رائے وخواہش نفس سے سوال ہو بخلاف اس کے کہ باذن حق و بامر شرع سوال ہو کہ اس میں اگر بار ہو تو وہ اس سائل کی طرف سے تو نہیں حق جل وعلا شانہ کی طرف سے ہے اوران کو ہر طرح کا حق حاصل ہے۔ بار ڈالنے کا بھی حق حاصل ہے کیونکہ مملوک میں فی نفسہ ہر طرح کا تصرف جائز ہے۔ الالمانع ولامانع ههنا اور مخلوق کو یہ حق حاصل نہیں۔ آگے اسی کو بیان کرتے ہیں (یعنی) اوراگر بامر حق (کسی سے) مانگو تو وہ جائز ہے ایسا مانگنا حضرات انبیاء علیہم السلام کا طریقہ ہے۔ ((قال الله تعالیٰ خذمن اموالهم صدقة الخ والاخذعام لما كان قبل السؤال او بعد السؤال فقد كان صلى الله عليه وسلم يبعث السعاة على جبى الصدقات وقال صلے الله عليه وسلم قل لا اسألكم عليه اجرا الاالمودة فى القربىٰ فالاول سوال للمال والثانى لغير المال من الحقوق الواجبة اور اگر اس سوال میں بھی شبہ ہو مفسدہ گرانباری کا تو جواب اس کا یہ ہے کہ) جب محبوب نے اشارہ کر دیا تو وہ مفسدہ نہ رہے گا (جس کی وجہ اوپر بتلا چکا ہوں کہ ان کو اس کا حق حاصل ہے اور لفظ اشارہ میں لطیف اشارہ ہو سکتا ہے کہ اذن منصوص کے ساتھ اذن اجتہادی بھی ملحق ہے۔ لان القياس مظهر لامثبت فكان الحكم مثبتابالنص ولو اشارة بلاصراحة فافهم آگے اس مضمون میں ترقی کرتے ہیں کہ ان کے امر کے بعد قبح نہیں رہ سکتا حتیٰ کہ) کفر بھی ایمان ہو گیا اگر کفر اس (محبوب) کے لئے ہے (یا تو مراد کفر سے وہ کلمہ ہے جس کو سامع کفر سمجھتا ہے اور واقع میں وہ کفر نہیں جیسے بعض اسرار غامضہ جن کے اظہار کی ضرورت کسی کی تربیت کے لئے ہو اور بہراو کے یہی معنی ہیں کہ تربیت ماموربہ ہے باقی بلاضرورت ان کا اظہار فتنہ ہے اور یا مراد وہ کلمہ ہے کہ واقع میں کلمہ کفر ہے مگر اکراہ میں اس کا تلفظ ماذون فیہ غیر واجب ہے تو بہراو کے معنی بسبب اباحت اواور بعض اوقات کلمات موہمہ کفر جبکہ وہ مقدمہ ہو کسی واجب کا واجب بھی ہو جاتے ہیں جیسے کعب بن اشرف کا قتل بامر نبویؐ واجب تھا اور اس وقت صحابہؓ کو بعض ایسے کلمات موہمہ کا استعمال کرنا پڑا جو ذریعہ بنا کعب کے استمالت واعتماد و بے فکری کا جس کی ضرورت تھی تحصیل مقصود قتل میں غرض) جو برائی ایسی ہو کہ اس (محبوب) کا حکم اس کو پیش لاوے (یعنی امر کے سبب پیش آوے اور واقع ہو) وہ تمام عالم کے حسنات سے بھی بڑھ جاتی ہے (یہاں وہی ظاہری سیئات مراد ہوں گے جو مامور بہ کے درجہ میں پہنچ جاویں جس کی ایک مثال ابھی گزری تھی اور دوسری یہ بھی ہے کہ میتہ کھانا قبیح تھا لیکن اضطرار میں حسن بدرجہ واجب ہو گیا کہ اگر کوئی نہ کھاوے اور مر جاوے گنہگار مرے گا اور ظاہر ہے کہ واجب افضل الحسنات ہوتا ہے پس یہ صادق آ گیا ((ان زنیکہا ے عالم بگذرد" اور اس کی محسوسات میں ایسی مثال سمجھو جیسے موتی کو صدف سے نکالنے کے وقت) اگر اس صدف سے (تمہاری) کھال (ہاتھ کی مثلاً) زخمی بھی ہو جاوے۔ (جیسے سخت چیز کے توڑنے میں ایسا اتفاق ہو جاتا ہے) تب بھی اس (صدف) کو (جس نے تکلیف پہنچائی) نفرین مت کرو (اور دور مت کرو) کیونکہ اس میں لاکھوں موتی ہیں (یعنی جنس صدف میں نہ کہ ایک فرد صدف میں۔ پس مطلوب شرعی مثل موتی کے ہے اس کی تحصیل کے لئے اگر کوئی قبح بھی لازم آوے مثلاً جسم کو تکلیف ہو کہ قبیح طبعاً ہے یا نفس کو گراں ہو بوجہ تو ہم قبح شرعی کے تب بھی گوارا کرو)۔

این سخن پایاں ندارد باز گرد	سوی شاہ وہم مزاج باز گرد
اس مضمون کا تو کہیں انتہا ہی نہیں رجوع کر	سلطان کی طرف اور باز کا ہم مزاج ہو جا

باز رو درکاں چوں زردہ دہی ۔ تارہد دستان تو ازدہ دہی

جبکہ تو زر خالص ہے تو معدن کی طرف رخ کر ۔ تاکہ تیرے ہاتھ دھکے دینے سے محفوظ رہیں

صورت بد راچو دردل رہ دہند ۔ از ندامت آخرش دہ می دہند

جب کسی خیال بد کولوگ اپنے قلب میں راہ دے دیتے ہیں ۔ تو ندامت سے اخیر میں اس کو دھکے دیتے ہیں

دزد را چوں قطع تلخی می دہد ۔ ذوق دزدی را چوزن دہ می دہد

چور کے قطع ید کی تلخی جب ظاہر ہوتی ہے ۔ تو وہ اس وقت لذت سرقہ کو عورت کی طرح دھکے دیتا ہے

دیدۂ دہ دادن از دست حزیں ۔ دہ بدادن زیں بریدہ دست بیں

تم نے غمگین آدمی کے ہاتھ سے تو دھکے دینے دیکھے ہوں گے ۔ اس مقطوع الید سے دھکے دینے دیکھ لو

ہمچنیں قلاب و خونی و لوند ۔ وقت تلخی عیش رادہ میدہند

اسی طرح دغا باز اور خونی اور بدمعاش ۔ تلخی کے وقت عیش کو دھکے دیتے ہیں

توبہ می آرند ہم پروانہ وار ۔ باز نسیاں می کشد شاں سوئے کار

یہ لوگ پروانہ کی طرح توبہ بھی کرتے ہیں ۔ پھر نسیان ان کو اسی کام کی طرف کھینچ لے جاتا ہے

ہمچو پروانہ ز دور آں نار را ۔ نور دید و بستہ آں سوبار را

جیسا پروانہ نے دور سے اس آگ کو ۔ نور سمجھا اور اس طرف اپنا ٹاٹ پالان اٹھا کر ہو لیا

چوں بیامد سوخت پرش درگریخت ۔ باز چوں طفلاں فتاد و ملح ریخت

جب آیا اس کا پر جلا تو بھاگا ۔ پھر لڑکوں کی طرح جا پڑا اور نمک گرا دیا

بار دیگر برگمان طمع سود ۔ خویش زد بر آتش آں شمع زود

دوبارہ طمع اور فائدہ کے گمان پر ۔ اس شمع کی آگ پر اپنے کو پھر جا ڈالا

بار دیگر سوخت پر واپس بجست ۔ باز کردش حرص دل ناسی و مست

دوبارہ جو جلا تو پھر واپس کود کر الگ ہو گیا ۔ اور پھر حرص قلبی نے اس کو فراموش کنندہ اور مست بنا دیا

آں زماں کز سوختن وا می جہد ۔ ہمچو ہندو شمع رادہ میدہد

جس وقت جلنے کے سبب وہ ہٹتا ہے ۔ اس وقت غلام کی طرح شمع کو نفرین کرتا ہے

کاے رخت تاباں چو ماہ شب فروز ۔ وے بصحبت کاذب و مغرور سوز

کہ اے تیرا چہرہ تو ماہ شب افروز کی طرح تاباں ہے ۔ اور صحبت کے وقت خلاف واقع اور مغرور سوز ہے

بازاز یادش رود توبہ وانیں	کاوھن الرحمن کیدالکافرین
اور پھر وہ توبہ و گریہ اس کی یاد سے جاتا رہتا ہے	کہ خدائے تعالیٰ کافروں کی تدبیر کو ضعیف کرنے والا ہے

(زردہ دہی فی الغیاث بفتح ہر دو دال و یائے معروف بمعنی سرہ و خالص و کامل عیار الی قولہ زر یکہ در آتش نہند مطلقاً ازاں سوختہ نہ شود و کم نہ گردد اھ اقول غالباً دہ دہی از ہمیں گویند کہ اگر دہ جز و ع بود ہم دہ جز و ماندہ و یکے ہم از دہ کم نگشتہ قرینہ بریں وجہ تسمیہ آنکہ دہ پنجی زر کم عیار بسیار غش را گویند۔ ما فی الغیاث ایضا دستاں جمع دست خلاف قیاس زہیدن جوشیدن و بیروں آمدن۔ اور پر لذات و شہوات دنیویہ کے ترک کی ترغیب اور ان چیزوں کے مضار و مفاسد سے ترہیب اور اس کے ترک کی تدبیر کہ استحضار ہے اس کے مضار کا یہ سب مضامین مذکور تھے چنانچہ سرخی در حقیقت حکایت کے بعد کے اشعار میں نظر کرنے سے واضح ہوتا ہے اور اخیر کے اشعار متضمن سوال بامر حق تبعاً و استدراکاً مذکور تھے۔ آگے یہ بتلاتے ہیں کہ ان کے ترک میں محض تدابیر مذکورہ دو وجہ سے ناکافی ہیں ایک تو اس لئے کہ لاکھوں چیزیں اور لاکھوں مضرتیں کہاں تک ہر وقت ان کا احاطہ کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے چونکہ قدرت عبد مغلوب ہے قدرت حق سے اس لئے بھی تدبیر مذکور میں بعض اوقات ناکامی ہوتی ہے مثلاً استحضار مضرت ہی کا نہ رہا گو افعال اختیاریہ میں و منها الا ستحضار وہ مغلوب ہونا بھی بواسطہ امور اختیاریہ عبد ہی کے ہوتا ہے۔ مثل توجہ الی اللذات ورنہ اضطرار عبد کا لازم ہے۔ وھو منتف مگر عبد بوجہ ضعف ہمت کے ان امور اختیاریہ کو دفع نہیں کرتا گو کر سکتا ہے اس لئے تدبیر میں کامیابی نہیں ہوتی پس طریق کافی یہ ہے کہ تدبیر مذکور کے ساتھ التجا الی الحق و توکل علی اللہ کو بھی منضم کیا جاوے کہ وہ امر واحد بھی ہے مضار کی طرح اس میں تکثر نہیں اور قدرت حق سب پر غالب بھی ہے اور پھر اہل توکل کے لئے کفایت کا وعدہ بھی ہے۔ و من یتوکل علی اللہ فھو حسبہ بس اس مضمون کو فرماتے ہیں کہ) اس مضمون (یعنی بیان مضار نعماء دنیویہ) کا تو کہیں انتہا ہی نہیں (اس لئے) سلطان (حقیقی) کی طرف رجوع کر ((یعنی تدبیر مذکور کے ساتھ اس پر توکل اور اس سے التجا کر) اور باز کا ہم مزاج ہو جا (کہ وہ شکار کر کے پھر بادشاہ کے پاس لوٹ آتا ہے تو بھی سب کام کر اس میں تدبیر بھی ہے کر کے حق تعالیٰ کی طرف توجہ کر ایک مثال تو رجوع کی یہ تھی آگے دوسری مثال سونے اور معدن کی ہے یعنی) جبکہ تو زر خالص ہے تو (اپنے) معدن کی طرف رخ کر (یعنی جس طرح زر خالص جس میں کوئی خارجی غش آمیختہ نہ ہو معدن کی طرف منسوب ہوتا ہے تو بھی مع اپنے افعال کے خالص مکون خالق تعالیٰ کا ہے کوئی دوسرا گو وہ دوسرا تیرا نفس ہی ہو یا تیرے افعال اس کے خلق میں شریک نہیں۔ پس تو بھی اپنی اور اپنے افعال کی نسبت اعتقاداً اور حالاً حق تعالیٰ کی طرف رکھ اور نسبت حالاً میں توکل داخل ہو گیا۔ یعنی سلوک و اصلاح میں اس پر توکل کر) تاکہ تیرے ہاتھ (مذموم چیزوں کے) دھکے دینے سے محفوظ رہیں (یعنی کوئی مذموم پیش ہی نہ آوے کہ دھکے دینے پڑیں اور یہی مقتضا ہے توکل مع التدبیر کا اگر کوئی امر پیش آوے گا تو اس مقتضی میں ضرور کمی ہوئی ہوگی اور اگر کمی نہ ہونے پر بھی کوئی پیش آوے چونکہ وہ غیر اختیاری ہوگا مذموم نہ ہوگا غرض اس مجموعہ کے بعد مذموم کا صدور محال ہے۔ یہاں تک تو رجوع کی مثالیں اور تدبیر کے ناکافی ہونے کی وجہ اول کا بیان تھا چنانچہ پایان ندارد میں اس تکثر کی تصریح ہے اور مقابلہ سے رجوع الی الحق کا توحد بھی

مفہوم ہو گیا آگے بیان ہے قدرت عبد کے مغلوب ہونے کا قدرت حق سے جو کہ وجہ ثانی تھی عدم کفایت تدبیر و ضرورت رجوع الی الحق کی یعنی جب کسی خیال بد کو لوگ اپنے قلب میں راہ دیتے ہیں تو ندامت سے اخیر میں (جبکہ اس کا ضرر نظر آتا ہے) اس کو دھکے دیتے ہیں (چنانچہ) چور کے قطع ید کی تلخی جب ظاہر ہوتی ہے تو وہ اس وقت لذت سرقہ کو عورت کی طرح دھکے دیتا ہے (زن یا تو معنی فاعل ہے یعنی جس طرح عورت کی عادت ہوتی ہے کہ بوجہ کم ہمتی کے کچھ کر تو سکتی نہیں ہاتھ چلایا کرتی ہے اور یا مفعول ہے یعنی جیسے حکایت غلام میں مصنوعی زن کو دھکے دیئے تھے اور) تم نے غمگین آدمی کے ہاتھ سے تو دھکے دیتے (بہت) دیکھے ہوں گے (مگر اس مثال میں) اس مقطوع الید سے دھکے دینے دیکھ لو (کیونکہ یہ دھکے دینا بالمعنی اللغوی تو ہے نہیں جو موصوف ہو ہاتھ کے ہونے پر بلکہ بمعنی نفرین ہے جس میں ہاتھ کی ضرورت نہیں) اسی طرح (جیسا دزد میں بیان ہوا) دغا باز اور خونی اور بدمعاش تلخی کے وقت (پہلے) عیش کو دھکے دیتے ہیں (مطلب یہ کہ آخر جس ضرر کو دیکھ کر اپنے افعال کو نفرین کرتے ہیں بوجہ عاقل ہونے کے پہلے سے بھی تو اس کو سمجھتے تھے اور بچنے کی تدبیر کر سکتے تھے اور قدرت سے کام لے سکتے تھے باوجود اس کے پھر صادر ہونا ان افعال کا اور تدبیر نہ کرنا اور قدرت سے کام نہ لینا دلیل ہے اس کی کہ ان کی قدرت و تدبیر مغلوب ہے کسی دوسری قدرت و تدبیر سے اور وہ قدرت حق ہے پس اس کی طرف رجوع واجب ٹھہرا اور اول بار کے صادر ہونے سے زیادہ ایک امر عجیب اور ادل ہے مغلوبیت قدرت و تدبیر عبد پر وہ یہ کہ) یہ لوگ (مذکورین بعض اوقات) پروانہ کی طرح توبہ بھی کرتے ہیں (اس تشبیہ کی تقریر آگے آوے گی) پھر نسیان ان کو اسی کام کی طرف کھینچ لے جاتا ہے (مراد وہ نسیان نہیں جو شرعاً عذر ہے بلکہ غفلت) جیسے پروانہ نے دور سے اس آگ کو نور سمجھا اور اس طرف اپنا ٹاٹ پالان اٹھا کر ہو لیا جب (آگ کے پاس) آیا اس کا پر جلا تو بھاگا پھر لڑکوں کی طرح (اسی پر) جا پڑا اور نمک گرا دیا (یہ کنایہ ہے گرنے سے ماخذ اس کا یہ ہے کہ بچے گر پڑتے ہیں تو ان کے مشغول کرنے کو بعضی جگہ کہہ دیتے ہیں کہ اے ہے نمک گرا دیا نمک گرا دیا جیسے ہمارے یہاں عادت ہے کہ کہتے ہیں چیونٹی مار دی چیونٹی مار دی) دوبارہ طمع اور فائدہ کے گمان پر اس شمع کی آگ پر اپنے کو پھر جا ڈالا دوبارہ جو جلا تو پھر واپس کود کر الگ ہو گیا اور پھر حرص قلبی نے اس کو فراموش کنندہ اور مست بنا دیا جس وقت جلنے کے سبب وہ ہٹتا ہے اس وقت (اس) غلام (مذکور فی الحکایت) کی طرح شمع کو نفرین کرتا ہے (اور بزبان حال کہتا ہے) کہ اے (شمع) تیرا چہرہ تو ماہ شب افروز کی طرح تابان ہے اور صحبت کے وقت خلاف واقع اور مغرور سوز ہے (مغرور دھوکہ میں آیا ہوا یعنی ایسے شخص کو جلانے والا ہے) اور پھر وہ توبہ دگر یہ اس کی یاد سے جاتا رہتا ہے۔ (یہ سب تقریر ہے تشبیہ مذکور توبہ می آرند ہم پروانہ وار کی اور وجہ اس مشبہ اور مشبہ بہ یعنی دزد و قلاب و خونی و لوند و پروانہ کی توبہ جاتی رہنے کی یہ ہے) کہ خدائے تعالیٰ (کا ارشاد ہے کہ ان اللہ موھن کید الکافرین یعنی اللہ تعالیٰ) کافروں کی تدبیر کو ضعیف کرنے والا ہے (یہ اقتباس ہے معنی آیت کا اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سب کافر ہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ آیت کا مورد ایسا مضمون ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ آیت سے ثابت ہوا کہ کفار کی قدرت کو کید مع المؤمنین میں باوجود ان کی ایسی کامل تدبیروں کے اللہ تعالیٰ نے مغلوب کر دیا جس سے معلوم ہوا کہ قدرت عبد مغلوب ہے اور قدرت حق غالب وھو المطلوب)

درعموم تاویل ایں آیۂ کلما اوقدوا ناراً للحرب اطفاء ھا اللہ

اس آیت کی تاویل کی وسعت کے بیان میں "جب وہ لڑائی کی آگ بھڑکاتے ہیں اللہ اس کو بجھا دیتا ہے"

کلما ھم او قد و انار الوعیٰ	اطفأ اللہ نارھم حتیٰ انطفا
وہ کفار جب آتش جنگ کو مشتعل کرتے تھے	اللہ تعالیٰ ان کی آگ بجھا دیتا یہاں تک کہ وہ بجھ جاتی
عزم کردہ کہ دلا ایں جا مایست	گشتہ ناسی زانکہ اہل عزم نیست
اس شخص نے پختہ قصد کیا کہ اے دل یہاں مت کھڑا ہو	بھول گیا کیونکہ وہ عزم صاحب عزیمت کی طرف سے نہ تھا
چوں نبودش تخم صدقے کاشتہ	حق بر و نسیان آں بگماشتہ
چونکہ اس کے پاس تخم صدق بویا ہوا نہ تھا	حق تعالیٰ نے اس پر اس کا نسیان مسلط کر دیا
گرچہ بر آتش زنہ دل می زند	آں ستارش را کف حق می کشد
اگر وہ شخص چقماق پر دل لگاتا ہے	اس کی چنگاری کو آب و گل کا ہاتھ بجھا دیتا ہے

(جو مطلب اوپر آیۂ ان اللہ موھن کید الکافرین کا لکھا گیا۔ ویسی ہی تقریر یہاں ہے کہ تفسیر کی تعمیم مقصود نہیں بلکہ حکم تعمیم استدلال بالمنصوص سے مقصود ہے کہ مضمون آیت سے کفار کی قدرت کا مغلوب ہونا ثابت ہوا چنانچہ) وہ کفار جب آتش جنگ کو مشتعل کرتے تھے اللہ تعالیٰ ان کی آگ بجھا دیتا یہاں تک کہ وہ بجھ جاتی (اسی طرح جس کی قدرت کو چاہتے ہیں مغلوب فرما دیتے ہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ ما قبل سرخی میں) اس شخص نے (انجام بد اپنے فعل کا دیکھ کر) پختہ قصد کیا کہ اے دل یہاں (آئندہ) مت کھڑا ہونا (مگر پھر) بھول گیا کیونکہ وہ عزم صاحب عزیمت (ہمت) کی طرف سے نہ تھا (یعنی) چونکہ اس کے پاس تخم صدق بویا ہوا نہ تھا حق تعالیٰ نے اس پر اس (عزم بمعنی قصد) کا نسیان مسلط کر دیا (یہ مطلب نہیں کہ اس نے ریا سے توبہ کی تھی بلکہ صدق سے مراد پختگی اور استقامت ہے یہ اس میں نہ تھی اس وجہ سے حق تعالیٰ کی تائید نہ ہوئی یہ وہی مضمون ہے جو میں نے اوپر معروض کیا ہے کہ توکل بعد تدبیر کے ہو یہاں اس شخص نے تدبیر میں کمی کی کیونکہ کف نفس منجملہ تدبیر ہے یہ نہیں کیا اس لئے وہ توکل بوجہ فقدان شرط اس کے اثر کے توکل مطلوب نہ ہوا مگر اتنا تو ثابت ہوا کہ عبد کی قدرت مغلوب ہے کہ بعض اوقات خیال لذت کی مقاومت نہیں کرتی آگے ایسی توبہ اور دوسرے عوارض سے اس کے مغلوب ہو جانے کی مثال ہے کہ) اگر چہ وہ شخص چقماق پر دل لگاتا ہے (مگر) اس کی چنگاری کو آب و گل (یعنی تعلقات دنیویہ) کا ہاتھ بجھا دیتا ہے (یعنی ایسی مثال ہے کہ کوئی چقماق سے کپڑے وغیرہ میں چنگاری جھاڑتا ہو اور دوسرا شخص پاس بیٹھا ہوا برابر چنگاریاں بجھا رہا ہو تو آگ بڑھے گی نہیں آگے اس کی حکایت بھی ہے پس اسی طرح اس کی توبہ کو استمرار و ثبات نہیں ہوتا وہ تعلقات اس کو بجھا دیتے ہیں اس سب سے قدرت عبد کا ضعیف ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور بعض نسخوں میں کف حق می کشد ہے مگر حکایت آئندہ کشتن وزد کے ساتھ تشبیہ کشتن حق کی محتاج ہوگی تاویل کی کہ وجہ شبہ صرف انطفاء من حیث لا یحتسب ہے مگر میں نے ظاہر ادب کو بھی چھوڑنا نہ چاہا اس لئے نسخہ کف گل میزند کا اختیار کیا)

آتش زدن در شب و کشتن دزد آتش را و غفلت آں مرد قصہ ہم در تفسیر ایں معنی

انہی معنی کی تفسیر میں قصہ

رفت دزدے شب بخانہ یک بزرگ	آمد و پنہاں درآمد ہمچو گرگ
ایک چور رات کو ایک بزرگ کے گھر میں گیا	راہ پوشیدہ سے اس طرح آیا جیسے بھیڑیا
شرفۂ بشنید در شب معتمد	برگرفت آتش زنہ کاتش زند
ان معتمد نے دھمک یا آہٹ سنی	تو چقماق اٹھایا کہ آگ جھاڑیں
صاحب خانہ شب آوازے شنید	برگرفت آتش زنہ زداں وحید
صاحب خانہ نے رات کو آواز سنی	اس یکتا نے چقماق اٹھا کر رگڑا
میزد آتش بہر شمع افروختن	تا سر آواز را بیند علن
وہ شمع روشن کرنے کے لئے آگ جھاڑتے تھے	تاکہ اس آواز کی باطنی حقیقت کو علانیہ دیکھ لیں
دزد آمد درد زماں پیشش نشست	چوں گرفتے سوختہ می کرد پست
وہ چور فورا آ کر ان کے پاس بیٹھ گیا	اور جب سوختہ اس آگ کو لیتا تو وہ چور اس کو دبا دیتا
می نہاد آنجا سر انگشت را	تا شود استارۂ آتش فنا
اس موقع پر انگلی لب سے تر کر کے رکھ دیتا	اور انگلی سے اس چنگاری کو فنا کر دیتا
تر ہمی کرد او سر انگشت را	زاصبع آں استارہ را کردے فنا
وہ انگلی کے سرے کو تر کر لیتا	اس چنگاری کو انگلی سے بجھا دیتا
خواجہ می پنداشت کز خود می مرد	ایں نمیدید آں کہ دزدش می کشد
وہ بزرگ خیال کرتے تھے کہ وہ آگ خود بجھ جاتی ہے	اور یہ نہ دیکھتے تھے کہ اس کو چور فنا کر دیتا ہے
خواجہ گفت ایں سوختہ نمناک بود	می مرد استارہ از تریش زود
وہ بزرگ کہنے لگے کہ یہ سوختہ نمناک تھا	چنگاری اس کی نمی سے فورا بجھ جاتی ہے
سبکہ ظلمت بود، تاریکی ز پیش	می ندید آتش کشے را پیش خویش
چونکہ ظلمت اور تاریکی پیش نظر تھی	اس لئے آتش کش کو اپنے سامنے نہ دیکھتے تھے

(سرفہ کھانسی و شرفہ بالفتح در فارسی ہر آواز را گویند خصوصاً آواز پا کذافی الغیاث تمر مخفف می میرد اشعار بالا میں شرح کے اخیر میں ربط بیان ہو چکا ہے کہ یہ حکایت مثال ہے قدرت عبد کے مغلوب وضعیف ہونے کی قدرت حق کے سامنے کہ بعض اوقات اس کے ایجاد کیے ہوئے اسباب کی بھی مقاومت نہیں کرتا، وجہ استعمال صفت اختیار کے

جو اسی کی عطا کی ہوئی ہے مقاومت کرسکتا ہوتو اس سے ایک صانع قادر کا وجود ثابت ہوتا ہے پس اس کی طرف رجوع والتجا ضروری ٹھہری جس کا سترہ اٹھارہ شعر اوپر بیان تھا ایں سخن پایان ندارد الخ میں اور اس حکایت کو صورۃ اوپر کی سرخی کلما اوقدوا نارا الأیة سے بھی مناسبت ہے کہ آگ بجھانے کا دونوں جگہ ذکر ہے پس حکایت یہ ہے کہ) ایک چور رات کو ایک بزرگ کے گھر میں گیا۔ راہ پوشیدہ سے اس طرح آیا جیسے بھیڑیا (گلہ گوسفند میں گھس جاتا ہے) ان معتمد نے دھسک یا آہٹ (علیٰ اختلاف النسختین) سنی تو چقماق اٹھایا کہ آگ جھاڑیں وہ شمع روشن کرنے کے لئے آگ جھاڑتے تھے تاکہ اس آواز کی باطنی حقیقت کو علانیہ دیکھ لیں وہ چور فوراً آ کر ان کے پاس بیٹھ گیا اور جب سوختہ اس آگ کو لیتا (جس میں آگ جھاڑتے ہیں جیسے کپڑا یا پھونس وہ سوختہ کہلاتا ہے) تو وہ چور اس کو دبا دیتا (اور اس موقع پر انگلی لب سے تر کر کے رکھ دیتا (جمعت فیہ بین النسختین) اور انگلی سے اس چنگاری کو فنا کر دیتا وہ بزرگ خیال کرتے تھے کہ وہ آگ خود بجھ جاتی ہے اور یہ نہ دیکھتے تھے کہ اس کو چور فنا کر دیتا ہے (اس نہ دیکھنے کی وجہ آگے آتی ہے) وہ بزرگ کہنے لگے (یعنی دل میں) کہ یہ سوختہ نمناک تھا چنگاری اس کی نمی سے فوراً بجھ جاتی ہے چونکہ ظلمت اور تاریکی پیش نظر تھی اس لئے آتش کش کو اپنے سامنے نہ دیکھتے تھے (یہ ہے وجہ اس نہ دیکھنے کی یعنی ظلمت اور ظاہر ہے کہ اتنی چھوٹی چنگاری کی ایسی روشنی نہیں ہوتی کہ پاس والا آدمی نظر آجاوے)۔

ایں چنیں آتش کشے اندر دلش	دیدۂ کافر نہ بیند از عمش
اسی طرح ایک آتش کش اس کے دل میں ہے	کافر کی آنکھ بوجہ اعمش ہونے کے نہیں دیکھتی
چوں نمی داند دل دانندۂ	ہست باگر دندہ گردانندۂ
عاقل کا دل کیونکر اس بات کو نہ جانے گا	کہ متحرک کے ساتھ محرک ہے
چوں نمی گوئی کہ روز و شب بخود	بے خداوندے کے آید کے رود
اس کا کیوں نہیں قائل ہوتا کہ یہ لیل و نہار خود بخود	بدوں خداوند کے کب آمد و رفت کر سکتا ہے
گرد معقولات میگردی ببیں	ایں چنیں بے عقلی خود اے مہیں
تو معقولات کے گرد پھرا کرتا ہے	اے بے قدر اپنی بے عقلی دیکھ لے
خانہ بابنا بود معقول تر	یا کہ بے بنا بگو اے کم ہنر
گھر بانی کے ساتھ زیادہ اقرب الی العقل ہے	یا کہ بدوں بانی کے اے بے ہنر اس کا تو جواب دے
خانۂ باایں بزرگی و وقار	کے بود بے اوستادے خوبکار
یہ اتنی عظمت و شان کا گھر	بدوں استاد حسن الصنعۃ کے کب ہو سکتا ہے
خط با کاتب بود معقول تر	یا کہ بے کاتب بیندیش اے پسر
خط کاتب کے ساتھ اقرب الی العقل ہے	یا کہ بدوں کاتب کے اے پسر ذرا سوچ تو

جیم گوش و عین چشم و میم فم	چوں بود بے کاتبے اے متہم
جیم گوش اور عین چشم اور میم دہن	بدوں کاتب کے اے متہم کیونکر متحقق ہو سکتے ہیں
شمع روشن بے زگیرانندۂ	یا بگیرانندۂ دانندۂ
شمع بدوں کسی آگ لگانے والے کے اقرب الی العقل ہے	یا کسی آگ لگانے والے دانا کے ساتھ
صنعت خوب از کف شل ضریر	باشد اولیٰ یا ز گیرای بصیر
عمدہ صنعت شل نابینا کے ہاتھ سے	اقرب ہوتی ہے یا صاحب قوۃ بطش بینا سے

(بیان تطبیق ہے حکایت کی اور غرض مذکور ہے حکایت کی یعنی) اسی طرح ایک آتش کش اس (کافر) کے دل میں (موجود) ہے (مگر) کافر کی آنکھ (اس کو) بوجہ اعمش ہونے کے نہیں دیکھتی (وہ آتش کش تعلقات دنیویہ ہیں جیسا حکایت کے قبل کے شعر میں مذکور ہوا اور دلش کے شین کا مرجع کافر ہے بطریق اضمار قبل الذکر کے جب تعلقات کا اثر ثابت ہوا اور یہ اثر ہے حادث اور ہر حادث کے لئے محدث کی ضرورت ہے اور اس کا انتہاء قطع تسلسل کے لئے محدث واجب کی طرف ضرور ہے پس اس سے صانع قدیم کا وجود ثابت ہوگیا آگے یہی مضمون ہے کہ) عاقل کا دل کیونکر اس بات کو نہ جانے گا کہ (ہر) متحرک کے ساتھ (کسی) محرک (کا ہونا ضرور) ہے پس اے دہری اب) اس کا کیوں نہیں قائل ہوتا کہ یہ لیل ونہار خود بخود بدوں خداوند (عالم) کے کب آمد و رفت کر سکتا ہے (اے دہری فلسفی) تو معقولات کے گرد پھرا کرتا ہے یعنی معقولات کا اتباع کیا کرتا ہے مگر باوجود اس کے اس مسئلہ میں) اے بے قدر اپنی بے عقلی (تو) دیکھ لے (کہ ایسی خلاف عقل بات کا قائل ہے کہ حادث بدوں محدث کے ہے۔ دیکھ بدیہی بات ہے کہ) گھر (کا بننا) بانی (کے وجود) کے ساتھ زیادہ اقرب الی العقل ہے یا کہ بدوں بانی کے اے بے ہنر اس کا تو جواب دے (جب ایک ادنیٰ درجہ کا گھر بدوں بانی کے نہیں پایا جاتا تو) یہ اتنی عظمت وشان کا گھر (یعنی آسمان و زمین) بدوں استاد حسن الصنعۃ کے کب (موجود) ہو سکتا ہے (اسی طرح دوسری مثال سمجھو کہ) خط کاتب (کے وجود) کے ساتھ اقرب الی العقل ہے یا کہ بدوں کاتب کے اے پسر ذرا سوچ تو (اول مثال جواہر کی تھی اور یہ ثانی اعراض کی اور مقصود محض مثال سے استدلال کرنا نہیں بلکہ مقدمات استدلال کے باوجود دونوں جگہ جاری ہونے کے ان مثالوں میں اوضح اور مسلم تھے اس لئے مثالوں سے تنویر دلیل کی مناسب ہوئی اور جس طرح اوپر خانہ مصنوع عباد کو خانہ غیر مصنوع عباد پر منطبق کیا تھا یہاں خط مصنوع عباد کو خط غیر مصنوع عباد پر منطبق کرتے ہیں کہ اسی طرح) جیم گوش اور عین چشم اور میم دہن بدوں کاتب کے اے متہم (العقل یعنی آنکہ عقلش درادراک امین نباشد) کیونکر متحقق ہو سکتے ہیں (اگر ان اعضاء کے جواہر کو ان حروف سے تشبیہ دی ہے تو ان کو خط میں داخل کرنا ادعاء ہے کیونکہ جواہر اعراض کی قسم کیسے ہو سکتے ہیں اور اگر صرف ان اعضاء کی ہیئت کو تشبیہ دی ہے تو خط بالمعنی الاعم یعنی نقش میں یہ مشبہ داخل ہو سکتے ہیں کہ یہ ہیئات بھی اعراض ہیں۔ آگے تیسری مثال ہے کہ) شمع بدوں کسی آگ لگانے والے کے اقرب الی العقل ہے (بقرینۃ العطف علیٰ ما قبلہ ولو بلا حرف عاطف فیشترکان فی الخبر) یا کسی آگ لگانے والے دانا (کے وجود) کے

ساتھ (اقرب الی العقل ہے آگے چوتھی مثال ہے کہ اسی طرح) عمدہ صنعت مثل نابینا کے ہاتھ سے اقرب (الی العقل) ہوتی ہے (فالاولیٰ بمعنی الاقرب) یا صاحب قوۂ بطش بینا (کے ہاتھ) سے (مقصود یہاں استدلال ہے بداہۃ کے ساتھ کما قلنا قبل ترجمہ قولہٗ خانہ بابنا بود الخ رہا یہ شبہ کہ کوئی شخص اس کو بداہۃ وہم کہہ سکتا ہے یہ اس لئے لچر ہے کہ ایسا احتمال تو ہر بدیہی میں نکالا جا سکتا ہے۔ آخر وجدان صحیح و عقل سلیم بھی کوئی چیز ہے۔ رہا یہ شبہ کہ ہم بھی صانع قدیم کے قائل ہیں اور وہ طبیعت اور صورت نوعیہ ہے سو قطع نظر دوسرے دلائل ابطال قدیم طبیعت کے ایک موٹی اور بدیہی وجہ اس کی لغو ہونے کی یہ ہے کہ طبیعت کو یا عدیمۃ الشعور یا ضعیفۃ الشعور مان لیا ہے تو بے شعور یا کم شعور سے اتنی غامض حکمتوں اور دقائق اور لطائف اور صنائع کی رعایت بداہۃً باطل ہے)

پس چودانستی کہ قہرت میکند	بر سرت دبوس محنت می زند
جب تو نے یقین کے ساتھ معلوم کر لیا کہ تجھ پر غلبہ کر رہے ہیں	تیرے سر پر امتحان کا گرز مار رہے ہیں
پس بکن دفعش چو نمرودے بجنگ	سوئے اوکش در ہوا تیر خدنگ
پس اس کو نمرود کی طرح لڑائی سے دفع کر	اور اس کی طرف فضا میں درخت خدنگ کا تیر چلا
ہمچو اسپاہ مغل بر آسماں	تیرمی انداز دفع نزع جاں
لشکر مغل کی طرح تو بھی آسمان کی طرف	تیر پھینک نزع جان کے دفع کے واسطے
یا گریز ازوے اگر تانی برو	چوں روی چوں در کف اوئی گرو
یا کہ اس سے بھاگ جا اور اگر قدرت ہو چل دے	تو جا کیسے سکتا ہے جبکہ اسی کے ہاتھ میں محبوس ہے
در عدم بودی نرستی از کفش	از کف او چوں رہی اے دست خوش
جب تو عدم میں تھا اس کے ہاتھ سے چھوٹ نہ سکا	اے مسخر اس کے ہاتھ سے تو کیونکر چھوٹ سکتا ہے

(بعد اثبات صانع قادر قاہر کے ارشاد ہے اس کی طرف رجوع ہونے اور توجہ کرنے کا جس کا تخمیناً اڑتیس شعر اوپر بھی ذکر تھا این سخن پایان ندارد الخ مگر وہاں خطاب تھا مسترشد کو اور یہاں دہری معاند کو یعنی) جب تو نے (دلائل سے جس کی تفصیل حکایت کے بعد کی گئی اور مشاہدہ سے جس کا بیان سرخی کلما اوقدوا نارا الآیۃ سے پہلے ان اشعار میں ہوا ہمچنیں قلاب و خونی ولوند الخ غرض جب تو نے) یقین کے ساتھ معلوم کر لیا کہ تجھ پر (قضا و قدر) غلبہ کر رہے ہیں (اور) تیرے سر پر امتحان (و ابتلاء وبلیات) کا گرز مار رہے ہیں (یعنی تجھ کو ثابت ہو گیا کہ کوئی صانع قادر مطلق ہے اور وہ تجھ پر قاہر و غالب ہے) پس مقتضا عقل کا تو یہ ہے کہ اس کے ساتھ تعلق عبدیت پیدا کرو ورنہ اگر اس پر بھی وہی جہل و عناد ہے تو پھر) اس کو نمرود کی طرح لڑائی سے دفع کر اور اس کی طرف فضا میں درخت خدنگ کا تیر چلا (خدنگ درختے ست کہ از چوبش تیرمی سازند ، اور) لشکر مغل کی طرح (مراد یاجوج کہ یافث کی اولاد ہیں جیسے مغل یافث کی اولاد ہیں شرکت فی الجد کی وجہ سے مغل کہہ دیا یہ لوگ قرب قیامت میں نکل کر آسمان کی طرف تیر چلائیں گے پس ان کی طرح) تو بھی آسمان کی طرف تیر پھینک نزع جان کے دفع کے واسطے

(حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یاجوج وماجوج کا قصد اہلاک من فی السماء ہوگا اور نزع جان من فی السماء کے ہاتھوں ہے تو دفع نزع جان اور اہلاک من فی السماء مفہوماً متحد ہوئے) یا کہ (اگر اس کو دفع کرنے سے عاجز ہے تو کم از کم) اس سے (اپنی ہی جان بچانے کو اور اندفاع کو) بھاگ جا اور اگر قدرت ہو چل دے (مگر) تو جا کیسے سکتا ہے جب کہ اسی کے ہاتھ میں محبوس (ومقید) ہے (یہ سب امر تعجیز کے لئے ہیں (کما فی قولہ تعالیٰ یٰمعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السمٰوات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان الآیة یعنی وہ ایسا قادر اور تو ایسا عاجز ہے کہ نہ اس کو دفع کر سکتا ہے اور نہ اپنی حفاظت کر سکتا ہے اور تو اب تو اس کے ہاتھ سے کہاں نکل سکتا ہے) جب تو عدم میں تھا (کہ ظاہراً قبضہ میں آنے کے قابل بھی نہ تھا اور ظاہراً محل قدرت بھی نہ تھا مگر اس وقت تو) اس کے ہاتھ سے چھوٹ نہ سکا (اور اب تو) اے مسخر (ومغلوب محض کہ ظاہراً بھی محل قبض ہے) اس کے ہاتھ سے تو کیونکر چھوٹ سکتا ہے (اور عدم میں نہ چھوٹ سکنا اس طرح ہوا کہ اس کی قدرت سے موجود ہو گیا (اور یہ ظاہر اور یقینی اور ثابت بالدلیل ہے باقی کیفیت اس تصرف کی سو یہ اس کا محل نہیں کیونکہ اس مقام میں اس کا بیان بھی مقصود نہیں مقصود صرف رد دعویٰ ہے کہ تو عدم سے اس کی قدرت وتکوین سے وجود میں آ گیا۔

آرزو جستن بود بگریختن	پیش عدلش خون تقویٰ ریختن
آرزو کرنا بھاگنا ہے	اس کے عدل کے سامنے تقویٰ کا خون بہانا
ایں جہاں دام ست ودانہ اش آرزو	در گریز از دامہای آں زو
یہ عالم ایک دام ہے اور اس کا دانہ آرزو ہے	دانہائے حرص سے فوراً بھاگ جا
چوں چنیں رفتی بدیدی صد گشاد	چوں شدی در ضد آں دیدی فساد
جب تو اس طرح چلا گیا تو صدہا فرحتیں دیکھے گا	جب تو اس کی ضد میں گیا تو خرابی دیکھے گا
چوں شدی در ضد بدانی ضد آں	ضد را از ضد شناسی اے جواں
جب تو ضد میں جاوے گا اس کی ضد کو جانے گا	ایک ضد کو دوسری ضد سے پہچان لیتے ہیں
پس پیمبرؐ گفت استفت القلوب	گرچہ مفتی تاں بروں گوید خطوب
پھر پیغمبرؐ نے فرمایا ہے کہ قلب سے استفتا کر لیا کرو	اگرچہ مفتی ان لوگوں کو ظاہر میں عظیم الشان باتیں کہے
گفتہ است استفت قلبک آں رسولؐ	گرچہ مفتی ات بروں گوید فضول
رسولؐ نے استفت قلبک فرمایا ہے	اگرچہ تجھ کو مفتی ظاہر میں زائد باتیں بتلا دے
آرزو بگزارد تا رحم آیدش	آزمودم کایں چنیں می بایدش
آرزو کو چھوڑ دو تاکہ اس کو رحم آوے	میں نے تجربہ کیا ہے کہ اس کو اسی طرح مطلوب ہے
چوں نتانی جست بس خدمت کنش	تاروی از حبس او در گلشنش
جب تو نکل نہیں سکتا بس اس کی خدمت کرتا رہ	تاکہ اس کے حبس سے اس کے گلشن میں جاوے

دمبدم چوں تو مراقب میشوی	داوری می بینی زد اور اے غوی
اگر تو دم بدم فوقتاً مراقب رہا کرے	تو داور سے عدل یا عطا دیکھا کرے
ور بہ بندی چشم خود راز احتجاب	کار خود را کے گزارد آفتاب
اور اگر تو اپنی آنکھ کو بواسطہ حجاب کے بند کر لے	تو آفتاب اپنا کام کیوں چھوڑ دے گا

(اوپر عبد کا مسخر قدرت حق ہونا اور فرار سے عاجز ہونا بیان کیا تھا جس سے غرض یہ تھی کہ جب تو ایسا عاجز ہے تو طریق سلامت تفویض اور رجوع بحق ہے یہاں اس فرار ممتنع کی ایک فرد کی تعیین کر کے کہ وہ آرزوے باطل ہے اس کے امتناع پر اس کے ترک کو اور بعد اس کے ترک کے تفویض ورجوع مذکور سابق کو متفرع فرماتے ہیں یعنی خلاف مراد حق) آرزو کرنا (ایک طرح کا حق سے) بھاگنا ہے (جس کا امتناع اوپر مذکور ہوا اور چونکہ اوپر مطلق لفظ آرزو مذکور ہے اور ہر آرزو مذموم نہیں ہے بلکہ صرف وہی جو خلاف مراد حق ہو اس لئے اس قید کے افادہ کے لئے اس آرزو کی تفسیر کرتے ہیں یعنی اس آرزو سے مراد یہ ہے کہ) اس کے عدل کے سامنے تقویٰ کا خون بہانا (یعنی وہ جب عادل ہے تو اس کے سب احکام اور مرادات عین عدل اور متضمن حکمت واعتدال اور محمود اور قرین مصلحت ہیں تو اس صورت میں عقل عامی بھی مقتضی تفویض وامتثال وتقویٰ کو ہے پھر باوجود اس کے تقویٰ کو کہ اس میں تفویض بھی داخل ہے ضائع کرنا اور احکام کی مخالفت کرنا اور ہوائے نفس کا اتباع کرنا یہ مراد ہے آرزو مذکور سے جس کا حاصل آرزوے خلاف مراد حق ہوا۔ مطلب مقام کا یہ ہے کہ مراد حق دو قسم ہے مراد تشریعی و مراد تکوینی اور خلاف مراد حق واقع ہونا دونوں قسم میں ممتنع اور محال ہے مگر صورت وقوع کی دونوں جگہ متفاوت یعنی مراد تشریعی کے خلاف واقع ہونا تو یہ ہے کہ اس حکم تشریعی کے خلاف دوسرا حکم مشروع ہو جاوے اور مراد تکوینی کے خلاف واقع ہونا یہ ہے کہ اس حکم تکوینی کے خلاف دوسرا امر مکون اور متحقق کہ ہو جاوے جب یہ دونوں محال ہوئے تو یہ آرزو کرنا کہ کاش اس حکم مشروع کی جگہ یہ دوسرا امر مشروع ہو جاتا اور اسی طرح یہ آرزو کرنا کہ فلاں واقعہ واقع نہ ہوتا یا کسی مطلوب دنیوی میں تدبیر میں بہت غلو اور انہماک کرنا کہ یہ بھی اسی آرزو کی ایک فرد ہے یہ دونوں آرزوئیں گویا مراد حق سے فرار اور استخلاص کی طلب ہے اور یہ فرار محال ہے پس یہ محال کی طلب ہوئی جو کہ بالکل عاطل اور باطل ہے پس جب یہ محض غیر مفید ہوئی تو تفویض اور تسلیم ہی ضروری اور نافع ٹھہرا چنانچہ احکام تشریعیہ کا نافع ہونا تو ظاہر ہے رہا احکام تکوینیہ مصائب وغیرہ کا نافع ہونا اس لئے کہ اس میں درجات بڑھتے ہیں رہا یہ شبہ کہ ان مرادات تکوینیہ میں کفر کافر بھی ہے تو کیا کسی کافر کے اسلام کی آرزو بھی نہ کرے اور کیا اس پر راضی رہے جواب یہ ہے کہ چونکہ ہم کو شرعاً یہ امر ہے کہ اس کی آرزو اور سعی کرو اور یہ بھی امر ہے کہ اگر وہ مسلمان نہ ہو تو سمجھو کہ حق تعالیٰ نے کسی حکمت سے اسی کو مقدر کیا ہے اس لئے اعدام میں سعی کرنا امر تشریعی پر رضا ہے اور وجود کو قرین حکمت سمجھنا امر تکوینی پر رضا ہے نہ کہ مکون پر یعنی رضا بالقضاء ہے نہ کہ رضا بالمقضی پس شبہ جاتا رہا۔ وقد جمع بينهما فی قوله تعالیٰ ادع الیٰ سبیل ربک بالحکمة ففيه امر باعدام الکفر. ثم قال ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله ففيه امر باعتقاد الحکمة البتہ اس اعتقاد حکمت ورضا بالمشیۃ کا یہ اثر ضرور ہوگا کہ ضیق بکفر الکافر جو اولاً پیش آتا تھا وہ مرتفع ہو جاوے گا اور اسی ارتفاع کے لئے بعد آیۂ مزبورہ کے یہ ارشاد ہوا ہے واصبر وما صبرک الا بالله ولا تحزن علیهم ولا تک فی ضیق مما یمکرون ونحو ذلک من الآیات الکثیرۃ اور یہ وجدان مختص ہے کاملین کے ساتھ

آگے یہی تفصیل ہے بعنوان مختصر پس فرماتے ہیں کہ) یہ عالم ایک دام ہے اور اس کا دانہ (جس کو دیکھ کر پرندہ پھنس جاتا ہے) آرزو ہے (جس کا اوپر ذکر ہوا یعنی آرزوئے خلاف مرادِ حق تو اس آرزو کے سبب اس عالم کی محبت میں پھنس کر حق سے بعید اور غافل ہو جاتا ہے مگر جب اس کا باطل ہونا معلوم ہو گیا کما ذکر فی شرح قولہ آرزو جستن بود بگریختن تو تجھ کو چاہئے کہ) دانہائے حرص سے فوراً بھاگ جا (یعنی آرزو تو فرار من الحق تھی تو فرار الی الحق اختیار کر کما قال تعالیٰ ففروا الی اللہ) جب تو اسی طرح (اس سے یکسو ہو کر حق کی طرف) چلا گیا (کما قال تعالیٰ انی ذاھب الی ربی) تو صدہا فرحتیں دیکھے گا (کما قال تعالیٰ سیھدین وہ خوشی آثار رضا و تفویض ہیں عاجلہ میں جمعیت معیت و حلاوت نسبت مع اللہ اور آجلہ میں ثواب و درجات اور) جب تو اس کی ضد (یعنی اتباع ہوا و آرزوئے باطل) میں گیا تو (طرح طرح کی) خرابی دیکھے گا (جو کہ ضد ہے کشاد و فرحت کی عاجلہ میں کلفت و تشویش اور آجلہ میں عقاب و درکات اور ممکن ہے کہ اس وقت وہ خرابی و فرحت جس کا اوپر ذکر ہوا ہے دیدی کشاد و دیدی فساد سمجھ میں نہ آوے ورنہ اتباع ہوا کہ چھوڑ دیتا لیکن) جب تو (کشاد و فرحت کی) ضد (یعنی خرابی) میں جاوے گا (جو کہ مرتب ہو گی اتباع ہوا پر مطلب یہ کہ جب اتباع ہوا کر کے اس کا خمیازہ بھگتے گا دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اس وقت) اس (خرابی) کی ضد (یعنی کشاد کی قدر) کو جانے گا (کیونکہ ایک ضد کو دوسری ضد سے پہچان لیتے ہیں (پھر اس وقت پچھتاوے گا جیسا تقریباً چالیس بیالیس شعر اوپر اس کے متعلق کچھ مضمون آیا ہے رزد راچوں قطع تلخی میرہد تو دنیا میں اگرچہ ممکن ہے کہ اس وقت تلافی میں مشغول ہو جاوے مگر کلفت تو آخر پیش آئی سو جب کلفت سے بچ سکے تو اس میں پھنسے ہی کیوں اور آخرت میں تو تلافی محتمل ہی نہیں اور بعض اوقات دنیا میں بھی توفیق تلافی نہیں ہوتی اور اس سے یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ جب ضد کی معرفت ضد سے ہوتی ہے اور اس وقت اس کی معرفت ہے نہیں جیسا فرض کیا گیا ہے کہ بعد کلفت پیش آنے کے جانو گے تو پھر اس کو معذور سمجھنا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ جو معرفت مدار تکلیف ہے وہ تو اب بھی حاصل ہے اور معرفت ضد کی بھی اس قدر حاصل ہے صرف ایک درجہ خاص یعنی یہ کہ مشاہد ہو جاوے یہ البتہ دونوں ضد کے متعلق مآل میں بتلا رہی ہیں فلا اشکال اور یہ حکم چوں شدی در ضدا لخ یعنی ادراک فی المآل تو عام طبائع کے اعتبار سے بتلایا آگے ادراک فی الحال کا حکم خاص طبائع سلیمہ کے اعتبار سے کر رہے ہیں کہ) پھر (ایک اور پہچان بھی اس آرزو پرستی کے مذموم ہونے کی کی ہے کہ) پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے کہ (استفت قلبک یعنی) قلب سے استفتار کر لیا کرو۔ اگرچہ بظاہر پرست) مفتی ان لوگوں کو ظاہر میں عظیم الشان باتیں کہے (یعنی بڑے پرزور مضامین کسی شے کی اباحت میں کہے مگر جب قلب سلیم اس کو قبول نہ کرے اور اس سے رکے تو اس فعل کو ترک ہی کرنا چاہئے پس مورد حدیث کا خاص یہ ہے کہ مفتی تو توسع کرے اور قلب میں اس سے ضیق ہو اور اس کا عکس مراد نہیں کہ وہ تو بے احتیاطی ہے اور مقصود حدیث کا احتیاط ہے اور اسی کو مکرر فرماتے ہیں کہ) رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) نے استفت قلبک فرمایا ہے اگرچہ تجھ کو مفتی ظاہر میں زائد باتیں بتلا دے (ایک مقدمہ تو یہ ہوا اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قلب سلیم ہمیشہ ان اہواء کی مخالفت ہی کا حکم کرتا ہے پس مدعا ثابت ہو گیا کہ اہوا کو ترک کرو پس یہ طریقہ ہوا ادراک فی الحال کا اور ظاہر ہے کہ مفتی ظاہری اس فعل کی اجازت دے گا جو قطعاً خلاف شرع نہ ہو۔ پس جب اس میں بھی ترک ہوا ہی احوط ہوا تو جہاں مفتی بھی منع کرے وہاں تو ترک اور زیادہ آکد و اقویٰ ہو گا اس تقریر سے یہ شبہ رفع ہو گیا کہ دعویٰ تو عام تھا ہر فرد ہوا

کے ترک کا اور دلیل صرف جاری ہوتی ہے ان افراد ہوا میں جن کی مفتی ظاہری اجازت دے دے پس دعویٰ و دلیل متطابق نہ ہوے وجہ دفع ظاہر ہے بہر حال جب ہر طرح سے ترک ہوئی کا ضروری ہونا ثابت ہو گیا تو بس) آرزو کو چھوڑ دوتا کہ اس کو (یعنی حق تعالیٰ کو) رحم آوے (اور ترک آرزو کی تفسیر اور تفصیل شعر بالا آرزو جستن بود الخ کی شرح میں گزری ہے اور اس پر رحمت کا مرتب ہونا عام طور پر تو مطلقاً ظاہر ہی ہے لیکن اس ترک آرزو کی خاص ایک فرد یعنی ترک غلوفی التدبیر پر کہ توحید و توکل کا درجہ کمال ہے خاص عنایت متوجہ ہونا خاص طور پر قابل ذکر ہے اور میرے ذوق میں مصرعہ ثانیہ میں اسی کا ذکر ہے کہ) میں نے (بہت) تجربہ کیا ہے کہ اس کو (یعنی حق تعالیٰ کو) اسی طرح مطلوب ہے) (یعنی وہ بندہ سے یہی چاہتے ہیں کہ وہ بندہ باستثناء ما امر بہ وجوباً و ندباً بالکل تدبیر ترک کر دے اور یہی ہے وہ جس سے رحم آیدش کا ترتب ایک خاص درجہ میں ہوتا ہے اور چونکہ اس کے مطلوب حق ہونے کو تجربہ کی طرف محول کیا ہے یہی قرینہ ہے اس کا کہ یہاں یہ فرد مراد ہے کیونکہ تکرار مشاہدہ جو حقیقت ہے تجربہ کی اسی فرد کے ساتھ خاص ہے کہ ہر معاملہ میں سالک کو اس کا ادراک اور اس کے خلاف پر تنبیہ ہوتی رہتی ہے بخلاف دوسرے افراد کے مما ذکرت فی شرح شعر آرزو جستن الخ کہ اس کے منافع اور اس کے خلاف کے مضار کا تعلق زیادہ استدلال سے ہے کما لایخفی علی صاحب المصیرة آگے شعر بالا یا گریز از وے کے مضمون پر جس کا سلسلہ یہاں تک مرتبط چلا آیا ہے تفریع فرماتے ہیں کہ) جب تو (خدائے تعالیٰ کے قبضہ سے) نکل نہیں سکتا (کما ذکر فی قولہ یا گریز از وے) پس (اپنے کو تفویض کر کے) اس کی خدمت (اور اطاعت) کرتا رہ تا کہ اس کے حبس (قہر) سے اس کے گلشن (رحمت میں جاوے (کما ذکر فی قولہ چون چنین رفتی الخ و فی قولہ تا رحم آیدش۔ آگے اس مضمون کے مستحضر رکھنے کی ترغیب اور ذہول پر ترہیب ہے کہ) اگر تو وقتاً فوقتاً مراقب رہا کرے (اور اس مضمون کو علماً و عملاً لازم پکڑے) تو داور (یعنی حاکم عادل) سے (کہ حق تعالیٰ ہے دراصل داد ور بودہ) عدل یا عطا دیکھا کرے (داد کے دونوں معنی ہو سکتے ہیں اور عطا کی توجیہ تو ظاہر ہے اور عدل کی توجیہ یہ ہے کہ وہ عطا مقتضا عدل کا ہے جو مقتضی ہے مضمون ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین کو پس رویت عطا مستلزم ہے رویت عدل کو) اور اگر تو (اس مضمون سے علماً و عملاً) اپنی آنکھ کو بواسطہ حجاب کے بند کر لے (یعنی اس کے سامنے حجاب غفلت و اتباع ہوا کا ڈال لے جس طرح خفاش کی آنکھ پر پردہ عدم قابلیت کا پڑا ہوا ہے) تو (یہ سمجھ لو کہ تمہاری آنکھ بند کرنے سے) آفتاب اپنا کام کیوں چھوڑ دے گا (یعنی وہ اپنا کام پھر بھی کرے گا اور وہ کام اس خفاش صفت کے ساتھ یہ ہوگا کہ اس کو اور بھی اندھا کر دے گا اسی طرح اگر تو اعراض کرے تو حق تعالیٰ تجھ پر قہر نازل کرے گا جیسا مراقب پر رحم نازل کیا تھا کما ذکر اور اس قہر کا ظہور دنیا میں بصورت ابطال استعداد معبر بختم وطبع و ران ہوگا اور آخرت میں بصورت نیران۔ اور آفتاب کے عین اس فعل کے ساتھ ہی دوسرا فعل خفاش کی ضد کے ساتھ یہ ہوتا ہے کہ اہل بینش کی بینائی بڑھاتا ہے اسی طرح حق تعالیٰ جس وقت اس پر قہر نازل فرماتے ہیں عین اسی وقت عبد مطیع پر رحمت نازل فرماتے ہیں آخرت میں ثواب سے اور دنیا میں ترقی بصیرت و ہدایت سے کما قال تعالیٰ یضل بہ کثیرا و یہدی بہ کثیرا و قال تعالیٰ افنضرب عنکم الذکر صفحا ان کنتم قوما مسرفین اور عنکم اس لئے فرمایا کہ خطاب تو عام ہی ہے مگر انتفاع کے خاص ہونے سے ان ہی مصداق ضمیر عنکم کو دوسری آیت میں کثیرا مفعول بہ یضل کا فرمایا اور ذکر آفتاب کے قرینہ سے احقر نے مصرعہ اولیٰ میں تشبیہ بالخفاش کو ترجمہ میں اضافہ کر دیا)

باز ران سوے ایاز د رتبتش	وآن فضیلت در کمال و رفعتش
پھر سخن رانی کر ایاز اور اس کے رتبہ کی طرف	اور اس کے کمال و رفعت میں اس فضیلت کی طرف

(اس سے تقریباً پونے دوسو شعر اوپر سرخی حکایت غلام ہندو کے تقریباً بیس شعر قبل ایاز کا قصہ مدح نیاز و نیستی کے ضمن میں شروع ہوا تھا پھر دوسرے مضامین مناسبہ آ گئے اب اس کی طرف عود فرماتے ہیں کہ) ایاز اور اس کے رتبہ اور اس کے کمال و رفعت میں اس فضیلت کی طرف پھر سخن رانی کرو (اور یہ عود مطلق قصہ ایاز کی طرف ہے نہ کہ خاص چارق و پوستین کے دیکھنے کی وجہ کی طرف جیسا ظاہر اً متبادر ہوتا ہے چنانچہ لفظ رتبتش الخ تصریح ہے کہ اس نیاز سے اس کو جو رتبہ حاصل تھا اس رتبہ کا ایک قصہ بیان کیا جاتا ہے اور جس طرح یہ اس شعر کی طرف عود ہے اتفاق سے مضمون مقام کے مناسب بھی ہے کیونکہ جس نیاز و فنا کا ذکر قصہ ایاز میں ہے وہ یہاں اوپر بھی بعنوان تفویض و تسلیم مذکور ہو رہا ہے اور اس تسلیم و تفویض پر رحمت و عنایت کا مرتب ہونا جیسا اوپر مذکور ہو رہا تھا۔ آئندہ بقیہ حکایت ایاز میں بھی سلطان محمود کی خاص عنایت کا ایاز کے حال پر متوجہ ہونا مذکور ہے کہ اعتراض امرا کا خود محمود نے طرفدار ہو کر جواب دیا جیسا آئندہ آتا ہے اور نیز مضمون بالا تفویض سے شاید کوئی کج فہم جبر سمجھ جاتا آئندہ حکایت میں اس کی تحقیق بھی مذکور ہے" گفت سلطان بلکہ انچہ از نفس زاد۔ ربع تقصیرست و دخل اجتہاد الیٰ قولہ بل قضا حق ست و جہد بندہ حق لیس کی طرح سے ربط حاصل ہو گیا)

وانمودن پادشاہ با امرا و متعصبان سبب فضیلت و مرتبت و قربت و جامگی بردن ایاز بروجہے کہ ایشان را حجت و اعتراض نماند

بادشاہ کا امرا اور متعصبوں پر فضیلت اور رتبے اور قرب کا سبب ظاہر کرنا اور ایاز کا پوشاک کا خرچہ حاصل کرنا ایسے طریقہ پر کہ ان کی دلیل اور اعتراض باقی نہ رہا

چوں امیراں از حسد جوشاں شدند	عاقبت بر شاہ خود طعنہ زدند
جب امراء حسد سے جوش میں آئے	تو اخیر میں اپنے بادشاہ پر طعنہ زن ہوئے
کایں ایاز تو ندارد سی خرد	جامگی سی امیر او چوں خورد
کہ یہ آپ کا ایاز تیس جیسے عقل کے نہیں رکھتا	جس پر تیس امرا کا وظیفہ لے جاتا ہے
شاہ بیروں رفت باآں سی امیر	سوئے صحراؤ کہستاں صید گیر
بادشاہ ان تیس امرا کے ہمراہ صحرا و کوہستان	کی طرف صید گیری کرتا ہوا چلا
کاروانے دید از دور آں ملک	گفت امیرے را کہ روائے موتفک
اس بادشاہ نے ایک قافلہ دور سے دیکھا	اور ایک امیر کو حکم دیا کہ جا اے واپس آنے والے
رو بپرس آں کارواں را بر رصد	کز کدامیں شہر اندر می رسد
جا اور اس قافلہ سے تجسس کے طور پر پوچھ	کہ وہ کس شہر سے آ رہا ہے

رفت و پرسید و بیامد کہ زرے	گفت عزمش تا کجا درماند وے
وہ امیر گیا اور پوچھ کر آ گیا کہ شہر رے سے	بادشاہ نے پوچھا کہ کدھر جائے گا بس وہ امیر رہ گیا
دیگرے را گفت روائے بوالعلا	باز پرس از کارواں کہ تا کجا
دوسرے امیر کو حکم دیا کہ اے صاحب علو تم جاؤ	اور قافلہ سے پوچھو کہ کدھر جاوے گا
رفت و آمد گفت تا سوی یمن	گفت رختش چیست ہاں اے موتمن
وہ گیا اور آ کر کہا کہ یمن کی طرف	بادشاہ نے پوچھا کہ سامان اس کا کیا ہے اے معتمد
ماند حیراں گفت با میرے دگر	کہ برو واپرس رخت آں نفر
وہ حیران رہ گیا تو تیسرے امیر کو حکم دیا	کہ تم جاؤ اور اس جماعت کا سامان پوچھو
بازآمد گفت از ہر جنس ہست	غالب آں کاسہائ رازی ست
وہ لوٹا اور کہا کہ ہر قسم کا سامان ہے	زیادہ حصہ شہر رے کے پیالے ہیں
گفت کے بیروں شدند از شہر رے	ماند حیراں آں امیر ست پے
بادشاہ نے پوچھا کہ یہ لوگ شہر رے سے کب نکلے ہیں	وہ امیر ست قدم حیران رہ گیا
آں دگر را گفت رو واپرس ہاں	تا کہ کے بودست نقل کارواں
اب چوتھے کو حکم دیا کہ ہاں تم پوچھو	کہ اس قافلہ کی نقل و حرکت کب ہوئی ہے
بازگشت و گفت ہشتم از رجب	گفت دررے چیست تسعیر اے عجب
وہ واپس آیا اور کہا کہ رجب کی آٹھویں تاریخ	بادشاہ نے پوچھا کہ شہر رے میں نرخ کیا ہے اے صاحب تعجب
چوں نمیدانست دیگر دم نزد	شہ فرستاد آں دگر را زاں عدد
چونکہ نرخ کا علم نہ تھا پھر دم نہیں مارا	بادشاہ نے اس پانچویں کو اس تعداد میں سے بھیجا
ہمچنیں تا سی امیر و بیشتر	ست رای و ناقص اندر کروفر
اسی طرح تیسواں امیر تک اور زیادہ تک	سب ست رائے اور کروفر میں ناقص
ہر یکے رفتند بہر یک سوال	ناقص و عاجز ز ادراک کمال
سب اشخاص ایک ایک سوال کے لئے گئے	اور پوری تحقیقات سے ناقص اور عاجز
گفت امیراں را کہ من روزے جدا	امتحاں کردم ایاز خویش را
بادشاہ نے امرا سے کہا کہ آج کے علاوہ	میں نے ایک روز اپنے ایاز کا امتحان کیا تھا

که بپرس از کارواں تا از کجاست	او برفت ایں جملہ را پرسید راست
کہ اس قافلہ سے پوچھ کہ کہاں سے آیا ہے	وہ گیا اور ان سب امور کو ٹھیک ٹھیک پوچھ آیا
بے وصیت بے اشارت یک بیک	حال شاں دریافت بے ریبے وشک
بدوں فہمائش کے اور بدوں اشارہ کے ایک ایک کر کے	ان کا سب حال بلا کسی اشتباہ اور شک کے دریافت کر آیا
ہرچہ زیں سی میر اندر سی مقام	کشف شد زو آں بیکدم شد تمام
جس قدر حال ان تیس امیروں سے تیس مرتبہ میں	منکشف ہوا ایاز سے ایک دفعہ میں سب پورا ہو گیا تھا

جب (سلطان محمود کے) امراء حسد سے جوش میں آئے تو اخیر میں (یعنی اور بھی کچھ گفتگو ہوئی ہو گی سب کے اخیر میں) اپنے بادشاہ پر طعنہ زن ہوئے (یہ ضرور نہیں کہ گستاخی کے عنوان سے کہا ہو ادب ہی سے کہا ہوگا) کہ یہ آپ کا ایاز تیس جسے عقل (وہنر) کے نہیں رکھتا جس پر تیس امراء کا وظیفہ (یہ تنہا) لے جاتا ہے (شعر آئندہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطان کے تیس امراء تھے جو خاص مصاحبت کا درجہ رکھتے ہوں گے (جاگی وظیفہ وادرار اور غالباً ایاز اس جلسہ میں نہیں ہے جس کا یہ بھی قرینہ ہے کہ آگے ایاز کا ایک قصہ خود بادشاہ نے بیان کیا ہے ایسے طور سے جیسے غائب کا حال بیان کرتے ہیں اس شعر میں گفت امیران راالخ) بادشاہ (ایک بار) ان تیس امراء کے ہمراہ صحرا وکوہستان کی طرف صید گیری کرتا ہوا چلا (اور) اس بادشاہ نے ایک قافلہ دور سے دیکھا اور ایک امیر کو حکم دیا کہ اے واپس آنے والے (باعتبار مآل کے کہا جیسے قافلہ اس اعتبار سے کہا جاتا ہے گو وہاں نکتہ تفاول کا بھی ہو غرض اے امیر) جا اور اس قافلہ سے تجسس کے طور پر (جیسا عملہ سلطنت کا فرض منصبی ہے تا کہ قافلہ والے سوال کو بے وقعت سمجھ کر جواب میں بے پروائی نہ کریں کہ یہ کون ہوتے ہیں پوچھنے والے غرض اس قافلہ سے) پوچھو کہ کس شہر سے آرہا ہے وہ امیر گیا اور پوچھ کر آ گیا کہ شہر رے سے (آیا ہے) بادشاہ نے پوچھا کہ کدھر جائے گا بس وہ امیر (جواب سے عاجز) رہ گیا دوسرے امیر کو حکم دیا کہ اے صاحب علوتم جاؤ اور قافلہ سے پوچھو کہ کدھر جائے گا وہ گیا اور آ کر کہا کہ یمن کی طرف (جائے گا) بادشاہ نے پوچھا کہ سامان (تجارت) اس (قافلہ) کا کیا ہے۔ اے معتمد وہ (اس کے جواب میں) حیران رہ گیا تو تیسرے امیر کو حکم دیا کہ تم جاؤ اور اس جماعت کا سامان پوچھو وہ (پوچھ کر) لوٹا اور کہا کہ (یوں تو) ہر قسم کا سامان ہے (لیکن) زیادہ حصہ شہر رے کے پیالے ہیں بادشاہ نے پوچھا کہ یہ لوگ شہر رے سے کب نکلے ہیں (اس کے جواب میں) وہ امیر سست قدم حیران رہ گیا (حیرت میں طبیعت پر سستی چھا جاتی ہے اس لئے سست قدم خوب چسپاں ہے) اب چوتھے کو حکم دیا کہ ہاں تم (جا کر) پوچھو کہ اس قافلہ کی نقل وحرکت کب ہوئی ہے وہ واپس آیا اور کہا کہ رجب کی آٹھویں تاریخ (مثلاً) بادشاہ نے پوچھا کہ شہر رے میں نرخ (اشیاء کا) کیا ہے اے صاحب تعجب (یوں تو یہ بھی بضرورت شعر ہے مگر پھر بھی مقام کے اس لئے مناسب ہے کہ اس سوال سے تعجب میں ضرور رہ گیا ہوگا) چونکہ نرخ کا علم نہ تھا پھر دم نہیں مارا (پھر کے معنی یہ ہیں کہ ایک بات تو بتلا چکا تھا اس کے بعد پھر کچھ نہ بتلا سکا) بادشاہ نے اس پانچویں کو (امراء کی) اس تعداد میں سے بھیجا (کہ اس کی تحقیق کر کے آؤ اور وہ بھی بس یہی بات پوچھ کر آیا اور

دوسرے سوال کے جواب سے عاجز رہا غرض) اس طرح تیسوں امیر تک اور (بلکہ اس سے) زیادہ تک (یہی سلسلہ رہا یہ زیادہ ان امراء کے کچھ اتباع ہوں گے اور) سب سست رائے اور کروفر میں (یعنی دعویٰ خرد میں یا آمد و رفت میں) ناقص (نکلے دعویٰ خرد میں تو ناقص اس لئے کہ دلیل سے خلاف ثابت ہوا اور آمد و رفت میں ناقص اس اعتبار سے کہ ناتمام تحقیقات کر کے لائے) سب اشخاص ایک ایک سوال کے لئے گئے اور پوری تحقیقات سے ناقص اور عاجز (رہ کر واپس آئے حالانکہ سوالات بھی غیر متعلق نہ تھے کہ یہ شبہ کیا جائے کہ عقل سے دوسرے کا مافی الضمیر کیسے معلوم ہو سکتا ہے یہ ایسے سوال تھے کہ ایک سے دوسرا پیدا ہوتا تھا مگر قلت اہتمام سے کوتاہی رہی) بادشاہ نے امراء سے کہا کہ آج کے علاوہ میں نے ایک روز اپنے ایاز کا امتحان کیا تھا (اور حکم دیا تھا) کہ اس قافلہ سے پوچھ کہ کہاں سے آیا ہے وہ گیا اور ان سب امور کو ٹھیک ٹھیک پوچھ آیا بدوں (صریح) فہمائش کے اور بدوں اشارہ کے ایک ایک کر کے ان کا سب حال بلا کسی اشتباہ اور شک کے دریافت کر آیا (یعنی محقق طور پر پوچھ آیا جس میں کوئی اشتباہ نہ رہے) جس قدر حال ان تیس امیروں سے تیس مرتبہ میں منکشف ہوا ایاز سے ایک دفعہ میں سب پورا (معلوم) ہو گیا تھا۔

مرافعۂ آں امرا آں حجت شبہ جبریانہ و جواب دادن شاہ محمود ایشان را

ان امرا کا جبریوں کی طرح ان کے شبہ کے ساتھ اپیل کرنا اور شاہ محمود کا ان کو جواب دینا

پس بگفتند آں امیراں کایں فنے ست	از عنایتہا ست کار جہد نیست
ان امرا نے کہا کہ یہ ایک کمال ہے	عنایات سے ہے کسب کا کام نہیں ہے
قسمت حق ست مہ را روی نغز	دادۂ بخت ست گل را بوی نغز
چاند کا روئے حسین قسمت حق ہے	اور پھول میں خوشبوئے نفیس عطائے تقدیر ہے
بلکہ سلطاں چوں عنایت میکند	از تفاخر خیمہ برمہ می زند
بلکہ جب سلطان عنایت فرماتے ہیں	تو وہ شخص از راہ تفاخر ماہتاب پر خیمہ لگا لیتا ہے
گفت سلطاں بلکہ آنچہ از نفس زاد	ریع تقصیر ست و دخل اجتہاد
بادشاہ نے کہا بلکہ جو عمل نفس سے پیدا ہوا ہے	وہ تقصیر کا حاصل اور جہد کا منافع ہے
ورنہ آدم کے بگفتے باخدا	ربنا انا ظلمنا نفسنا
ورنہ آدم خدائے تعالیٰ سے یہ کیوں کہتے	کہ ربنا ظلمنآ انفسنا الآیۃ
خود بگفتے کایں گناہ از بخت بود	چوں قضا ایں بود خرم ماچہ سود
خود یوں کہتے کہ یہ گناہ میری تقدیر سے ہو گیا	جب تقدیر ہی اس طرح تھی تو ہمارا خرم کیا مفید ہو سکتا ہے
ہمچو ابلیسے کہ گفت اغویتنی	تو شکستی جام و مارا می زنی
جیسے ابلیس تھا جس نے کہا کہ اغویتنی	آپ ہی نے تو جام توڑا اور ہم کو مارتے ہو

بل قضا حق ست و جہد بندہ حق	ہیں مباش اعور چو ابلیس خلق
بلکہ قضا بھی ثابت ہے اور جہد عبد بھی ثابت ہے	خبردار یک چشم مت ہونا ابلیس فرسودہ کی طرح
در تردد ماندہ ایم اندر دوکار	ایں تردد کے بود بے اختیار
ہم لوگ دو امر کے درمیان میں تردد میں رہا کرتے ہیں	یہ تردد بدوں اختیار کے کب ہو سکتا ہے
ایں کنم یا آں کنم کے گوید او	کہ دو دست و پاش بستست اے عمو
ایں کنم یا آن کنم ایسا شخص کب کہا کرتا ہے	جس کے دونوں ہاتھ پاؤں بستہ ہوں
ہیچ باشد ایں تردد در سرم	کہ روم در بحر یا بالا پرم
کبھی یہ تردد بھی میرے دماغ میں پیدا ہوتا ہے	کہ میں سمندر میں چلوں یا اوپر کی طرف اڑوں
ایں تردد ہست کہ موصل روم	یا برائے سحر تا بابل روم
یہ تردد ہوتا ہے کہ میں شہر موصل کو جاؤں	یا سحر کے لئے بابل پہنچوں
پس تردد را بباید قدرتے	ورنہ آں خندہ بود بر سبلتے
پس تردد کے لئے قدرت کی ضرورت ہے	ورنہ وہ تردد مثل خندہ بر سبلت ہے
بر قضا کم نہ بہانہ اے جواں	جرم خود را چوں نہی بر دیگراں
تم قضا پر بہانہ مت رکھو	اپنے جرم کو دوسروں پر کیوں رکھتے ہو
خوں کند زید و قصاص او بعمر	مے خورد بکر و بر احمد حد خمر
خون تو کرے زید اور اس کا قصاص ہو عمرو سے	شراب تو پیے بکر اور احمد پر حد خمر جاری ہو
گرد خود برگرد و جرم خود ببیں	جنبش از خود بیں واز سایہ مبیں
تو اپنے گرد پھر اور اپنا جرم دیکھ	حرکت اپنی طرف سے دیکھ سایہ کی طرف سے مت دیکھ
کہ نخواہد شد غلط پاداش میر	خصم را میداند آں میر بصیر
کیونکہ حاکم کی جزا غلط نہیں ہو گی	وہ حاکم بصیر مدعا علیہ کو جانتے ہیں
تو عسل خوردی نیاید تب بغیر	مزد روز تو نیاید شب بغیر
تو نے شہد کھایا تو غیر کو تپ نہ آوے گی	تیری مزدوری دن کو شب کے وقت غیر کو نہ ملے گی
در چہ کردی جہد کاں باتو نگشت	تو چہ کاریدی کہ نامد ریع کشت
تو نے کس فعل میں جہد کیا تھا کہ وہ تیری طرف عائد نہیں ہوا	تو نے کیا چیز بوئی تھی کہ زراعت کی پیداوار نہیں آئی
فعل تو کاں زاید از جان وتنت	ہمچو فرزندت بگیرد دامنت
تیرا فعل جو کہ تیری روح اور جسم سے پیدا ہوتا ہے	تیرے فرزند کی طرح تیرا دامن پکڑے گا

فعل را در غیب صورت می کنند	فعل دزدی را نہ دارے میزنند
عالم غیب میں فعل کی ایک صورت بنا دیتے ہیں	کیا فعل سرقہ کے لئے ایک استفہام دار نہیں لگاتے
دار کے مانند بدزدی لیک آں	ہست تصویر خدائے غیب داں
دار سرقہ کے مشابہ کب ہے لیکن وہ بھی	خدائے غیب داں کی ایک صورت بنائی ہوئی ہے
دردل شحنہ چو حق الہام داد	کاین چنیں صورت بساز از بہر داد
جب شحنہ کے قلب میں حق تعالیٰ نے القا فرما دیا	کہ [illegible] کے واسطے ایسی صورت بنا لے
تا تو عالم باشی و عادل قضا	نامناسب چوں دہد داد و سزا
تاکہ تو عالم و عادل ہو جاوے تو قضائے الہی	کیونکر نامناسب عطا و جزا دے گی
چونکہ حاکم ایں کند اندر گزیں	چوں کند حکم احکم للحاکمین
جبکہ حاکم اپنے انتخاب سے ایسا کرتا ہے	تو ان سب حاکموں کا حاکم تو کیسا کچھ کرے گا
چوں بکاری جو نروید غیر جو	قرض تو کردی ز کہ خواہم گرو
جب تم جو بوؤ گے تو جو کے سوا کچھ نہ نکلے گا	قرض تو تو نے کیا پھر رہن رکھنے کی خواہش کس سے کرتا ہے
جرم خود را بر کسے دیگر منہ	ہوش و گوش خود بدیں پاداش دہ
تم اپنے جرم کو دوسرے شخص پر مت رکھو	اپنے قلب و سمع کو اس پاداش پر متوجہ رکھو
جرم برخود نہ کہ تو خود کاشتی	باجزا و عدل حق کن آشتی
جرم کو اپنے اوپر رکھو کیونکہ تم نے خود بویا ہے	حق تعالیٰ کی جزا اور عدل کے ساتھ صلح رکھو
رنج را باشد سبب بد کردنی	بد ز فعل خود شناس از بخت نی
تکلیف کا سبب کوئی فعل بد کا صادر کرنا ہوتا ہے	اس فعل بد کو اپنے سے سمجھو تقدیر سے نہیں
آں نظر در بخت چشم احول کند	کلب را کہدانی و کاہل کند
محض تقدیر میں نظر کرنا چشم کو کج بین کر دیتا ہے	کلب کو مجبوس طویلہ خانہ اور کاہل کر دیتا ہے
متہم کن نفس خود را اے فتی	متہم کم کن جزائے عدل را
تو اپنے نفس کو متہم سمجھنا	اور عدل سے جو جزا واقع ہوتی ہے اس کو متہم مت سمجھنا
توبہ کن مردانہ سر آور بره	کہ فمن یعمل بمثقال یره
مردوں کی طرح توبہ کرنا اور راہ میں سر تسلیم کر دینا	کیونکہ ارشاد ہے فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ
در فسون نفس کم شو غرۂ	کافتاب حق نپوشد ذرۂ
نفس کے افسوں میں مغرور مت ہونا	کیونکہ آفتاب حق ایک ذرہ کو پوشیدہ نہیں رہنے دیتا

ہست ایں ذرات جسمی اے مفید	پیش ایں خورشید جسمانی پدید
یہ ذرات جسمیہ اے صاحب افادہ	اس آفتاب جسمانی کے روبرو سب ظاہر ہیں
ہست ذرات خواطر و افتکار	پیش خورشید حقائق آشکار
ہیں ذرات خواطر اور افکار کے	حقائق کے آفتاب کے سامنے آشکارا
پیش حق پیدا و پیش تو نہاں	سر غیب ست ایں مکن فکرے دراں
خدائے تعالیٰ کے روبرو ظاہر ہیں اور تیرے سامنے نہاں ہیں	یہ سر غیب ہے اس میں تو فکر مت کر

فائدہ:۔ بادشاہ نے جو اس امتحان سے استدلال کیا ایاز کی فضیلت اور ان امراء کی کوتاہی پر امرانے اس کا جواب جبریانہ دیا کہ اس فضیلت میں ایاز کے اختیار اور اس تقصیر میں ہمارے اختیار کا کچھ دخل نہیں۔ جس پر وہ مستحق تفضیل ہو اور ہم مستحق ملامت ہوں بادشاہ اس جواب کو اہل حق کے مسلک پر رد کرتا ہے کہ اس فضیلت میں ایاز کے اختیار کا اور اس تقصیر میں تمہارے اختیار کا ضرور دخل ہے اس لئے وہ مستحق تفضیل اور تم مستحق ملامت ہو اور حاصل اس رد کا احتجاج ہے بداہۃ صفت اختیار وقصد کے ساتھ باقی تنبیہات ہیں پس اب کسی مضمون پر کوئی عقلی شبہ نہیں ہو سکتا اور بداہۃ اس کی بالکل اس درجہ بدیہی اور ظاہر ہے کہ خود متمسک بالجبر بھی اس کے قائل ہو جاتے ہیں چنانچہ ابلیس باوجود تمسک بالجبر اور اغویتنی کہنے کے اہل نار کے مکالمہ میں یہ بھی کہے گا لوموا انفسکم ورنہ جبر میں ملامت کیسی۔ پس معلوم ہوا کہ تمسک بالجبر کسی شبہ کی وجہ سے نہیں ورنہ ہر جگہ یہی مذہب ہوتا صرف نفس کی شرارت ہے کہ جہاں اپنا تبریہ مقصود ہوتا ہے وہاں اس سے تمسک کرتے ہیں اور جب دوسرے کے تبریہ کا موقع ہوتا ہے اس کو ترک کر کے اس کے خلاف کے ساتھ تمسک کرنے لگتے ہیں اور یہی جبر ہے جس کی نفی کر کے اس کے مقابل قدرت کا اثبات کیا جاتا ہے اور جہاں محققین صوفیہ کے کلام میں قدرت کی نفی مترشح ہوتی ہے سو مقصود مطلق قدرت کی نفی نہیں ہے بلکہ قدرت مستقلہ کی جس کے قدریہ قائل ہیں خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق سے دو امر مقصود ہیں ایک شنائع وقبائح میں اپنے کو مجرم سمجھنا اور حق تعالیٰ پر الزام نہ رکھنا اس کے لئے جبر کی نفی کی جاتی ہے اور قدرت کو ثابت کیا جاتا ہے دوسرا کمالات وطاعات میں عجب اور ناز نہ کرنا اور دوسری خاطین کو حقیر اور اپنے کو مقدس ومطہر نہ سمجھنا اس کے لئے قدرت واختیار مستقل کی نفی کی جاتی ہے اور عجز وضعف ومسخر قدرت ہونے کو ثابت کیا جاتا ہے پس مسئلہ کی مقصودیت کے ساتھ اس سے یہ دونوں ترجیتیں بھی مقصود ہیں۔ مسئلہ کی تحقیق من حیث العارف ہونے کے اور ان ترجیتوں کی تفریع من حیث السالک وشیخ ہونے کے اب اشعار کی شرح کی جاتی ہے۔

شرح اشعار

ان امرانے (بادشاہ سے) کہا کہ یہ (عقل کا ایسا جامع ہونا) ایک (فطری) کمال ہے (فن کی تقلید فطری کے ساتھ بقرینہ دوسرے مصرعہ کے ہے یعنی یہ) عنایات (حق) سے ہے کسب (وجہد) کا کام نہیں ہے۔ (اس لئے نہ ایاز کی کوئی خوبی نہ ہماری کچھ غلطی اس کی ایسی مثال ہے جیسے کہ) چاند کا روئے حسین قسمت حق ہے اور پھول میں خوشبوئے نفیس عطائے تقدیر ہے (پس جس طرح یہ کار جہد نہیں ہے اسی طرح عقل ایازی کا یہ درجہ کار جہد نہیں) بلکہ جب سلطان (حقیقی) کسی کے حال پر (تکوینی) عنایت فرماتے ہیں تو وہ شخص از راہ تفاخر ماہتاب پر خیمہ لگا لیتا ہے

(یعنی علویات سے بھی عالی ہوجاتا ہے اور تفاخر بمعنی تکبر نہیں بلکہ محض بمعنی فخر۔اور مصرع اول میں کلمہ بلکہ شعر بالا کے سابق کے جملہ کار جہد نیست سے مرتبط ہے جیسا تقریر ترجمہ سے بھی ظاہر ہوگیا) بادشاہ نے (جواب میں) کہا (کہ یہ بات نہیں) بلکہ جو عمل (مکلف کے) نفس سے پیدا ہوا ہے وہ تقصیر (اختیاری) کا محاصل اور جہد (اختیاری) کا منافع ہے (عمل سے مراد فعل اختیاری کہ اسی میں کلام ہورہا ہے نیز لفظ عمل کا مفہوم خاص ہے اختیاری کے ساتھ اور وہ عمل دو قسم ہے قبیح اور حسن سو اول تو نفس کی تقصیر یعنی کم ہمتی و غلطی سے ناشی ہے اور دوسرا جہد کی طرف سے اور یہ دونوں اختیاری ہیں پس عمل اختیاری ہوا اور چونکہ فاعل افعال اختیاریہ کا نفس ہے اور جوارح اس کے آلات اس لئے سب پر از نفس زاد کا حکم صحیح ہوا اور عقل گو امر فطری ہے مگر اس میں شک نہیں کہ تدبر واہتمام وحسن استعمال سے آثار وافعال کا ملہ پیدا ہوتی ہیں اور قلت مبالاۃ و بے احتیاطی و سوء استعمال سے آثار وافعال ناقصہ پیدا ہوتے ہیں اور یہ امور اختیاریہ ہیں پس ایاز کا یہ سلیقہ اور امرا کی یہ بدسلیقگی اس طرح مستند الی الاختیار ہے۔باقی مثال ماہ اور گل کی قیاس مع الفارق ہے کیونکہ وہ خود ذی اختیار نہیں اور کلام ہورہا ہے افعال اہل اختیار میں اور ہر انچہ از نفس زاد میں اسی فرق کی طرف اشارہ ہے کہ کلام ہے اہل نفس میں اور یہ دونوں مذکور اہل نفس نہیں اور یہی نفس ہے جو صفت اختیار کے سبب مکلف ہوا ہے۔از نفس زاد کے ترجمہ میں اضافہ الی المکلف کو اسی معنی کے افادہ کے لئے اضافہ کیا گیا خلاصہ یہ کہ یہ افعال باختیار صادر ہوتے ہیں) ورنہ آدم (علیہ السلام) خدائے تعالیٰ سے یہ کیوں کہتے کہ ربنا ظلمنآ انفسنا الآیۃ (بلکہ) خود یوں کہتے کہ یہ گناہ میری تقدیر سے ہوگیا (اور یوں کہتے کہ) جب تقدیر ہی اس طرح تھی تو ہمارا جرم کیا مفید ہوسکتا ہے جیسے ابلیس تھا جس نے کہا کہ اغویتنی اور یوں کہا کہ) آپ ہی نے تو جام توڑا اور ہم کو مارتے ہو (سو یوں ہی آدم علیہ السلام کہہ دیتے مگر یوں اس لئے نہیں کہا کہ اختیار کی نفی صحیح نہیں) بلکہ قضا بھی ثابت ہے اور جہد عبد بھی ثابت ہے (دونوں کا قائل ہونا چاہئے اور خبردار یک چشم مت ہونا ابلیس فرسودہ (عقل) کی طرح (یک چشم ہونا یہ کہ قضا کو دیکھے اور جہد کو نہ دیکھے یہ مذکور تو دلیل سمعی و نقلی تھی کہ آدم علیہ السلام نے انا ظلمنا فرمایا آگے دلیل وجدانی و عقلی ہے کہ بدیہی بات ہے کہ) ہم لوگ (بعض اوقات) دو امر کے درمیان میں تردد میں رہا کرتے ہیں (کہ یوں کریں یا یوں کریں اور ظاہر ہے کہ) یہ تردد (مذکور) بدوں اختیار کے کب ہوسکتا ہے (یعنی یہ تردد خاص ایقاع وعدم ایقاع میں کہ دلیل ہے اختیار کی اور مطلق تردد مراد نہیں کیونکہ کسی امر کے وقوع وعدم وقوع میں تردد غیر اختیاریات میں بھی ہوتا ہے کہ مثلاً خدا جانے بارش ہوگی یا نہ ہوگی پس تردد سے خاص تردد مراد ہے اور وہ بالبداہۃ اختیاریت محل تردد کی دلیل ہے چنانچہ) ایں کنم یا آں کنم ایسا شخص کب کہا کرتا ہے جس کے دونوں ہاتھ پاؤں بستہ ہوں (کیونکہ ایک عارض کے سبب اختیار مسلوب ہوگیا اسی طرح جو اصل ہی میں غیر اختیاری امر ہو اس میں بھی تردد نہیں ہوا کرتا چنانچہ بھلا (کبھی یہ تردد بھی میرے دماغ میں پیدا ہوتا ہے کہ میں سمندر میں (پانی کی سطح پر زمین کی طرح) چلوں یا اوپر کی طرف اڑوں (سو یہ تردد کبھی بھی نہیں ہوتا ہے اسی لئے کہ اصل ہی سے اختیاری نہیں گو کسی عارض سے اختیاری ہوجاوے جیسے شناوری کے کمال یا مصنوعی آلات پرواز سے پس مثال اول میں تو فعل اصل میں اختیاری تھا اور للعارض غیر اختیاری اور اس مثال ثانی میں برعکس یعنی اصل میں غیر اختیاری اور للعارض اختیاری بہرحال جس حیثیت سے بھی جو فعل غیر اختیاری

ے یہ دونوں لفظ محاورہ اردو میں بطور واحد کے استعمال کئے جاتے ہیں ۱۲ منہ

ہے اس میں تردد ایقاع و عدم ایقاع میں نہیں ہوتا البتہ) یہ تردد ہوتا ہے کہ میں شہر موصل کو جاؤں یا (مثلاً) سحر (سیکھنے) کے لئے بابل پہنچوں (اور یہ تردد اسی لئے واقع ہوتا ہے کہ فعل اختیاری ہے) پس (معلوم ہوا کہ) تردد کے لئے قدرت کی ضرورت ہے ورنہ وہ تردد محض خندہ بر سبلت ہے (یعنی محض تمسخر اور کھیل ہے (اور لازم یعنی اس کا محض کھیل ہونا بالبداہۃ باطل ہے پس ملزوم یعنی قدرت نہ ہونا بھی باطل ہے پس قدرت ہونا واجب ہے وھو المطلوب جب یہ بات ہے تو) تم قضا (ے الٰہی) پر بہانہ مت رکھو (کہ میں کیا کروں تقدیر میں یوں ہی تھا کیونکہ) اپنے جرم کو دوسروں پر (خصوص حق تعالیٰ پر) کیوں رکھتے ہو (جو کہ باتفاق اہل حق قبیح ہے چنانچہ ان مثالوں کو دیکھ لو کہ مثلاً) خون تو کرے زید اور اس کا قصاص ہو عمرو سے (یا مثلاً) شراب تو پیئے بکر اور احمد پر حد خمر جاری ہو (جب یہ نسبت الی غیر المباشر قبیح ہے تو) اپنے گرد پھر (یعنی اپنے اندر غور کر کیونکہ جس چیز کی حالت تحقیق کرنا ہوتا ہے اس کے ہر چہار طرف پھر کر دیکھا کرتے ہیں) اور اپنا جرم دیکھ (اور اس کی ایک مثال بہت ہی واضح ہے کہ) حرکت اپنی طرف سے دیکھ سایہ کی طرف سے مت دیکھ (یعنی تیرے چلنے کے وقت گو حرکت سایہ کو بھی بادی النظر میں ہوتی ہے لیکن تو کبھی نہیں سمجھتا کہ اصل متحرک سایہ ہے بلکہ اصل متحرک اپنے ہی جسم کو سمجھتا ہے حالانکہ یہاں سایہ کو کچھ حرکت بھی ہوتی ہے کیونکہ ظاہری ہی سہی ورنہ واقع میں جسم حائل کی محاذاۃ بدلنے سے پہلا سایہ منعدم ہو کر دوسرا سایہ جدید پیدا ہوا ہے لیکن ظاہر میں تو آخر اس کو بھی حرکت ہے ہی پس جب باوجود اس کے کہ سایہ صفت حرکت کے ساتھ ایک اعتبار سے موصوف بھی ہے لیکن پھر بھی اس کو معتد بہ حرکت کے ساتھ تو موصوف نہیں کرتا اسی لئے کہ اصل فاعل تو ہے تو غضب ہے کہ جو فعل قبیح تجھ سے صادر ہوا اور وہ فعل حق تعالیٰ سے کسی درجہ میں بھی صادر نہیں ہوا نہ واقع میں اور نہ ظاہر میں کیونکہ اس سے جو صادر ہوا وہ تخلیق ہے نہ کہ فعل کہ وہ بشراشرہ تجھ ہی سے صادر ہوا ہے تو اس کو حق تعالیٰ کی طرف کیسے منسوب کرتا ہے اگر کہا جاوے کہ میں صدور کو منسوب نہیں کرتا بلکہ اصدار کو کرتا ہوں پس جواب اس کا یہ ہے کہ اب بھی جبر لازم نہیں کیونکہ یہ اصدار بتوسط الاختیار ہے نہ کہ بالاضطرار غرض اپنا فعل دوسرے کی طرف منسوب نہ کر) کیونکہ حاکم (حقیقی) کی جزا غلط نہیں ہوگی وہ حاکم بصیر مدعیٰ علیہ کو (خوب) جانتے ہیں (پس کاف اس مصرعہ کا علیہ ہے اور معلل اس کا مصرعہ جنبش از خود الخ سے مفہوم ہوتا ہے یعنی فعل خود را بدیگرے منسوب مکن چرا کہ الخ جیسا تقریر ترجمہ میں ظاہر بھی کر دیا گیا ہے مطلب یہ کہ خدائے تعالیٰ کی طرف سے جو جزا ہوتی ہے وہ بے موقع بھی نہیں ہو سکتی اور غیر من صدر منه الفعل بالاختیار کو جزا دینا بدلیل شرعی بے موقع ہے پس معلوم ہوا کہ صدور افعال من العباد بالاختیار ہے آگے اس کی اور مثال ہے کہ) تو نے (مثلاً) شہد کھایا تو غیر کو تپ نہ آوے گی (اور) تیری مزدوری دن (کے کام) کی شب کے وقت غیر کو نہ ملے گی (اسی طرح فعل تو دوسرے کا ہو اور جزا و سزا ملے تجھ کو یہ کیسے ہو سکتا ہے اور غور کر کہ) تو نے کس فعل میں جہد کیا تھا کہ وہ تیری طرف عائد نہیں ہوا (کیونکہ جہد کا متعلق امر اختیاری ہوگا اور اس کا حصول و ترتب جہد پر لازم ہے اب یہ اشکال نہ رہا کہ بسا اوقات جس مطلوب کے لئے ہم جہد کرتے ہیں وہ حاصل نہیں ہوتا جواب اشکال یہ ہے کہ وہ غایت اختیاری نہ ہوگی کلام تو فعل اختیاری میں ہے سو اختیار سے اس کا صدور ضرور ہوگا اور) تو نے کیا چیز بوئی تھی کہ زراعت کی پیداوار (ظہور میں) نہیں آئی (وہ بوئی چیز عمل ہے اور ریع اس کے آثار لازمہ اور ظاہر ہے کہ جب فعل صادر ہوگا اس کے آثار لازمہ ضرور واقع ہوں گے مثلاً قطع مسافت الی مقام خاص کے لئے لازم ہے وصول الی ذلک المقام الخاص آگے آثار و ثمرات

موجودۂ آخرت کے ترتب کو بیان فرماتے ہیں کہ) تیرا فعل جو کہ تیری روح اور جسم سے پیدا ہوتا ہے (آخرت میں) تیرے فرزند کی طرح تیرا دامن پکڑے گا (جس طرح فرزند دامن پکڑ کر چلتا ہے یعنی تیرا گلوگیر ہو جاوے گا قال تعالیٰ وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ تیرا فعل دامن پکڑے گا اس پر یہ شبہ نہ کرنا کہ آخرت میں وہ فعل کہاں ہوگا اس کا ثمرہ ہوگا سو جواب شبہ کا یہ ہے کہ وہ جزا ایک معنی کر اس فعل کی صورت ہے اس لئے لزوم جزا کو لزوم فعل کہنا صحیح ہے کیونکہ) عالم غیب میں (ہر) فعل کی ایک صورت بنا دیتے ہیں (کہ ان میں معنوی مشابہت و مناسبت ہوتی ہے گو ظاہری تشابہ نہ ہو چنانچہ اس عالم میں دیکھو) کیا فعل سرقہ کے لئے ایک دار نہیں لگاتے (یعنی لگاتے ہیں فالنهی استفهامی حالانکہ) دار سرقہ کے مشابہ (ظاہرا) کب ہے لیکن وہ بھی خدائے غیب دان کی ایک صورت بنائی ہوئی ہے (اس طرح سے کہ شحنہ کے دل میں اللہ تعالیٰ نے الہام کر دیا کہ انصاف کرنے کے واسطے ایسی صورت بنا لے چنانچہ اسکا استعمال کیا جاتا ہے اور نامعقول نہیں سمجھا جاتا اور کوئی یہ اعتراض نہیں کرتا کہ فعل اور جزا میں مشابہت نہیں ہر شخص مشابہت معنویہ کی بنا پر اس کو معقول مانتا ہے چنانچہ سرقہ کبری میں شریعت نے بھی او یصلبوا جزاء مقرر فرمائی ہے یہ قطعی دلیل ہے اس کے مناسب ہونے کی۔ پس اسی طرح افعال و ثمرات آخرت میں مناسبت معنویہ ہوگی یہی معنی ہیں اس کے کہ جو فعل تیرا دامن پکڑے گا اور وہ شبہ جاتا رہا۔ آگے حق تعالیٰ کی جزاؤں کے باموقع ہونے پر اس جزاء شحنہ للسارق کے باموقع ہونے سے استدلال کرتے ہیں کہ) جب شحنہ کے قلب میں حق تعالیٰ نے القا فرما دیا کہ عدل کے واسطے (سزا کی) ایسی صورت بنا لے تا کہ تو عالم و عادل ہو جاوے (الاول کمال فی القوة العلمية والثانی کمال فی القوة العملية) تو قضاء الٰہی کیونکر نامناسب عطاء و جزا دے گی جبکہ حاکم (دنیوی) اپنے انتخاب سے (جو کہ بالہام حق ہے) ایسا کرتا ہے (اور اس کی طرف نسبت انتخاب کی باعتبار تطبیقۃ الجزئی علی الکلی ہے) تو ان سب حاکموں کا حاکم تو کیسا کچھ (عدل) کرے گا (کیونکہ جب اس کے الہام سے کہ وحی بھی اس میں داخل ہے مخلوق ایسی مناسب جزا دیتی ہے حالانکہ تعلیم سے جو ان کو علم و عدل حاصل ہوا وہ ذاتی اور کامل نہیں تو خود جس کا علم و عدل ذاتی اور کامل ہے اس کی حکمت و رعایت مصلحت و مناسبت کس درجہ کی ہوگی۔ اسی مناسبت عمل و جزا کی مثال ہے کہ) جب تم جو بوؤ گے تو جو کے سوا کچھ نہ نکلے گا۔ (دوسری مثال ہے کہ) قرض تو (مثلاً) تو نے کیا پھر رہن رکھنے کی خواہش (اور توقع و انتظار) کس سے کرتا ہے (بلکہ جو قرض لے وہی گرو رکھے کیونکہ استقراض اور رہن میں باہم تناسب ہے غرض جب فعل و جزا میں تناسب ہے اور تم کو جزا ملنا ثابت ہے تو ضرور وہ فعل بھی تم ہی سے صادر ہوا ہے جب تم سے صادر ہوا ہے تو) تم اپنے جرم کو دوسرے شخص پر مت رکھو (نہ مخلوق پر اور نہ خالق پر بلکہ) اپنے قلب و سمع کو اس پاداش (من الحق) پر متوجہ رکھو (یعنی استحسان کا اعتقاد رکھو اور اس کے ترتب کو مستحضر رکھو کہ علما و عملا نفع ہو اور) جرم کو اپنے اوپر رکھو کیونکہ تم نے خود بویا ہے (اشارہ ہے الدنيا مزرعة الآخرة کی طرف اور) حق تعالیٰ کی جزا و عدل کے ساتھ صلح رکھو یعنی باغیانہ برتاؤ مت کرو کہ میرا کیا قصور مجھ کو کیوں سزا دی جاتی ہے بلکہ اس کو اعتقادا و تسلیما قبول کرو۔ کیونکہ واقع میں تمہارا ہی قصور ہوتا ہے چنانچہ) تکلیف کا سبب کوئی فعل بد کا صادر کرنا ہوتا ہے (تو) اس فعل بد کو اپنے سے سمجھو تقدیر سے نہیں (کیونکہ) محض تقدیر میں نظر کرنا (اور اسی کی طرف منسوب کرنا) چشم کو کج بیں (اور غلط بیں) کر دیتا ہے (کیونکہ واقع کے خلاف دیکھا اور یہ غلط بینی) کلب (نفس) کو محبوس غلیظ خانہ اور کاہل کر دیتی ہے (یعنی معاصی میں

ملوث اور طاعات سے کم ہمت کیونکہ جب اپنا فعل نہ سمجھے گا ہمت ہار دے گا اور نفس کا اصل میلان ہے معاصی کی طرف اس کے صدور کے لئے ہمت کی ضرورت نہیں البتہ اس سے بچنے کے لئے اور اطاعت کے صادر کرنے کے لئے ہمت کی ضرورت تھی جب ہمت نہ رہی تو معاصی کا صدور ہوا کرے گا اور طاعات سے محرومی ہو جائے گی پس اگر تیرا نفس اس غلط بینی میں مبتلا ہو تو) اپنے نفس کو (اس باب میں) متہم (و غلط کار) سمجھنا اور عدل (حق) سے جو جزا واقع ہوئی ہے اس کو متہم (اور غلط کار و بے موقع) مت سمجھنا (اور نفس کو غلط کار اور حیلہ نکالنے والا سمجھ کر) مردوں کی طرح (یعنی ہمت کے ساتھ معاصی سے) توبہ کرنا اور راہ (طاعات) میں سر تسلیم خم کر دینا کیونکہ ارشاد ہے **فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ و من یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ** (جس سے عمل پر جزا کا ترتب حق ہونا ثابت ہوتا ہے پس اس کا اتباع کرنا اور) نفس کے افسوں میں مغرور (اور فریب خوردہ) مت ہونا کیونکہ آفتاب حق (یعنی علم حق کہ اظہار اشیاء میں مشابہ آفتاب کے ہے اعمال میں سے) ایک ذرہ کو پوشیدہ نہیں رہنے دیتا (یعنی چونکہ ان کا علم ذاتی ہے اس لئے وہ مبدا ہو جاتا ہے انکشاف جمیع اشیاء کا اور ان میں اعمال بھی آ گئے خیر بھی اور شر بھی اس ذرہ سے مراد وہی جو قرآن مجید کی آیت مذکورہ آنفاً میں یعمل کا مفعول ہے آگے بشکل استدلال کے علم حق تعالیٰ کا مبداء انکشاف ہونا فرماتے ہیں کہ) یہ ذرات جسمیہ اے صاحب افادہ اس آفتاب جسمانی کے روبرو سب ظاہر ہیں (اس سے بالاولی) ذرات (معنویہ یعنی) خواطر و افکار (جو کہ اعمال جوارح سے بھی اخفیٰ ہیں) آفتاب حقائق کے سامنے آشکار ہیں (آفتاب حقائق علم حق کو اس لئے کہا کہ وہ کاشف ہے سب حقائق کا اور جب خواطر آشکار ہیں تو افعال جوارح بدرجہ اولیٰ۔ اور یا خاص خواطر ہی اس بناء پر مراد لئے جاویں کہ افعال جوارح پر سزا ہونا موقوف ہے قصد پر اور وہ خواطر و افکار سے ہے غرض یہ چیزیں) خدائے تعالیٰ کے روبرو ظاہر ہیں اور تیرے سامنے نہاں ہیں (دوسرے کے خواطر و افکار تو اکثر اور بعض اوقات اپنے افکار پر جبکہ اس کی طرف التفات نہ ہو اور) یہ سر غیب ہے اس میں تو فکر مت کر (بالقاء حق یہ سمجھ میں آیا ہے کہ علم الٰہی کا مسئلہ اور اس کی کنہ بوجہ عقلی اشکالات کے جیسا کہ معقول کی کتابوں میں مذکور ہیں عقول متوسطہ کے ادراک سے خارج ہے اس لئے تم اجمالاً مان لو اور تفصیل میں فکر مت کرو کیونکہ مقصود مقام کہ حق تعالیٰ کو سب اعمال معلوم ہوں گے اور ان پر جزا مرتب فرماویں گے اس کے کنہ دریافت کرنے پر موقوف نہیں۔ بحمد اللہ یہ بحث جبر و قدر کی ختم ہوئی اور اس کے ختم کے ساتھ دفتر ہذا کا دسواں حصہ بھی اختتام کو پہنچا آگے ایک طویل حکایت مرغ و صیاد کی مذکور ہے اور مقصود اس کے ایراد سے صرف یہ جزو ہے کہ جب وہ مرغ جال میں پڑ گیا اور اس نے صیاد کو الزام لگایا تو صیاد نے جواب دیا کہ تو خوردانہ کی حرص کے سبب باختیار خود اس میں پھنسا اور اس جزو سے مقصود وہی اوپر کا مضمون ہے جرم خود را بر کسے دیگر منہ الخ اور متہم کن نفس خود را اے فتا الخ۔ تتمیم فائدہ کے لئے یہاں ربطاً ذکر کر دیا گیا باقی حکایت انشاء اللہ تعالیٰ عشر ثانی میں مذکور ہوگی۔

والحمد للہ واھب النعم ومفیض الاسرار و الحکم علیٰ تمام ھذا العشر[1] الاول من الدفتر السادس للمثنوی المعنوی فی اخر یوم من اخر شھر من ۱۳۳۱ من ھجرۃ النبی الابطحی صلی اللہ علیہ و علیٰ الہ و اصحابہ و بارک وسلم الی الابد السرمدی ویتلوہ العشر الثانی منہ انشاء اللہ العزیز الجبار واسالہ تعالیٰ ان یوفقنی لاتمام باقی تسعۃ اعشار و ان ینفعنی والطالبین بما فیھا من المعانی والاسرار امین امین

---

[1] رأیت المصلحۃ فی تجزیۃ ھذا الشرح اعشاراً عشرۃ ۱۲ منہ

العشر الثانی من شرح الدفتر السادس من المثنوی
افتتحت فیه یوم العاشورا من ۱۳۳۲ من الھجرۃ

حکایت آں صیادے کہ خود را در گیاہ پیچیدہ بوذ و دستۂ گل و لالہ کلہ وار بر سر فرو کشیدۂ تا مرغان او را گیاہ پندارند و آں مرغ زیرک اندکے بوی برد کہ ایں آدمی ست کہ بر شکل گیاہ می نماید اما ہم تمام بوی نبرد بافسون او مغرور شد زیرا کہ در ادراک اول قاطعے نداشت و در ادراک دوم قاطعے داشت و ھو الحرص و الطمع لاسیما عند فرط الحاجۃ و الفقر قال النبی علیہ الصلوۃ و السلام کاد الفقر ان یکون کفرا صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ و علی الہ و اصحابہ و سلم

اس شکاری کا قصہ جس نے اپنے آپ کو گھاس میں لپیٹ لیا تھا اور گل ولالہ کا گلدستہ ٹوپی کی طرح سر پر رکھ لیا تھا تاکہ پرندے اس کو گھاس سمجھیں اور ایک ہوشیار پرندے نے کچھ تاڑ لیا کہ یہ آدمی ہے جو گھاس کی شکل پر نظر آ رہا ہے لیکن وہ بھی پورا نہ سمجھا مکر سے وہ بھی دھوکے میں پڑ گیا کیونکہ وہ پہلے ادراک میں یقین نہ رکھتا تھا اور دوسرا احساس قطعی تھا اور وہ حرص اور لالچ ہے خصوصاً حاجت اور ضرورت کی زیادتی کے وقت نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا ہے قریب ہے کہ فقر کفر بن جائے اللہ کے رسول نے سچ فرمایا ہے ان پر اور ان کی اولاد اور صحابہ پر درود وسلام ہو

(وجہ ربط اوپر مذکور ہو چکی کہ اوپر بحث جبر و قدر کی مذکور تھی کہ مکلف افعال اختیاریہ میں اختیار رکھتا ہے یہ حکایت اسی کی تائید میں لائی گئی ہے اور مقصود اس سے صرف یہ جزو ہے کہ جب وہ مرغ جال میں پڑ گیا اور اس نے صیاد کو الزام لگایا تو صیاد نے جواب دیا کہ تو دانہ کی حرص سے باختیار خود اس میں پھنسا ہے)

رفت مرغے درمیان مرغزار	بود آنجا دام از بہر شکار
ایک پرند لالہ زار میں گیا	وہاں شکار کے لئے جال تھا
دانۂ چندے نہادہ بر زمیں	واں صیاد آنجا نشستہ در کمیں
چند دانے زمین پر رکھے تھے	اور وہ شکاری شکار کے لئے کمین گاہ میں بیٹھا تھا
خویشتن پیچیدہ در برگ و گیاہ	وز گل و لالہ و را بر سر کلاہ
اپنے آپ کو پتوں میں اور گھاس میں لپیٹ رکھا تھا	اور گل اور لالہ کی ایک ٹوپی اس کے سر پر
در کمیں بنشستہ و کردہ نگاہ	تا در افتد صید بیچارہ ز راہ
کمین گاہ میں بیٹھا تھا اور نگاہ کئے ہوئے تھا	تاکہ کوئی بیچارہ شکار راہ سے آ پڑے

مرغک آمد سوی او از ناشناخت	پس طوافے کرد و پیش مرد تاخت
ایک چھوٹا سا پرندہ اس کی طرف ان جانے پنے میں آیا	پھر ایک چکر لگایا اور اس شخص کی طرف دوڑا
گفت او را کیستی اے سبز پوش	در بیابان درمیان ایں وحوش
اس سے کہا کہ اے سبز پوش تو کون ہے	بیابان میں وحشی جانوروں کے درمیان
گفت مردے زاہدم من منقطع	با گیاہ و باشیشے مقتنع
کہنے لگا میں ایک مرد زاہد منقطع ہوں	گھاس پات پر اس جگہ قانع ہوں
زہد و تقویٰ را گزیدم دین و کیش	زانکہ می دیدم اجل را پیش خویش
زہد و تقویٰ کو اپنا دین اور مذہب اختیار کر لیا ہے	کیونکہ میں موت کو اپنے سامنے دیکھ رہا ہوں
مرگ ہمسایہ مرا واعظ شدہ	کسب و دکان مرا برہم زدہ
ہمسایہ کی موت میرے لئے واعظ ہو گئی	میرے کسب اور دکان کو برہم و درہم کر دیا
چوں بآخر فرد خواہم ماندن	خو نباید کرد با ہر مرد و زن
میں جب آخر تنہا ہی رہ جاؤں گا	تو ہر مرد و زن سے عادت نہ کرنا چاہئے
روی خواہم کرد آخر در لحد	آں بہ آید کہ کنم خو با احد
میں جب آخر لحد میں متوجہ ہوں گا	تو یہی بہتر ہے کہ خدائے واحد کے ساتھ عادت رکھوں
چوں زنخ را بست خواہم اے صنم	آں بہ آید کہ زنخ کمتر زنم
جب لوگ ٹھوڑی باندھیں گے اے صنم	تو یہی بہتر ہے کہ میں ٹھوڑی کم چلاؤں
اے بزر بفت و کمر آموختہ	آخر ستت جامۂ نادوختہ
اے شخص جو زربفت اور پٹکہ کا سبق سیکھے ہوئے ہے	آخر تیرے لئے وہی بے سلا کپڑا ہے
رو بخاک آریم کز وے رستہ ایم	دل چرا در بیوفایاں بستہ ایم
ہم سب زمین ہی کی طرف رجوع کریں گے کیونکہ اسی سے پیدا ہوئے تھے	بے وفاؤں میں دل کیوں پھنسایا
جد و خویشان ماں قدیمی چار طبع	ما بخویش عاریت بستیم طمع
ہمارے قدیمی جد و اقارب تو چار عنصر ہیں	ہم نے عارضی اقارب سے امیدیں وابستہ کر لی ہیں
سالہا ہم صحبتے و ہمدمی	با عناصر داشت جسم آدمی
سالہا سال آدمی کا جسم	عناصر سے صحبت اور ہمدمی رکھتا تھا
روح او خود از نفوس و از عقول	روح، اصل خویش را کردہ نکول
اس کی روح خود نفوس اور عقول سے ہے	روح اپنی اصل سے اعراض کئے ہوئے ہے

از نفوس از عقول و پر صفا	نامہ می آید بجاں کاے بیوفا
نفوس اور عقول صافیہ کی طرف سے	روح کی طرف نامہ آتا ہے کہ اے بے وفا
یارگان پنج روزہ یافتی	روز یاران کہن برتافتی
تو نے یہ پانچ دن کے یار پا لئے ہیں	پرانے یاروں سے رخ پھیر لیا ہے
کودکاں گرچہ در بازی خوش اند	شب کشاں شاں سوئ خانہ می کشند
لڑکے اگرچہ کھیل میں خوش ہیں	شب کو لوگ انکو کشاں کشاں گھر کی طرف کھینچ لے جاتے ہیں
شد برہنہ وقت بازی طفل خرد	دزد ناگاہش قبا و کفش برد
کھیلنے کے وقت کوئی چھوٹا لڑکا برہنہ ہو گیا	ناگاہ چور اس کی قبا اور جوتا لے کر چل دیا
آنچناں گرم او ببازی در فتاد	کاں کلاہ و پیرہن رفتش زیاد
وہ اس قدر کھیل میں مشغول ہوا	کہ ٹوپی اور کرتا اس کی یاد سے جاتا رہا
شب شد و بازی او شد بے مدد	رو ندارد کہ سوئ خانہ رود
رات ہو گئی اور اس کا کھیل منقطع ہو گیا	اب اس کا یہ منہ نہیں کہ گھر کی طرف جاوے
نے شنیدی انما الدنیا لعب	باد دادی رخت و گشتی مرتعب
کیا تم نے سنا نہیں انما الدنیا لعب	تم نے متاع برباد کر دی اور خائف ہو گئے
پیش ازانکہ شب شود جامہ بجو	روز را ضائع مکن در گفتگو
قبل اس کے کہ رات ہو جاوے کپڑے کو ڈھونڈ لو	دن کو قیل و قال میں ضائع مت کرو
من بصحرا خلوتے بگزیدہ ام	خلق را من دزد جامہ دیدہ ام
میں نے صحرا میں خلوت اختیار کر لی ہے	خلق کو میں نے کپڑے کا چور دیکھا ہے
نیم عمر از آرزوی دلستاں	نیم عمر از غصہائے دشمناں
آدھی عمر تو دل کی لینے والی آرزو سے	آدھی عمر دشمنوں کے رنج و غصہ سے
جبہ را برد آں کلہ را ایں ببرد	غرق بازی گشتہ ماچوں طفل خرد
وہ جبہ کو لے گیا اور یہ ٹوپی کو لے اڑا	ہم چھوٹے بچہ کی طرح کھیل میں مستغرق
نک شبانگاہ اجل نزدیک شد	خل ھٰذا اللعب بسک لاتعد
اب شب وفات نزدیک آ گئی	اس کھیل کو چھوڑ دو اور بس کرو اور پھر عود مت کرو
ہیں سوار توبہ شود روز رس	جامہا از دز دلستاں باز پس
ہاں توبہ پر سوار ہو جاؤ اس چور تک پہنچ جاؤ	اس چور سے کپڑے واپس لے لو

مرکب توبہ عجائب مرکبست	بر فلک تاز دبیک لحظہ زیست
مرکب توبہ عجیب مرکب ہے	کہ ایک لحظہ میں پستی سے فلک تک جا دوڑتا ہے
لیک مرکب رانگہ میدار ازاں	کو بدز دید آں قبایت را نہاں
لیکن مرکب کو اس سے بچانا	جس نے اچانک تمہاری قبا چرا لی تھی
تانہ دزدد مرکبت را نیز ہم	پاس دارایں مرکبت را دمبدم
تاکہ تیرے مرکب کو بھی نہ چرا لے	اپنے اس مرکب کی بہت حفاظت رکھنا

حکایت آں شخص کہ دزداں قچ او بدز دیدند و براں قناعت نکردند بحیلہ جامہاش راہم دزدیدند

اس شخص کا قصہ جس کا دنبہ چوروں نے چرالیا اور اس پر بس نہ کی تدبیر سے اس کے کپڑے بھی چرالئے

آں یکے قچ داشت ازپس میکشید	دزد قچ را برد و حبلش او برید
ایک شخص کے پاس ایک دنبہ تھا پیچھے سے کھینچ رہا تھا	ایک چور دنبہ کو لے کر چل دیا اور اس کا رسہ کاٹ ڈالا
چونکہ شد آگہ دواں شد چپ وراست	تابیابدکاں قچ بردہ کجاست
جب اس کو اطلاع ہوئی تو چپ و راست دوڑا	تاکہ اس کو یہ خبر لے کہ وہ لے گیا ہوا دنبہ کہاں ہے
برسر چاہے بدید آں دزد را	کوفغاں میکرد کاے واویلتا
ایک کنویں کے کنارہ پر اس چور کو دیکھا	کہ فغاں و گریہ و واویلا میں ہے
گفت نالاں ازچہٗ اے اوستاد	گفت ہمیان زرم درچہ فتاد
پوچھا استاد کاہے سے نالاں ہو رہے ہو	کہنے لگا میرے زر کی ہمیانی کنویں میں گر پڑی
گرتوانی در روی بیروں کشی	خمس بدہم مرترا بادل خوشی
اگر تجھ سے ہو سکے اندر جا اس کو باہر لے آ	تو خوشی سے پانچواں حصہ تجھ کو دوں گا
ہست در ہمیان من پانصد درم	گرکنی بامن چنیں لطف و کرم
اس ہمیانی میں پانچ سو درم ہیں	اگر تو میرے ساتھ ایسا لطف و کرم کرے
خمسٗ صد دینار بستانی بدست	گفت باخود ایں بہائی دہ قچ ست
پانچواں حصہ سو درہم تو ہاتھ سے لے لے	اپنے جی میں کہنے لگا کہ یہ تو دس دنبوں کی قیمت ہے
گردرے بربستہ شد صد در کشاد	گرقچے شد حق عوض اشتر بداد
اگر ایک دربند ہو گیا تو سو در کھل گئے	اگر ایک دنبہ گیا تو عوض میں اللہ نے اونٹ دیا

جامہا برکند و اندر چاہ رفت	جامہا را بردہم آں دزد تفت
کپڑے اتارے اور کنویں کے اندر گیا	وہ چور کپڑوں کو بھی لے کر چپت ہوا
حازمے باید کہ رہ تا دہ برد	حزم نبود طمع طاعوں آورد
بڑا ہوشیار آدمی چاہئے کہ گاؤں تک راہ لے جاوے	اگر ہوشیاری نہ ہو تو طمع طاعون کو سر پر لے آتی ہے
او یکے دزدیست فتنہ سیرتے	چوں خیالؔ او را بہردم صورتے
وہ ایک فتنہ سیرت چور ہے	کہ خیال کی طرح اس کی ہر ساعت ایک نئی صورت ہے
کس نداند مکر او الا خدا	در خدا بگریزد وارہ زاں دغا
بجز خدا کے اس کا مکر کوئی نہیں جانتا	تم خدا کی پناہ میں بھاگو اور اس دغا باز سے چھوٹو

ایک پرندہ لالہ زار میں گیا وہاں شکار کے (پھنسانے کے) لئے (ایک) جال تھا چند دانے زمین پر رکھے اور وہ شکاری (جس نے وہ جال بچھایا تھا) شکار کے لئے کمین گاہ میں بیٹھا تھا (اور) اپنے آپ کو پتوں میں اور گھاس میں لپیٹ رکھا تھا اور گل اور لالہ کی ایک ٹوپی اس کے سر پر رکھی تھی) کمین گاہ میں بیٹھا تھا اور (سب طرف) نگاہ کئے ہوئے تھا تا کہ کوئی بیچارہ شکار راہ سے (نکل کر جال میں) آ پڑے۔ ایک چھوٹا سا پرندہ اس کی طرف انجان پنے میں آیا پھر ایک چکر لگایا اور اس شخص کی طرف دوڑا (مگر دور ہی بیٹھا رہا اور) اس (شکاری) سے کہا کہ اے سبز پوش تو کون ہے (کہ اس) بیابان میں وحشی جانوروں کے درمیان (آیا ہے) کہنے لگا میں ایک مرد زاہد (اور تعلقات دنیویہ سے) منقطع ہوں (اور) گھاس پات پر اس جگہ قانع ہوں (میں نے) زہد و تقویٰ کو اپنا دین اور مذہب اختیار کر لیا ہے کیونکہ میں موت کو اپنے سامنے دیکھ رہا ہوں (ایک) ہمسایہ کی موت میرے لئے واعظ ہو گئی (اور) میرے کسب اور دکان کو برہم و درہم کر دیا (میں نے یہ سوچا کہ) میں جب آخر تنہا ہی رہ جاؤں گا تو ہر مرد و زن سے (تعلق والفت رکھنے کی) عادت نہ کرنا چاہئے (اور) میں جب آخر لحد میں متوجہ ہوں گا تو یہی بہتر ہے کہ خدائے واحد کے ساتھ (تعلق رکھنے کی) عادت رکھوں (اور) جب (مرنے کے بعد) لوگ (میری) ٹھوڑی باندھیں ہی گے (جیسا مردہ کے ساتھ ایسا ہوتا ہے) تو یہی بہتر ہے کہ میں (بولنے چالنے میں) ٹھوڑی کم چلاؤں (کنایہ ہے کم بولنے سے کیونکہ بولنے میں ٹھوڑی کو حرکت ہوتی ہے) اے شخص جو زربفت اور پٹکہ کا سبق سیکھے ہوئے ہے آخر تیرے لئے وہی بے سلا کپڑا (یعنی کفن) ہے ہم سب زمین ہی کی طرف رجوع کریں گے کیونکہ اسی سے پیدا ہوئے تھے۔ (کما قال تعالیٰ منہا خلقنا کم و فیہا نعید کم. پھر) بے وفاؤں میں (کہ ان سے جدا ہونا ہے) دل کیوں پھنسایا۔ ہمارے قدیمی جد و اقارب تو چار عنصر ہیں (مگر) ہم نے عاریتی اقارب سے امیدیں وابستہ کر لی ہیں سالہا سال آدمی کا جسم عناصر سے صحبت اور ہمدمی رکھتا تھا (چنانچہ ہر مرکب قبل ترکیب بصورت بشائط ہی ہوتا ہے یہ تو جسم کی اصل تھی جو پھر یہی عناصر ہونے والا ہے اور دوسرا جزو انسان میں روح ہے جو حقیقت ہے آدمی کی اس کی کیفیت بیان کرتے ہیں کہ) اس کی روح خود (عالم) نفوس و عقول سے ہے) یعنی عالم مجردات سے ہے۔ اور عقول سے مراد مصطلح فلاسفہ نہیں کہ وہ بوجہ دعویٰ قدم کے باطل ہے بلکہ عقل انسانی مراد ہے کہ وہ بعض اہل کشف کے نزدیک جواہرات سے ہے اور وہ اور نفس دونوں لطائف انسانیہ سے ہیں خواہ ان دونوں میں تغایر اعتباری ہو خواہ حقیقی علیٰ اختلاف القولین اسی طرح روح بھی ایک لطیفہ مجردہ ہے کہ لطائف مذکورہ سے

تغایر حقیقی رکھتا ہے یا اعتباری غرض روح کی یہ اصل ہے مگر) روح اپنی اصل سے اعراض کئے ہوئے ہے (اور) نفوس وعقول صافیہ کی طرف سے روح کی طرف نامہ (و پیام) آتا ہے کہ اے بے وفا تو نے یہ پانچ دن کے یار پالئے ہیں (ان سے مل کر) پرانے یاروں سے رخ پھیرلیا ہے (اگر اس پیام کے دینے والے وہ ارواح قرار دی جاویں جو ابھی ناسوت میں نہیں آئیں تو یہ پیام حالی ہے یعنی وہ بزبان حال کہہ رہی ہیں کہ تو بھی ہماری طرح تھی اور غفلت میں پڑ گئی اور اگر وہ ارواح قرار دی جاویں جو ناسوت سے چلی گئیں تو ان کا پیام قالی ہے حدیثوں میں بعض شہدا کا پیام باقین فی الدنیا تک ان کی درخواست پر پہنچنا وارد ہے۔ الابلغ عنا اخواننا انا قدلقینا ربنا فرضی عناوارضانا او نحو ذلک یہ مضمون اپنی غایت کے اعتبار سے کہ ترغیب ہے توجہ الی الآخرۃ کی اور ایقاظ ہے غفلت سے ہم معنی ہے مضمون شعر یارگان پانچ روزہ اخ کا آگے مثال ہے مقر اصلی کے ترجیح کی مقر عارضی پر یعنی) لڑکے اگرچہ کھیل میں خوش ہیں (مگر) شب کو لوگ ان کو کشاں کشاں گھر کی طرف کھینچ لے جاتے ہیں (تو فرض کرو کہ) کھیلنے کے وقت کوئی چھوٹا لڑکا برہنہ ہو گیا (جیسے لڑکوں کی عادت ہوتی ہے کہ کھیل کے وقت بہت ہی مختصر لباس رکھتے ہیں باقی اتار کر رکھ دیتے ہیں) ناگاہ (کوئی) چور اس کی قبا اور جوتہ لے کر چل دیا (اور) وہ اس قدر کھیل میں مشغول ہوا کہ ٹوپی اور کرتا (اسی طرح قبا اور جوتا) اس کی یاد سے جاتا رہا (اسی میں رات ہو گئی اور اس کا کھیل منقطع ہو گیا (کیونکہ جس چیز کو مدد نہ پہنچے گی منقطع ہو جاوے گی) اب اس کا یہ منہ نہیں کہ گھر کی طرف جاوے (کیونکہ ماں باپ سزا دیں گے بس یہی حال ہے دنیا کا) کیا تم نے سنا نہیں۔ انما الدنیا لعب (پس) تم نے (بھی) متاع (تقویٰ) برباد کر دی (جس کو لباس فرمایا گیا ہے لباس التقوی ذلک خیر) اور خائف ہو گئے (کہ آخرت میں جو کہ اصلی گھر ہے دوزخ میں جلوں گا اور وہ چور نفس اور شیطان ہے۔ قال تعالیٰ ان الشیطان لکم عدواً فاتخذوہ عدوا وقال تعالیٰ ان النفس لامارۃ بالسوء الآیۃ اور وہ شب وقت ہے موت کا جس کے بعد گھر جانا پڑتا ہے سو) قبل اس کے کہ رات ہو جاوے کپڑے کو ڈھونڈ لو (یعنی تقویٰ فائت کا اعادہ کر لو اصلاح عمل سے اور) دن کو (محض) قیل وقال میں ضائع مت کرو (دن سے مراد ایام حیات ہیں جو وقت ہے لباس تلاش کرنے کا یعنی کار کن کار بگذر از گفتار۔ آگے شکاری کا مقولہ بطور تفریع ہے کہ ان امور پر متنبہ ہو کر) میں نے صحرا میں خلوت اختیار کر لی ہے (کیونکہ عام) خلق کو میں نے کپڑے کا چور دیکھا ہے (اس طرح سے کہ ان لوگوں کے ساتھ تعلق رکھنے میں) آدھی عمر تو دل کی لینے والی آرزو سے (برباد ہوتی ہے اور) آدھی عمر دشمنوں کے رنج وغصہ سے (ضائع ہوتی ہے غرض اگر دوستی ہے تو آرزو اور امید میں وقت گیا اور دشمنی ہے تو غم وغصہ میں گیا تو ایسی مثال ہو گئی کہ) وہ جبہ کو لے گیا اور یہ ٹوپی کو لے اڑا (اور) ہم چھوٹے بچہ کی طرح کھیل میں مستغرق (ہیں سو) اب شب اجل نزدیک آ گئی (جس کے بعد دار آخرت کو جانا ہوگا پس اب) اس کھیل کو چھوڑ دو اور بس کرو اور پھر (اس کی طرف) عود مت کرو (فخل ھذا اللعب جملۃ و بسک بمعنی کفایتک منصوباً بتقدیر الزم جملۃ کما فی القاموس بسو بمعنی حسب ولاتعد بتقدیر المعمول جملۃ آگے اعادہ مسروق کا طریقہ بتلاتے ہیں جس سے گھر جانے کے قابل منہ ہو جاوے یعنی) ہاں (مرکب) توبہ پر سوار ہو جاؤ (اور) اس چور تک (دوڑ کر) پہنچ جاؤ (اور) اس چور سے کپڑے واپس لے لو (کیونکہ توبہ سے شیطان مخذول ومغلوب ہو جاوے گا اور تقویٰ فائت کا تدارک ہو جاوے گا اور) مرکب توبہ عجیب مرکب ہے کہ ایک لحظہ میں پستی سے فلک تک جا دوڑتا ہے (کیونکہ ایک دم میں سب گناہ معاف ہو کر حضیض طرد سے اوج قبول تک پہنچا دیتا ہے لیکن (ذرا اس) مرکب کو (بھی) اس (چور) سے بچانا جس نے اچانک تمہاری قبا چرالی تھی تاکہ (کہیں) تیرے مرکب کو

بھی نہ چرالے (اس لئے) اپنے اس مرکب کی بہت حفاظت رکھنا (مراد یہ ہے کہ کہیں شیطان اس توبہ کو شکست نہ کرادے اس کا اہتمام رکھنا جیسی ایک حکایت ہے کہ) ایک شخص کے پاس ایک دنبہ تھا (اس کو اپنے) پیچھے سے کھینچ رہا تھا (یعنی اس کو پیچھے کر رکھا تھا اور رسے سے گھسیٹے لئے جا تا تھا) ایک چور دنبے کو لے کر چل دیا اور اس کا رسا کاٹ ڈالا جب اس کو اطلاع ہوئی تو چپ و راست (بہت) دوڑا تا کہ اس کو یہ خبر ملے کہ وہ لے گیا ہو دنبہ کہاں ہے (پس چلتے چلتے) ایک کنویں کے کنارہ پر اس چور کو دیکھا (یہ نہیں پہچانا کہ یہی ہے اور دنبہ بھی کہیں پوشیدہ کر دیا تھا اور اس حال میں دیکھا کہ) فغان و گریہ و واویلا میں (مشغول) ہے پوچھا استاد کاہے سے نالاں ہو رہے ہو۔ کہنے لگا میرے زر کی ہمیانی کنویں میں گر پڑی اگر تجھ سے ہو سکے اندر جا اور اس کو باہر لے آ تو خوشی سے پانچواں حصہ تجھ کو دوں گا اس ہمیانی میں پانچ سو درہم ہیں اگر تو میرے ساتھ ایسا لطف و کرم کرے (کہ اس کو نکال لاوے) تو میں سو درہم فوراً تیرے ہاتھ میں دیدوں اپنے جی میں کہنے لگا کہ یہ تو دس دنبوں کی قیمت ہے اگر ایک در بند ہو گیا (کہ دنبہ جاتا رہا) تو سو در کھل گئے (کہ اتنا روپیہ ملے گا) اگر ایک دنبہ گیا تو (اس کے) عوض میں اللہ نے اونٹ دیا (یعنی اس کی قیمت غرض) کپڑے اتارے اور کنویں کے اندر گیا وہ چور کپڑوں کو بھی لے کر چپت ہوا (تو اگر تم نے مرکب توبہ کی حفاظت نہ کی تو تمہاری بھی ایسی ہی مثال ہو جاوے گی) بڑا ہوشیار آدمی چاہئے کہ گاؤں تک (یعنی مقصود تک) راہ لے جاوے اگر ہوشیاری نہ ہو تو طمع (اور حرص گناہ کی) طاعون (یعنی ہلاکت) کو سر پر لے آتی ہے (جس طرح روپیہ کی طمع میں اس نے کپڑے بھی کھوئے) وہ (شیطان) ایک فتنہ سیرت چور ہے کہ خیال کی طرح اس کی ہر ساعت ایک نئی صورت ہے (جیسے خیال نئے نئے رنگ بدلتا ہے اسی طرح شیطان نئے نئے رنگ سے گمراہ کرتا ہے کبھی دنیا کے پردہ میں خیر خواہی کرتا ہے اور لذت دکھلاتا ہے کبھی دین کے پیرایہ میں ناصح بنتا ہے اور تاویلیں سکھلاتا ہے) بجز خدا کے اس کا مکر (پورا پورا) کوئی نہیں جانتا (پس) تم خدا کی پناہ میں بھاگو اور اس دغاباز سے چھوٹو (یعنی اس سے بچنے کا یہی ایک طریق ہے **کما قال تعالیٰ انه لیس له سلطان علی الذین امنوا و علیٰ ربهم یتوکلون** اور اس توکل میں ہمت اور اعمال صالحہ بھی داخل ہیں پس وہ حصن عظیم ہے باقی نری ذہانت و ذکاوت سے کام نہیں چلتا **کما اخبر عن اغواته بقوله لاضلنهم و لامنینهم الخ** پس ذہانت کا مقابل اس کے پاس اضلال و تمنیہ ہے اور توکل کا مقابل اس کے پاس کچھ نہیں)

مناظرۂ مرغ با صیاد در ترہب و در معنی ترہبی کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم نہی کرد از اں امت خود را کہ لا رہبانیۃ فی الاسلام

پرند کا شکاری کے ساتھ رہبانیت اختیار کرنے کے بارے میں مناظرہ جس سے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو روکا ہے کہ اسلام میں رہبانیت نہیں ہے

مرغ گفتش خواجہ در خلوت مایست	دین احمدؑ را ترہب نیک نیست
مرغ نے صیاد سے کہا کہ اے خواجہ خلوت میں مت قیام کرو	دین احمدی میں ترہب اچھا نہیں
از ترہب نہی کرد آخر رسولؐ	بدعتے چوں در گرفتی اے فضول
ترہب سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے	تو تو نے اے فضول بدعت کیوں اختیار کی

امر معروف و زمنکر احتراز	جمعہ شرط ست و جماعت در نماز
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی	جمعہ فرض ہے اور نماز میں جماعت بھی
منفعت دادن بخلقاں ہمچو ابر	رنج بدخویاں کشیدن زیر صبر
سحاب کی طرح خلائق کو نفع دینا	بداخلاقوں کی کلفت برداشت کرنا صبر کے تحت میں رہ کر
گر نہ سنگی چہ حریفی بامدر	خیر ناس ان ینفع الناس اے پدر
اگر تو سنگ نہیں ہے تو کلوخ کے ساتھ کس لئے ہم شیوہ بنا ہے	کہ خیر الناس وہ ہے جو دوسروں کو نفع پہنچاوے اے پدر
سنت احمدؐ مہل محکوم باش	درمیان امت مرحوم باش
سنت احمدی کو مت چھوڑ اور محکوم رہ	امت مرحومہ کے درمیان رہ
جہد کن کز رحمت آری تاج سر	چوں جماعت رحمت آمد اے پسر
تو اسکی کوشش کر کہ رحمت کے واسطہ سے تو تاج سر حاصل کرلے	جب جماعت رحمت ہے اے فرزند

مرغ نے صیاد سے کہا اے خواجہ خلوت میں قیام مت کر دین احمدی میں ترہب اچھا نہیں (یعنی بلاضرورت دینیہ خلق سے انقطاع خلاف سنت ہے گو ادیان سابقہ میں یہ انقطاع بھی ایک طاعت تھا بشرطیکہ دینی ضرر نہ ہو غرض جب دینی ضرورت انقطاع کی ہو تو ہماری شریعت میں بھی طاعت ہے اور جب دینی ضرر انقطاع میں ہو تو شرائع سابقہ میں بھی معصیت تھا اور جب نہ ضرورت ہو اور نہ ضرر اس صورت میں ہماری شریعت میں بدعت اور ادیان سابقہ میں طاعت تھا پس چونکہ مرغ فرضی کو کوئی ضرورت دینیہ اس انقطاع کی معلوم نہیں اس لئے وہ منع کرتا ہے اور دلیل لاتا ہے کہ) ترہب سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تو تو نے اے فضول بدعت کیوں اختیار کی جمعہ فرض ہے اور نماز میں جماعت بھی (ضروری ہے اور) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی (ضروری ہے۔ فحقیقة الکلام الامر بالمعروف والامر بالاحتراز عن المنکر وھو حاصل النھی عن المنکر اور) بداخلاقوں کی کلفت برداشت کرنا صبر کے تحت میں رہ کر (ضروری ہے اور) سحاب کی طرح خلائق کو نفع دینا (ضروری ہے جس کی دلیل یہ ہے) کہ خیر الناس وہ ہے جو دوسروں کو نفع پہنچاوے اے پدر (فان مصدریة والمصدر محمول علی المبالغة کزید عدل وحسنه ضرورة الشعر اور یہ سب طاعات انقطاع کی حالت میں متحقق نہیں ہوتیں یعنی انقطاع میں یہ مصالح فوت ہوتی ہیں اور عدم انقطاع میں کوئی مضرت نہیں پھر انقطاع غیر مشروع ہے اور غیر مشروع کے ساتھ ایک وجہ سے جو آئندہ مصرعہ میں مذکور ہے غیر معقول بھی ہے وہ یہ ہے کہ) اگر تو سنگ نہیں ہے تو کلوخ کے ساتھ کس لئے ہم شیوہ بنا ہے (یعنی خلوت میں بیٹھنا کلوخ وسنگ سے صحبت رکھنا ہے جو سنگ وکلوخ نہ ہو اس کے لئے نازیبا ہوگا یہ وجہ ہے غیر معقول ہونے کی پس جب یہ انقطاع شرعاً وعقلاً مذموم ہے تو اس کو ترک کر اور) امت مرحومہ کے درمیان رہ اور سنت احمدی کو مت چھوڑ (اور شریعت کا) محکوم رہ (اور شریعت نے بحالت کذائیہ ترہب سے منع فرمایا ہے اور) جب جماعت (مسلمین کی) رحمت ہے اے فرزند (چنانچہ حدیث میں ہے ید اللہ

علی الجماعة) تواس کی کوشش کر کہ رحمت کے واسطہ سے تو تاج سر (یعنی عزت عند اللہ) حاصل کر لے۔

در جوابش گفت صیاد عیار	نیست مطلق اینکہ گفتی ہوشدار
اس کے جواب میں صیاد زیرک نے کہا	کہ تو نے جو کچھ کہا ہے یہ مطلق نہیں ہے ہوش رکھنا چاہئے
ہست تنہائی بہ ازیاران بد	نیک بابد چوں نشیند بد شود
برے مصاحبوں سے تو تنہائی بہتر ہے	نیک آدمی بد کے پاس بیٹھتا ہے بد ہو جاتا ہے
زانکہ عقل ہر کرا نبود رسوخ	پیش عاقل او چو سنگ ست وکلوخ
اس سبب سے کہ جس کی عقل میں پختگی نہ ہو	وہ عاقل کے نزدیک مثل سنگ اور کلوخ کے ہے
چوں حمارست آنکہ بے اہلیت ست	صحبت او عین رہبانیت ست
مثل حمار کے ہے جس کی آرزو معاش ہے	اس کی صحبت عین رہبانیت ہے
ہوش او سوی علف باشد چو خر	بگزر از وے تا نمانی بے ہنر
اس کا ہوش علف کی طرف ہے مثل خر کے	تو اس سے برکنار رہ تاکہ تو بے ہنر نہ رہ جاوے
زانکہ غیر حق ہمہ گردد رفات	کل ات بعد حین فھوات
کیونکہ جو حق سے مغائر ہے وہ سب ریزہ ریزہ ہو جاوے گا	جو چیز ایک وقت محدود کے بعد آنے والی ہے وہ ابھی آنے والی ہے
ہر چہ جز آں وجہ باشد ہالک ست	ملک و مالک عکس آں یک مالک ست
جو کچھ اس وجہ کے سوا ہے وہ سب ہالک ہے	تمام ملک اور مالک اسی ایک مالک کا ظل ہے
گر چہ سایہ عکس شخص ست اے پسر	ہیچ از سایہ نتانی خورد بر
اگرچہ سایہ بھی شخص کا عکس ہی ہوتا ہے	تو سایہ سے کوئی نفع حاصل نہیں کر سکتا
ہیچ سایہ نیست بے شخصے رواں	اصل سایہ روبجوائے کارداں
کوئی سایہ بلا شخص رواں نہیں ہے	تو جا اور سایہ کی اصل کو طلب کر اے واقف کار
ہیں ز سایہ شخص را می کن طلب	در مسبب رو گزر کن از سبب
خبردار اس سایہ سے شخص کو طلب کر	مسبب میں توجہ کر اور سبب سے درگزر
یار جسمانی بود رویش بمرگ	صحبتش شوم ست باید کرد ترک
یار جسمانی کا رخ فنا کی طرف ہوتا ہے	اس کی صحبت شوم ہے ترک کر دینا ضرور ہے
حکم او ہم حکم قبلہ او بود	مردہ اش خواں چونکہ مردہ جو بود
اس کا حکم بھی اس کے قبلہ کا سا حکم ہو گا	جو مردہ کا طالب ہو اس کو بھی مردہ جان

ہر کہ بااین قوم باشد راہب ست	کہ کلوخ و سنگ او را صاحب ست
جو شخص اس قوم کا ہم صحبت ہو وہ راہب ہے	کیونکہ کلوخ و سنگ اس کا مصاحب ہے
بگذر از سنگ و کلوخ بے وجود	سوئے کان لعل رو از بہر جود
بے وجود پتھر اور ڈھیلے سے گزر جا	بخشش کے لئے لعل کی کان میں جا
خود کلوخ و سنگ کس را رہ زند	زیں کلوخاں صد ہزار آفت رسد
کلوخ و سنگ کیا کسی کی رہ زنی کرتے ہیں	اور ان کلوخون سے تولا کھوں آفتیں پہنچ جاتی ہیں

اس (مرغ) کے جواب میں صیاد زیرک نے کہا کہ تونے جو کچھ (دربارہ ذم انقطاع کے) کہا ہے یہ مطلق نہیں ہے ہوش رکھنا چاہئے (کیونکہ یہ بھی شرع سے ثابت ہے کہ) برے مصاحبوں سے تو تنہائی بہتر ہے۔ نیک آدمی جب بد کے پاس بیٹھتا ہے بد ہو جاتا ہے) پس ایسوں سے انقطاع ضروری ہوا تو انقطاع کی مذمت مطلق نہ ہوئی بلکہ مذموم وہی ہوگا جو اہل افادہ سے ہو جبکہ یہ شخص افادہ کا محتاج بھی ہو یا اہل استفادہ سے جبکہ دوسروں کے استفادہ کی توقع ہو اور میں اہل افادہ کو مفقود پاتا ہوں اور اپنے اندر اس کی اہلیت نہیں پاتا کہ کسی کو مجھ سے استفادہ ہو اس لئے میرے حق میں انقطاع مذموم نہ ہوگا اور نیک چوں باید نشید بہ شود پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ پھر بد آدمی نیک کی صحبت کیونکر اختیار کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس سے یہ سمجھ کر بھاگے گا کہ میں بد ہو جاؤں گا۔ جواب شبہ کا یہ ہے کہ مطلوب متاثر نہیں ہوتا نیک کو چاہئے کہ بد کا طالب نہ ہو۔ غرض نصوص ذم انقطاع مطلق نہیں یہ تو دلیل شرعی کا جواب ہوا اور عقلاً بھی بد صحبت سے انقطاع مذموم نہیں) اس سبب سے کہ جس کی عقل (دینی) میں پختگی نہ ہو وہ عاقل کے نزدیک مثل سنگ اور کلوخ کے ہے (عدم عقل نافع میں اور ایک اعتبار سے) مثل حمار کے ہے جس کی آرزو (صرف) معاش ہے (یعنی طلب شہوات نفسانیہ میں وہ مثل حمار کے ہے کہ کلوخ سے بھی اخس ہے کیونکہ کلوخ میں تو صرف نافع کی کمی ہے ضار سے تو محفوظ ہے اور طالب شہوات نفسانیہ میں ایک ضار بھی متحقق ہے۔ پس جب یہ شخص مثل سنگ اور حمار کے ہے تو اس کی صحبت عین رہبانیت ہے (کیونکہ انقطاع عن الناس کی حالت میں عقلاً سے بعد اور ان ہی جمادات وحیوانات کا قرب ہوتا تھا تو ان لوگوں سے تعلق رکھنے میں وہ اب بھی واقع ہوا کہ عقلاء دین سے بعد اور امثال احجار، ،ار سے قرب ہوا اس اعتبار سے اب بھی وہی رہبانیت لازم آئی جس سے بچ کر ان لوگوں کی صحبت اختیار کی تھی۔ پس جب یہ شخص ایسا ہے کہ) اس کا ہوش علف کی طرف ہے مثل خر کے (اور ان کی صحبت میں وہی محذور رہا تو اس سے برکنار رہ تا کہ تو بے ہنر (یعنی خالی عن الکمال) نہ رہ جاوے کیونکہ (ایسا شخص حق تعالیٰ سے من کل الوجوہ بے تعلق اور مغائر ہے اور) جو حق سے مغائر ہے وہ سب ریزہ ریزہ (اور فانی محض) ہو جاوے گا (بلکہ ایک معنی کر اب بھی فانی ہے کیونکہ) جو چیز ایک وقت محدود کے بعد آنے والی ہے وہ (گویا) ابھی آنے والی ہے۔ (فالاٰتی الاول بمعنی الاستقبال والثانی بمعنی الحال اس لئے اس کو ابھی فانی سمجھو۔ جب اس پر فنا طاری ہونے والی ہے تو خود ناقص ہے پس اس کی صحبت سے تو بھی ناقص رہ جاوے گا بخلاف طالب حق کے کہ وہ من کل الوجوہ مغائر حق بمعنی بے تعلق نہیں بلکہ باعتبار طاعت کے اس کو حق تعالیٰ سے تعلق ہے اور اس اعتبار سے اس کو بقا بھی ہے۔ چنانچہ جسم کا جو کہ طالب شہوات ہے ریزہ ریزہ ہونا اور روح کا

جو کہ طالب حق ہے اس فنا سے محفوظ ہونا معلوم ہے اور گو غیر طالب حق کی روح بھی اس فنا مختص بالجسم سے محفوظ ہے۔ مگر اس کی بقا بدتر از فنا ہے۔ قال تعالیٰ لایموت فیھا ولایحییٰ ونعم ما قیل فی بقاء اھل الحب

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق　　ثبت ست بر جریدۂ عالم دوام ما

پس اس سے تعلق رکھنا حق تعالیٰ سے تعلق رکھنا ہے اور سبب ہے ہنر اور کمال کا آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) جو کچھ اس وجہ (حق) کے سوا ہے وہ سب ہالک ہے (ماخوذ من قولہ تعالیٰ کل شی ھالک الا وجھہ بعض نے یہ تفسیر کی ہے کہ جس چیز کو وجہ حق بمعنی مرضاۃ حق سے مس کما قولہ تعالیٰ الا ابتغآء وجہ ربہ الاعلیٰ تعلق نہ ہو وہ ہالک ہے اور جس کو اس سے تعلق ہو وہ باقی ہے کقولہ تعالیٰ ماعندکم ینفد وماعنداللہ باق اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اصل وجود حق تعالیٰ کا ہے اور باقی) تمام ملک اور مالک اسی ایک مالک (کے وجود) کا ظل (وتابع) ہے بالمعنی الذی حقق فی محلہ پس جس کو اس موجود حقیقی سے خاص تعلق ہے اس اعتبار سے اس میں بھی من وجہ کو تبعاً سہی بقا کے معنی متحقق ہو جاتے ہیں اور جس کو وہ تعلق خاص نہ ہو وہ من کل الوجوہ فانی ہوتا ہے اور بالکل ہی سایہ کی طرح مضمحل اور لاشئے ہوتا ہے اور) اگرچہ سایہ بھی شخص کا عکس ہی ہوتا ہے (اور اس اعتبار سے اس کو بھی تکوینی تعلق شخص سے ہے جیسا حق تعالیٰ سے اس معنی کر تمام مخلوق کو تعلق ہے لیکن) تو سایہ سے (بالذات) کوئی نفع حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح بالذات مخلوق نافع نہیں بدوں تعلق خاص تشریعی خالق کے پس یہ بات ہے کہ سایہ محض تابع ہے اسی طرح سے کہ) کوئی سایہ بلا شخص رواں نہیں تو جا اور سایہ کی اصل کو طلب کر اے واقف کار (اور خبردار اس سایہ سے اس شخص کو طلب کر (اور تفسیر اس کی یہ ہے) کہ مسبب (اسم الفاعل) میں توجہ کر اور سبب سے درگزر (خلاصہ مقام یہ ہوا کہ) یار جسمانی کا (جس کو مغائر من کل الوجوہ کہا ہے) رخ فنا کی طرف ہوتا ہے۔ (کما ثبت آنفاً پس) اس کی صحبت شوم ہے ترک کر دینا ضروری ہے اس کا حکم بھی اس کے قبلہ کا سا حکم ہوگا) پس اس کا قبلہ یعنی رخ جب فنا ہے جس کا کوئی طالب نہیں ہوتا تو اس کو بھی قابل طلب ومحبت مت سمجھ ورنہ اگر اس کو طلب کیا تو تو بھی مردہ سمجھا جائے گا کیونکہ) جو مردہ کا طالب ہو اس کو بھی مردہ جان (پس جب تو اس مردہ کا طالب ہوا تو تو بھی مردہ ہو گیا پس) جو شخص اس (مردہ) قوم کا ہم صحبت ہو وہ راہب ہے (کما ذکرنا آنفا) کیونکہ کلوخ وسنگ اس کا مصاحب ہے (جیسا اوپر تشبیہ کی تقریر گزری۔ بلکہ کلوخ وسنگ سے بھی یہ لوگ بدتر ہیں کیونکہ (کلوخ وسنگ کیا کسی کی رہزنی کرتے ہیں اور ان کلوخوں سے تو لاکھوں آفتیں پہنچ جاتی ہیں کہ دین برباد ہو جاتا ہے جو اصل ہے سب خرابیوں کی۔

گفت مرغش پس جہاد آنگہ بود	کایں چنیں رہزن میان رہ بود
مرغ نے صیاد سے کہا کہ جہاد تو اسی وقت ہوتا ہے	جبکہ ایسا رہزن راہ کے درمیان ہو
از برائے حفظ و یاری و نبرد	بر رہ ناایمن آید شیر مرد
یاری اور نبرد کی حفاظت کے لئے	خوفناک راستہ پر شیر مرد آتا ہے
عرق مردی آنگہے پیدا شود	کہ مسافر ہمرہ اعدا شود
مردانگی کی رگ اس وقت ظاہر ہوتی ہے	کہ مسافر دشمنوں کا شریک راہ ہو

چوں نبی السیف بودست آں رسولؐ	امت او صفدر انند و فحول
جب وہ رسول نبی السیف ہیں	تو آپ کے امتی صفدر اور مرد ہیں
مصلحت دردین ما جنگ وشکوہ	مصلحت دردین عیسیٰؑ غار وکوہ
ہمارے دین میں تو جنگ و شکوہ مصلحت ہے	اور عیسیٰ کے دین میں غار و کوہ مصلحت ہے
مصلحت دادست ہر یک را جدا	مصلحت جو گر توئی مرد خدا
ہر ایک کو جدا مصلحت دی ہے	اگر تو مرد خدا ہے تو مصلحت کا طالب ہو

(صیاد نے اختلاط کے معز ومذموم ہونے پر اس سے استدلال کیا تھا کہ جن سے اختلاط کیا جاوے ان میں اہل شر زیادہ ہیں مرغ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اہل شر کے وجود میں بھی دینی منافع اور مصالح ہیں جو عزلت میں حاصل نہیں ہوتے پس وہ بھی مقتضی اختلاط کو ہے اسی کو فرماتے ہیں کہ) مرغ نے صیاد سے کہا کہ جہاد تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ ایسا رہزن راہ کے درمیان میں ہو (اور جہاد کا خیر ہونا ظاہر ہے اور وہ موقوف ہے وجود اہل شر پر اور ترک عزلت پر پس وجود اہل شر بھی مقتضی ترک عزلت کو ہوا اسی واسطے) یاری (اہل خیر) اور نبرد (اہل شر) کی حفاظت کے لئے خوفناک راستہ پر شیر مرد آتا ہے (بدوں خطرہ میں پڑے ہوئے اس کی حفاظت نہیں ہوسکتی اور حفاظت اس کی ضروری ہے۔ الحب فی اللہ والبغض فی اللہ کی فرضیت کا یہی حاصل ہے پس خطرات میں پڑنا ضروری ہے اور عزلت میں یہ ممکن نہیں پس ترک عزلت ضروری ہوا اور) مردانگی کی رگ اس وقت ظاہر ہوتی ہے کہ مسافر دشمنوں کا شریک راہ ہو (اور یہ شجاعت فی سبیل اللہ ضروری ہے پس اس کا موقوف علیہ کہ اختلاط مع الاعداء ہے۔ نیز ضروری ہوا (اور) جب وہ رسول (صلے اللہ علیہ وسلم) نبی السیف (کے لقب سے ملقب ہیں تو آپ کے امتی صفدر اور مرد ہیں (یعنی مجاہد ہیں اور جہاد عزلت میں نہیں ہوتا پس ترک عزلت ضروری ہوا آگے آپ کے نبی السیف ہونے کا قرین حکمت ہونا بیان فرماتے ہیں کہ) ہمارے دین میں تو جنگ و شکوہ مصلحت ہے (اس لئے جہاد مشروع ہوا) اور عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں غار و کوہ مصلحت ہے (اس لئے ان کی شریعت میں ترہب مشروع تھا بالتفصیل الذی ذکرنی اول الحکایۃ) ہر ایک (دین والے) کو (اللہ تعالیٰ نے) جدا مصلحت دی ہے اگر تو مرد خدا ہے تو (خدائے) مصلحت کا طالب ہو (اور مصلحت جنگ کی طلب مجاہد ہونا ہے جو موقوف ہے ترک عزلت پر اور اس جہاد میں یہ سب داخل ہیں بالسنان وباللسان جس میں امر بالمعروف و النھی عن المنکر والتحمل لما اصاب منھم من الاذیٰ بھی داخل ہے جو کہ غیر کے ساتھ ہوتا ہے اور بالصبر علی الطاعۃ مع الموانع من شیاطین الانس والجن وعن المعصیۃ مع البواعث من ھؤلاء الشیاطین جو کہ اپنے نفس کے ساتھ غیر کے سبب ہوتا ہے اور ادائے حقوق وخدمت خلائق اور یہ سب عزلت میں متحقق نہیں ہوتے بعض تو مطلقاً متحقق نہیں ہوتے اور بعضے علی سبیل الکمال نہیں ہوتے۔

گفت آرے گر بود یاری وزور	تا بقوت برزند بر شر و شور
صیاد نے کہا کہ واقعی اگر اعانت اور قوت ہو	تاکہ قوت کے ساتھ شر و شور پر حملہ کرے

قوتے باید درین رہ مرد وار	یار می باید درین جافرد وار
اس راہ میں مردانہ قوت ضروری ہے	اس مقام میں معین ضروری ہے جو یکتا ہو
چون نباشد قوتے پرہیز بہ	در فرا راز لایطاق آسان بجہ
جبکہ قوت نہ ہو پرہیز بہتر ہے	مالایطاق سے اچھل کر فرار میں جا گھس
صنعت اینست اے عزیز نامدار	فکرتے کن در نگر انجام کار
ہنر یہی ہے اے عزیز نامدار	تفکر سے کام لے اور انجام کار کو دیکھ
یار می جوتابید پی راہ را	ورنہ کے دانی تو راہ و چاہ را
معین کو تلاش کر لے تاکہ راہ کو پا سکے	ورنہ تو راہ اور چاہ کو کب جانے گا

صیاد نے کہا کہ واقعی اگر (اپنے ہم خیال کی) اعانت اور (اپنے اندر) قوت ہو (تو جیسا تو نے جہاد بالمعنی العام کا قابل تحصیل ہونا بیان کیا ہے جو کہ باعتبار ذات کے بعض اقسام میں یا باعتبار درجۂ کمال کے بعض اقسام میں بالتفصیل المذکور قبیل ہذہ الابیات موقوف ہے اختلاط پر صحیح ہے ضرور حالت مذکورہ میں اس کی تحصیل کا اہتمام کرنا چاہئے) تاکہ قوت کے ساتھ (جو کہ اپنی اور معین کی قوت کا مجموعہ ہے اہل فتنہ کے) شر اور شور پر حملہ کرے (اور غالب آوے غرض یہ کہ) اس راہ (جہاد) میں (ایک تو) مردانہ قوت (اپنے اندر) ضروری ہے (دوسرے) اس مقام (جہاد) میں معین ضروری ہے جو (اعانت میں) یکتا ہو (اور ایسا سامان قوت کا اس زمانہ میں قریب قریب معدوم ہے تو اس حالت میں) جبکہ (بدرجہ مذکورہ) قوت نہ ہو (تو اختلاط اہل فتن سے) پرہیز بہتر ہے (پس پرہیز کر اور) مالایطاق سے اچھل کر آسانی کے ساتھ فرار میں جا گھس (یعنی اس صورت میں مقاومت کی طاقت نہیں ہوگی تو فرار کی پناہ لینا بہتر ہے جس کا حاصل عزلت ہے اس میں اشارہ ہے اس قول مشہور کی طرف الفرار عما لایطاق من سنن المرسلین پس) ہنر (کی بات) یہی ہے اے عزیز نامدار تفکر سے کام لے اور انجام کار کو دیکھ (پس جب فکر سے انجام کار عدم تحمل فتن نظر آوے تو عزلت ہی ٹھیک ہے خلاصہ یہ ہے کہ اگر راہ جہاد بالمعنی المذکور پر چلنا چاہتا ہے تو) معین (بالصفۃ المذکورہ) تلاش کرے تاکہ (اس) راہ کو پا سکے ورنہ (اگر ایسا معین نہ ہو تو) تو راہ اور چاہ کو کب جانے گا (چاہ سے مراد فتن یعنی ان میں پھنس جاوے گا جیسے ایک درویش نے احقر کو نصیحت کی تھی کہ دیکھو اس کا خیال رکھنا کہ دوسروں کو جوتوں کی حفاظت میں اپنی گٹھڑی مت اٹھوا دینا یعنی دوسروں کی اصلاح میں مشغول ہو کر خود کسی مفسدہ میں مت پڑ جانا واقعی جب خود ضعیف ہوا ایسا ہی ہوتا ہے حاصل تمام تر تقریر کا اسباب عارضہ کے سبب عزلت کی ترجیح ہوئی)۔

گفت صدق دل بباید کار را	ورنہ یاراں کم نیایند یار را
مرغ نے کہا کہ کام میں صدق دل چاہئے	ورنہ یار کو یار کچھ کم نہ ملیں

یار شو تا یار بینی بے عدد ‌‌ | زانکہ بے یاراں بمانی بے مدد

تو یار ہو جا تاکہ تو بے شمار یار دیکھے | اس لئے کہ بدوں یاروں کے تو بے مدد رہے گا

دیو گرگست و تو ہمچوں یوسفی | دامن یعقوبؑ مگزار اے صفی

شیطان بھیڑیا ہے اور تو مثل یوسف کے | اے برگزیدہ تو یعقوبؑ کا دامن مت چھوڑنا

گرگ اغلب آنگہے گیرا بود | کز رمہ شیشک بخود تنہا رود

بھیڑیا اکثر کر کے اس وقت پکڑتا ہے | کہ گلہ سے بکری خود تنہا چلنے لگے

آنکہ سنت با جماعت ترک کرد | در چنیں مسبع نہ خون خویش خورد

جس شخص نے سنت اور جماعت ترک کر دی | ایسے درندوں کے مقام میں کیا اپنا خون نہیں کیا

ہست سنت رہ جماعت چوں رفیق | بے رہ و بے یار افتی در مضیق

سنت تو راستہ اور جماعت مثل رفیق کے ہے | بدوں راستے کے اور بدوں رفیق کے تو تنگی میں پڑ جاوے گا

راہ سنت باجماعت بہ بود | اسپ با اسپاں یقیں خوشتر رود

سنت کا راستہ جماعت کے ساتھ بہتر ہوتا ہے | گھوڑا گھوڑوں کے ساتھ یقینا خوب چلتا ہے

لیک ہر گمراہ را ہمرہ مداں | غافلان خفتہ را آگہ مداں

لیکن ہر گمراہ کو ہمراہ مت جان لینا | غافلان خفتہ کو آگاہ مت جان لینا

ہمرہے راجو کزو یابی مدد | ہمدل و ہمدرد و جویان احد

ایسے ہمراہ کو تلاش کر کہ اس سے کچھ مدد پاوے | کہ وہ ہمدل اور ہمدرد اور طالب حق ہو

ہمرہے نے کو بود خصم خرد | فرصتے جوید کہ جامہ تو برد

ایسا ہمراہ نہ ہو کہ وہ عقل کا دشمن ہو | ایسی فرصت ڈھونڈھتا ہو کہ تیرے کپڑے ہی لے جاوے

میرود باتو کہ یابد عقبہٗ | کہ تواند کردت آنجا نہبہٗ

تیرے ساتھ اس لئے چلتا ہو کہ کوئی گھاٹی ملے | تو وہاں پر وہ تجھ کو لوٹ سکے

میرود باتو برائے سود خویش | ہیں منوش از نوش اوکاں ہست نیش

تیرے ساتھ اپنی غرض کے لئے چل رہا ہو | تو ایسے شخص کی شیرینی نوش مت کرنا کہ وہ نیش ہے

یا بود اشتر دلے چوں دید ترس | گوید او بہر رجوع از راہ درس

یا کم ہمت ہو کہ جب اس کو کوئی اندیشہ نظر آیا | تو راہ سے واپس ہونے کے لئے تعلیم کرنے لگے

یار را ترساں کند زاشتر دلی	ایں چنیں ہمرہ عدو داں نے ولی
ہمراہی کو اشتردلی کے سبب خائف کرنے لگے	ایسے ہمراہ کو دشمن سمجھو نہ کہ دوست
یار بد مارست ہیں بگریز ازو	تا نریزد در تو زہر آں زشت خو
یار بدمار ہے ہاں اس سے بھاگ	کبھی تیرے اندر وہ زشت خو زہر نہ ڈال دے
یار را ازراہ برد آں راہزن	مرد نبود آنکہ افتد زیر زن
وہ راہزن یار کو راہ سے ہٹاتا ہے	وہ مرد نہیں ہے جو عورت کے نیچے پڑے
راہ جانبازیست در ہر عیشۂ	آفتے دردفع ہر جاں شیشۂ
راستہ تو جانبازی ہے زندگی کی ہر حالت میں	آفت ہے ہر ایک کم ہمت کے دفع کیلئے
راہ دیں ہر گمرہی خود چوں رود	حازمے باید کہ مرد رہ بود
دین کا راستہ ہر گمراہ کب چلتا ہے	بڑا ہی ہوشیار چاہئے جو مرد راہ ہو
راہ دیں زاں رو پر از شور و شرست	کہ نہ راہ ہر مخنث گوہرست
دین کا راستہ شور و شر سے اس لئے پر ہے	کہ یہ ہر مخنث الذات کا راستہ نہیں ہے
در رہ ایں ترس امتحانہائے نفوس	ہمچو پرویزن بہ تمییز سبوس
اس راہ میں یہ مخاوف نفوس کے امتحانات ہیں	جیسے چھلنی بھوسی کے متمیز کرنے کے لئے ہوتی ہے
راہ چہ بود پر نشان پایہا	یار چہ بود نرد بان رایہا
راستہ کیسا ہوتا ہے جو نشان اقدام سے پر ہو	اور یار کیسا ہوتا ہے جو عقول کا زینہ ہو
گیرم آں گرگت نیابد ز احتیاط	بے ز جمعیت نیابی آں نشاط
میں فرض کرتا ہوں کہ وہ بھیڑیا تجھ کو احتیاط کی وجہ سے نہ پاسکے گا	بدوں جمعیت کے وہ نشاط نہ پاوے گا
آنکہ اندر راہ تنہا خوش رود	بار رفیقاں سیر او صد تو شود
جو شخص راہ میں تنہا خوب چلتا ہو	تو رفیقوں کے ساتھ اس کی رفتار سو حصے زیادہ ہو جاوے گی
باغلیظی خر زیاراں اے فقیر	در نشاط آید شود قوت پذیر
اے فقیر باوجود بلید الطبع ہونے کے گدھا ساتھیوں کے سبب	نشاط میں آ جاتا ہے اور قوت پذیر ہو جاتا ہے
ہر خرے کز کارواں تنہا رود	بروے آں راہ از تعب صد تو شود
جو گدھا کہ قافلہ سے تنہا چلتا ہے	اس پر وہ راستہ تعب کے سبب سو حصے ہو جاتا ہے
چند سیخ و چند چوب افزوں خورد	تا کہ تنہا آں بیاباں را برد
بہت سی چونچیں لکڑی اور سیخچے کی زیادہ کھاتا ہے	جب جا کر اس بیابان کو قطع کرتا ہے

مرترا می گوید آں خر خوش شنو	گرنہ خر ہمچنیں تنہا مرو
تجھ کو وہ گدھا کہہ رہا ہے تو اچھی طرح سن	کہ اگر تو گدھا نہیں ہے تو اس طرح تنہا مت چل
آنکہ تنہا خوش رود اندر رصد	با رفیقاں بے گماں خوشتر رود
جو شخص کمین گاہ میں تنہا خوب چلتا ہو	وہ رفیقوں کے ساتھ بلاشبہ زیادہ خوب چلے گا
ہر نبیے اندریں راہ درست	معجزہ بنمود و ہمراہاں بجست
تمام انبیاء نے اس راہ صواب میں	معجزہ دکھلایا اور رفقاء کو چاہا
گر نباشد یاری دیوارہا	کے برآید خانہ و انبارہا
اگر دیواروں میں باہم مصاحبت نہ ہو	تو گھر اور انبار کب حاصل ہوں
ہر یکے دیوار اگر باشد جدا	سقف چوں باشد معلق بر ہوا
اگر ہر ایک دیوار جدا ہووے	تو چھت ہوا پر کیسے معلق رہے
گرنباشد یاری حبر و قلم	کے فتد بر روئے کاغذ ہا رقم
اگر نہ ہو اجتماع سیاہی اور قلم کا	تو سطح کاغذ پر حروف کب واقع ہوں
ویں حصیرے کہ کسے می گسترد	گر نہ پیوندد بہم بادش برد
وہ بوریا جس کو کوئی بچھا لیتا ہے	اگر باہم متصل نہ ہو تو اس کو ہوا ہی اڑا لے جاوے
حق زہر جنسے چو زوجین آفرید	پس نتائج شد ز جمعیت پدید
جب حق تعالیٰ نے ہر جنس سے زوجین پیدا کئے	تو اجتماع سے نتائج ظاہر ہوئے

مرغ نے (صیاد کے جواب میں) کہا کہ (یہ تو تو نے مان لیا کہ یاروں اور مددگاروں کے ہوتے ہوئے اختلاط کو ترجیح ہے عزلت پر پس میں کہتا ہوں کہ یاروں کا ملنا کچھ دشوار نہیں ان کے دستیابی کا صرف ایک طریق ہے کہ وہ بھی سہل ہے وہ یہ کہ) کام میں صدق دل چاہئے (پس اس میں لوگ بااختیار کوتاہی کرتے ہیں) ورنہ (اگر اس میں کوتاہی نہ کریں تو) یار (بننے والے کو یار کچھ کم نہ ملیں (یعنی جو کار دین میں دوسروں کا یار بننا چاہے کہ مستلزم ہے اس کو کہ دوسرے اس کے یار بنیں اور یہی مقصود ہے پس یار شدن کنایہ ہے یار یافتن سے یعنی اگر صدق دل اختیار کرے تو پھر معین فی الدین بکثرت مل جاویں۔ اس لئے کہ حسب خبر صادق لایزال طائفة من امتی منصورین علی الحق لایضرھم من خذلھم الحدیث خدام دین قیام ساعت تک دنیا میں موجود رہیں گے۔ پس وجود تو ان کا یقینی البتہ وجدان ان کا بعض اوقات صعب ہوتا ہے تو اس وجدان کا طریق یہ ہے کہ خود صدق اختیار کرے اس سے علم وفہم میں بھی نور ہوتا ہے اور ہمت بھی قوی ہوتی ہے اس کے بعد قوت وہمت سے اہل صدق وخدام دین کی طلب میں کمی نہ کرے گا اور خوش فہمی سے ان کے ادراک اور معرفت میں غلطی نہ ہوگی پس اس طرح سے ان کا وجدان بھی سہل ہوجاوے گا پس شرط ترجیح اختلاط سہولت سے متحقق ہو

جاوے گی پس اختلاط کی ترجیح کا حکم کیا جاوے گا۔ وہوالمطلوب پس نفی درکلمہ ورنہ متوجہ بمقدار ست یعنی در صدق کوتاہی میکنند ورنہ یاران الخ وتوجیہ بمذکور نیست والا معنی فاسد میشود کہ برائے کار دین صدق ضروری ست واگر صدق ضروری نباشد یاران بسیار اند واین فاسد ست فافہم اور جب طریقہ یار کے وجدان کا معلوم ہوگیا کہ وہ اختیار کرنا ہے صدق کا تو یہ طریقہ اختیار کر اور) تو یار ہوجا (یعنی صدق اختیار کر جس سے تو خدام دین کا یار ہوسکے) تا کہ تو بے شمار یار دیکھے (بالوجه الذی ذکر فی شرح الشعر الذی قبله) اس لئے کہ (اگر تو نے یہ طریقہ اختیار نہ کیا تو تو بے یار رہے گا اور) بدوں یاروں کے (دین کے کام میں) بے مدد رہے گا (اور بے مددی کے سبب بہت آفات وفتن میں مبتلا ہوگا جیسا آگے فرماتے ہیں کہ) شیطان (تشبیہا) بھیڑیا ہے اور تو (اے طالب حق) مثل یوسف علیہ السلام کے ہے تو اے برگزیدہ تو یعقوب علیہ السلام (یعنی رفیق مربی) کا دامن مت چھوڑنا بھیڑیا کثر کر کے اسی وقت پکڑتا ہے کہ گلے سے (جدا ہوکر) بکری خود تنہا چلنے لگے (شیشک گوسفند یکسالہ۔ یہ مضمون حدیث کا ہے۔ ان الشيطان كالذئب يا خذالشاذة والقاذة او كماقال)جس شخص نے سنت اور جماعت ترک کردی ایسے درندوں کے مقام میں کیا اپنا خون نہیں کیا۔ (یعنی اپنے کو ہلاک کیا) سنت تو راستہ ہے (اور) جماعت مثل رفیق کے ہے (یعنی سفر وصول منزل کے لئے دو چیزیں شرط ہیں راستہ اور رفیق تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تو راستہ ہے اور اس سنت کی بتلانے والی جماعت رفیق ہے تو ان کو ترک مت کرنا کیونکہ) بدوں راستہ کے اور بدوں رفیق کے تو تنگی میں (یعنی گمراہی میں) پڑ جاوے گا سنت کا راستہ جماعت کے ساتھ بہتر ہوتا ہے (چنانچہ) گھوڑا گھوڑوں کے ساتھ یقینا خوب چلتا ہے (یہ حکم غیر عالم بالشریعۃ کے لئے تو درجہ وجوب میں ہے اور اس بہتر کا مصداق واجب ہے۔ جس طرح ایمان کو بمقابلہ تثلیث کے اس آیہ میں خیر کہا گیا ہے ولاتقولوا ثلثة انتهوا خيرالكم الاية اور عالم بالشریعۃ کے لئے درجہ اولویت واحسنیت میں ہے اور مصرعہ ثانیہ کی تشبیہ دونوں وجہوں پر منطبق ہوسکتی ہے کیونکہ یہ اسپ اگر راستہ نہیں جانتا تو دوسرے اسپوں کی رفاقت واجب ہے اور اگر جانتا ہے تو بوجہ اس کے کہ چلنے میں زیادہ آسانی ہوگی رفاقت احب ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ رفقہ خیر کا ہونا واجب یا مستحب ہے اور ان کا تیسر موقوف ہے اختیار صدق پر تو وہ ضروری ہوا اور اس کے بعد تیسر رفقہ لازم ہے کیونکہ صدق شرط بھی ہے تیسر رفقہ کی اور علت بھی پھر کون امر مانع اختلاط رہا بلکہ یہ تیسر خود مرجح اختلاط کا ہے عزلت پر آگے ترجیح اختلاف سے استدراک کرتے ہیں کہ لیکن ہر گمراہ کو (یعنی کسی گمراہ کو فالکل افرادی لا المجموعی) ہمراہ مت جان لینا (آگے تمثیل ہے کہ) غافلان خفتہ کو آگاہ مت جان لینا ایسے ہمراہ کو تلاش کر کہ (راہ دین میں) اس سے کچھ مدد پاوے کہ وہ ہمدل اور ہمدرد اور طالب حق ہو ایسا ہمراہ نہ ہو کہ وہ عقل کا دشمن ہو (اور) ایسی فرصت ڈھونڈھتا ہو کہ تیرے کپڑے ہی لے جاوے (اور) تیرے ساتھ اس لئے چلتا ہو کہ کوئی گھاٹی ملے تو وہاں تجھ کو لوٹ سکے تیرے ساتھ اپنی غرض کے لئے چل رہا ہو تو ایسے شخص کی شیرینی نوش مت کرنا کہ وہ (درحقیقت) نیش ہے (یعنی اس کی ملاطفت اور دوستی سے دھوکہ مت کھانا کہ وہ بدخواہی اور مضرت ہے یہ تو وہ دوست ہوا جو قصداً تم کو بددینی کا راستہ دکھلاتا ہے) یا (ایسا تو نہ ہو کہ قصداً دینی ضرر پہنچاوے ہو تو خود بھی دیندار لیکن) کم ہمت ہو کہ (دین کے کام میں ہمت نہ بڑھاوے بلکہ) جب (راہ دین میں) اس کو کوئی اندیشہ نظر آیا تو راہ سے واپس ہونے کے لئے تعلیم کرنے لگے (اور دوسرے) ہمراہی کو اشتر دلی (یعنی کم ہمتی) کے سبب خائف کرنے لگے (جیسے بعض لوگ ہوتے ہیں کہ دور دور کے اوہام سے متاثر ہوتے ہیں اور دین کے جس کام میں خطرہ کا احتمال غیر ناشی عن دلیل بھی ہوا اس سے خود بھی برکنار رہتے ہیں اور ان

کو بھی یہی رائے دیتے ہیں ایک صاحب نے مجھ کو رائے دی تھی کہ خفیہ پولیس نگرانی کرتی ہے وعظ کہنا چھوڑ دو میں نے کہا کہ جب تک ہم اسلام پر ہیں اس وقت تک نگرانی کی جاوے گی کیا نعوذ باللہ اسلام کو چھوڑ دیں تو) ایسے ہمراہ کو (بھی) دشمن سمجھو نہ کہ دوست (گو پہلا شخص التزاماً عدو ہے اور یہ لزوماً ہے غرض) یار بد (خواہ التزامی ہو یا لزومی بعداوت درجہ گویا) مار ہے ہاں اس سے بھاگ کبھی تیرے اندر وہ زشت خو زہر نہ ڈال دے (یعنی بددینی یا ضعف دین کا مادہ پیدا نہ کر دے۔ (الالتزامی للاول واللزومی للثانی اور) وہ راہزن (یعنی یار بد بامعنیین یار کو راہ (راست) سے ہٹا لے گیا وہ مرد نہیں ہے جو عورت کے نیچے پڑ جاوے (اسی طرح جو نفس کا مغلوب ہو جاوے کہ بندۂ غضب و شہوت ہونے میں مشابہ زن کے ہے وہ بھی مرد نہیں پس وہ قابل رفاقت کے نہیں) راستہ (مقصود کا) تو جان بازی ہے ہر حالت زندگی میں (یعنی زندگانی کی کوئی حالت ہو سراء یا ضراء ہر حال میں جان بازی کرنا چاہئے اس راستہ کی یہ خاصیت تو مردوں کیلئے ہے اور دوسری خاصیت کے اعتبار سے وہ راستہ) آفت (جان) ہے ہر کم ہمت کے دفع کے لئے (یعنی کم ہمت کے ہٹانے اور بھگانے کے لئے یہ راہ دین آفت جان کی سی خاصیت رکھتا ہے یعنی جس طرح ہر شخص آفت جان سے بھاگتا ہے کم ہمت لوگ دین سے بھاگتے ہیں جیسے حدیث میں ہے ان المدينة كالكير تنصع طيبها وتنفي خبثها جب اس راہ میں یہ خاصیت ہے تو) دین کا راستہ ہر گمراہ کب چلتا ہے بڑا صاحب حزم چاہئے جو راستہ کا مرد ہو (اور) راہ دین شور و شر سے (یعنی دشواری سے یا شیاطین الجن والانس کے مخالفات و مزاحمات سے) اس لئے پر ہے کہ یہ ہر مخنث الذات (کے چلنے) کا راستہ نہیں (بلکہ مردوں کے چلنے کا ہے تو اگر اس میں صعوبات و مزاحمت نہ ہوتیں تو امتحان سالکوں کا کیسے ہوتا کہ کون مرد ہے کون مخنث اس لئے) اس راہ میں یہ مخاوف نفوس کے امتحانات ہیں جیسے چھلنی بھوسی کے تمیز کرنے کے لئے ہوتی ہے (پس ان مخاوف میں مرافقت کے لئے یار صالح چاہئے نہ کہ بددین یا ضعیف الہمت پس ایسوں سے بچ کر یاران صالح کو ڈھونڈو اور ان کی رفاقت میں راستہ طے کرو جس کا اوپر مذکور تھا اور آگے پھر اسی کی طرف عود ہے یعنی) راستہ کیسا ہوتا ہے جو نشان اقدام سے پر ہو اور یار کیسا ہوتا ہے جو عقول کا زینہ ہو (مطلب یہ کہ تنہا روی ٹھیک نہیں راستہ میں ایسی حالت میں چلو کہ اس میں بہت سے قدم پڑتے ہوں یعنی اس میں اور لوگ بھی چلتے ہوں وہ راستہ بے خطر اور مامون ہوتا ہے اور رفقا ایسے ہونے چاہئیں جس سے عقول کو ترقی ہو یعنی وہ معین ہوں علوم صحیحہ متعلقہ طریق میں پس ایسے رفقہ سے خطرات دفع ہو جاویں گے جو کہ تنہا چلنے میں محتمل تھے جس کا اوپر بیان تھا دیو گرگ ست الخ اور یہ حکم کہ تنہا روی مضر اور سبب ہے گیرائی گرگ کا غیر عالم بالشریعہ کے ساتھ خاص تھا آگے عالم بالشریعۃ کے اعتبار سے مضمون ہے کہ تنہا روی اس کو مضر تو نہیں لیکن سلوک مع الجماعت اس کو بھی انفع ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) میں فرض کرتا ہوں کہ وہ بھیڑیا تجھ کو بوجہ احتیاط کے (جس پر بوجہ علم دین کے قدرت حاصل ہو گئی ہے) نہ پا سکے گا (اور اس لئے تیرے لئے اجتماع درجہ وجوب میں نہ ہو گا لیکن تب بھی اتنا ضرور ہے کہ) بدوں جمعیت کے وہ نشاط (اور تازگی اعمال دینیہ میں) نہ پاوے گا (جو کہ جمعیت میں تجربہ سے ثابت ہوئی ہے اور نشاط سے عمل آسان ہوتا ہے پس اس شخص کے لئے اگر اجتماع شرط تحصیل عمل نہیں مگر شرط تسہیل عمل تو ضرور ہے تو اس کے لئے بھی درجہ استحباب میں ہوا کما ذکرتہ فی شرح شعر راہ سنت باجماعت بہ بود الخ آگے مثالوں سے تائید ہے اس ترتب نشاط کی اجتماع پر یعنی) یعنی جو شخص راہ میں تنہا خوب چلتا ہو تو رفیقوں کے ساتھ اس کی رفتار سو حصے زیادہ ہو جاوے گی (دیکھو) باوجود بلید الطبع ہونے کے گدھا ساتھیوں کے سبب نشاط میں آ جاتا ہے (اور) قوت پذیر ہو جاتا ہے (اور) جو خر کہ قافلہ سے تنہا (ہو کر

) چلتا ہے اس پر وہ راستہ تعب کے سبب سو حصے ہو جاتا ہے بہت سی چوٹیں لکڑی اور سینچ کی زیادہ کھاتا ہے جب جا کر اس بیابان کو قطع کرتا ہے تجھ کو (بزبان حال) وہ گدھا یہ کہہ رہا ہے تو اچھی طرح سن کہ اگر تو گدھا نہیں ہے (انسان عاقل ہے) تو اس طرح تنہا مت چل (کیونکہ عقل مقتضی ہے کہ جس طریق میں کامیابی زیادہ متوقع ہو اس کو اختیار کرے اب پھر رجوع ہے مضمون شعر آنکہ اندر راہ تنہا الخ کی طرف یعنی) جو شخص کمین گاہ (یعنی مطلق راہ) میں تنہا (بھی) خوب چلتا ہو وہ رفیقوں کے ساتھ بلا شبہ زیادہ خوب چلے گا (اور یہ اجتماع یہاں تک مطلوب ہے کہ انبیاء علیہم السلام باوجودیکہ سلوک راہ حق میں کسی کے بھی محتاج نہ تھے مگر باوجود اس کے بھی) تمام انبیاء علیہم السلام نے اس راہ صواب میں معجزہ دکھلایا اور رفقہ کو چاہا (کیونکہ اظہار معجزہ سے مقصود تھا لوگوں کو مومن بنانا اور مومن بنانے کی جہاں یہ مصلحت تھی کہ ان لوگوں کو آخرت میں نجات ہو وہاں یہ بھی مصلحت ہے کہ کثرت مومنین سے دین کو قوت ہو تو اس مصلحت میں مومنین سے اعانت چاہی چنانچہ حدیث میں دعائے نبویؐ ہے اللهم اعز الاسلام بعمر بن الخطاب او عمرو بن هشام اور قرآن مجید میں ارشاد عیسویؑ ہے من انصاری الی الله پس انبیاؑ بھی اس مصلحت میں مستغنی عن الجماعۃ نہ ہوئے آگے اجتماع کے مفید ہونے کی اور تمثیلات ہیں کہ) اگر دیواروں میں باہم مصاحبت (واجتماع واتصال) نہ ہو تو گھر اور انبار (غلہ کہ موقوف ہے کوٹھی کے اتصال اجزا پر) کب حاصل ہوں اگر ہر ایک دیوار (ایک دوسرے سے) جدا ہو تو سقف ہوا پر کیسے معلق رہے (اسی طرح) اگر سیاہی اور قلم کا اجتماع نہ ہو (یعنی قلم میں روشنائی نہ لگے) تو سطح کاغذ پر حروف کب واقع ہوں (اسی طرح) یہ بوریا جس کو کوئی بچھا لیتا ہے اگر یہ باہم گر متصل نہ ہو تو اس کو ہوا ہی (اڑا کر) لے جاوے (اسی طرح) حق تعالیٰ نے ہر جنس سے جب زوجین پیدا کئے تو (اس) اجتماع سے نتائج ظاہر ہوئے (مناسب مقام ایت ومن کل شیء خلقنا زوجین کی یہ توجیہ ہے کہ جتنے آثار حادث ہوتے ہیں وہ عادۃً موقوف دو چیز پر ہیں ایک فاعل ایک منفعل ان کے اجتماع سے افعال مختلفہ ظاہر ہوتے ہیں۔ پس اس سے بھی اجتماع کا مفید و مثمر ہونا ظاہر ہوا اور یہ توجیہ آیت کی تفسیر کے عموم میں داخل ہے کیونکہ تفسیر آیۃ کی کما فی بیان القرآن یہ ہے کہ ہم نے ہر چیز کو دو دو قسم کا بنایا اور اس قسم سے مراد مقابل ہے سو ظاہر ہے کہ ہر شئے میں کوئی نہ کوئی صفت ذاتیہ یا عرضیہ ایسی معتبر ہوتی ہے جس سے دوسری چیز جس میں اس صفت کی نقیض یا ضد ملحوظ ہو اس کی مقابل شمار کی جاتی ہے جیسے آسمان و زمین جوہر و عرض گرمی و سردی شیریں و تلخ چھوٹی بڑی خوشنما بدنما سفیدی و سیاہی روشنی و تاریکی الخ اور ظاہر ہے کہ فاعل اور منفعل بھی اسی طرح متقابل ہیں پس یہ بھی زوجین کے عموم میں داخل ہو گئے اس لئے میں نے کہا تھا کہ یہ توجیہ آیت کی تفسیر کے عموم میں داخل ہے۔

فائدہ:۔ فیصلہ اس مسئلہ کا شروع حکایت میں لکھ دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ یہ سب نزاع لفظی ہے اور جاننا چاہئے کہ جس کے لئے عزلت کو ترجیح ہے جماعت و جمعہ و حقوق واجبہ کے اوقات اس سے مستثنیٰ ہیں اور جس کے لئے اختلاط کو ترجیح ہے خاص خاص مشاغل کے اوقات جو کہ خلوت ہی میں انجام پاتے ہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔

درمیان مرغ و صیاد اے عجب	بس شکال افتاد و شد نزدیک شب
مرغ اور صیاد کے درمیان عجیب عجیب	بہت سے اشکالات واقع ہوئے اور رات نزدیک ہو گئی
او بگفت و ایں بگفت از اہتزاز	بحث شاں شد اندریں معنی دراز
کچھ اس نے کہا کچھ اس نے کہا شوق سے	اور ان کا مباحثہ اس مضمون میں طویل ہو گیا

مثنوی را چابک و دلخواہ کن	ماجرا را موجز و کوتاہ کن
مثنوی کو چلتی ہوئی اور حسب مرضی کرو	ماجرا کو مختصر اور کوتاہ کرو
مرغ را چوں دیدہ برگندم فتاد	نفس او بے طاقت آمد در گشاد
مرغ کی نگاہ جب گندم پر پڑی	تو اس کا نفس خوشی کے مارے بے طاقت ہو گیا
بعد ازاں گفتش کہ گندم آن کیست	گفت امانت از یتیم بے وصی ست
اس کے بعد مرغ نے صیاد سے کہا کہ گیہوں کس کی ملک ہے	اس نے کہا کہ ایک ایسے یتیم کی امانت ہے جس کا کوئی وصی نہیں
مال ایتام ست امانت پیش من	زانکہ پندارند مارا مؤتمن
تیموں کا مال میرے پاس امانت ہے	اس لئے کہ لوگ ہم کو امین سمجھتے ہیں
گفت من مضطرم و مجروح حال	ہست مردار ایں زماں برمن حلال
مرغ نے کہا میں مضطر اور خستہ حال ہوں	اس وقت حرام بھی مجھ پر حلال ہے
ہیں بدستورے ازیں گندم خورم	اے امین و پارسا و محترم
پس اجازت ہے کہ اس گیہوں سے کھا لوں	اے امین اور پارسا اور محترم
گفت مفتی ضرورت ہم توئی	بے ضرورت گر خوری مجرم شوی
صیاد نے کہا کہ مفتی ضرورت تو ہی ہے	اگر تو بغیر ضرورت کے کھائے گا مجرم ہو گا
ور ضرورت ہست ہم پرہیز بہ	ور خوری بارے ضمان آں بدہ
اور اگر ضرورت ہے تب بھی پرہیز بہتر ہے	اور اگر کھالے تو ضمان بھی ادا کر
مرغ بس درخور فرورفت آں زماں	توسنش سر بستد از جذب عناں
مرغ اس وقت بہت سوچ میں پڑا	اس کے اسپ سرکش نے لگام کھینچنے سے سر نکال لیا
پس بخورد آں گندم اندر فخ بماند	چند او یٰسین والانعام خواند
پس وہ گندم کھا ہی لیا اور جال میں پھنس گیا	بہت دیر تک سورۂ یٰسین اور سورۂ انعام پڑھتا رہ
بعد درماندن چہ افسوس و چہ آہ	پیش ازاں بایست ایں دود سیاہ
پھنس جانے کے بعد کیا افسوس اور کیا آہ	اس سے پہلے یہ دود سیاہ ضروری تھا
آں زماں کہ حرص جنبید و ہوس	و مبدم میگو کہ اے فریاد رس
جس وقت کہ حرص اور ہوس نے حرکت کی	بار بار کہا کہ اے فریاد رس

پیش ازاں کایں دانہ برتو فخ شود	گرمی حرص تو ہمچوں یخ شود
اس سے پہلے کہ یہ دانہ تجھ پر جال ہو جاوے	اور تیری حرص کی گرمی یخ کے مانند ہو جاوے
آہ و دود و نالہ آں دم کاربند	حرص را آوارہ کن اے ہوشمند
آہ اور دھواں اور نالہ اس وقت عمل میں لا	حرص کو ضائع کر دے اے ہوشمند
کاں زماں پیش از خرابی بصرہ است	بو کہ بصرہ وارہد ہم زاں شکست
کیونکہ وہ وقت خرابی بصرہ سے پہلے کا ہے	شاید کہ بصرہ بھی شکست ہونے سے چھوٹ جائے
انک لی یا باکئی یا ثا کلی	قبل ھدم البصرة والموصلی
میرے لئے گریہ کرنے والے میرے بعد رونے والے اور میرے سوگواری کرنے والے	قبل شکستہ ہونے بصرہ اور موصل کے
نح علی قبل موتی واغتفر	لاتنح لی بعد موتی واصطبر
نوحہ کر مجھ پر قبل میری موت کے اور معاف کر	میرے مرنے کے بعد میرے لئے نوحہ مت کرنا اور صبر کرنا
ابک لی قبل ثبوری فی التویٰ	بعد طوفان التویٰ خل البکا
میرے لئے گریہ کر قبل میرے ہلاک ہونے کے مصیبت میں	بعد ہجوم مصیبت کے گریہ کو ترک کر دے
آں زماں کہ دیو می شد راہزن	آں زماں بالیست یٰسیں خواندن
جس وقت کہ شیطان راہزن ہو رہا تھا	اس وقت یٰسین پڑھنا چاہئے تھا
پیش ازاں کا شکستہ گردد کارواں	آں زماں چوبک بزن اے پاسباں
قبل اس کے کہ قافلہ غارت ہو	اس وقت ڈنڈا بجانا چاہئے تھا اے پاسبان

حکایت پاسبانے کہ خاموش کرد تا دزداں رخت تاجراں ببردند بکلی بعد ازاں ہیہای و پاسبانی بنیاد می کرد

اس چوکیدار کا قصہ جس نے خاموشی اختیار کی حتیٰ کہ چور تاجروں کا سب سامان لے گئے اس کے بعد ہائے ہائے اور حفاظت شروع کی

پاسبانے بود در یک کارواں	حارس مال و قماش آں مہاں
ایک پاسبان تھا ایک قافلہ میں	نگہبان ان سرداروں کے مال و متاع کا
پاسباں شب خفت و دزد اسباب برد	رختہا را زیر ہر خاکے فشرد
پاسبان ایک رات سو گیا اور چور اسباب لے گئے	اور سب سامان مٹی کے نیچے دبا دیا
روز شد بیدار شد آں کارواں	دید رفتہ رخت و سیم و اشتراں
دن جو ہوا تو قافلہ بیدار ہوا	سب نے گیا ہوا دیکھا گھوڑے اور چاندی اور اونٹوں کو

پاسباں در ہے ہے و چوبک زدن ۔۔۔ گرم گشتہ خود ہمو بد راہزن

پاسبان ہائے ہائے کرنے اور چوب لگانے میں ۔۔۔ سرگرم ہوا حالانکہ واقعی وہی راہزن تھا

پس بدو گفتند کاے حارس بگو ۔۔۔ کہ چہ شد ایں رخت و ایں سباب کو

پس اس سے قافلہ والوں نے کہا کہ اے چوکیدار کہہ ۔۔۔ تو یہ رخت و اسباب آخر کہاں گیا

گفت دزداں آمدند اندر نقاب ۔۔۔ رختہا بردند از پیشم شتاب

کہنے لگا چور آئے ناکوں میں سے ۔۔۔ اور اسباب میرے سامنے سے جلدی جلدی لے گئے

قوم گفتندش کہ اے چوں تل ریگ ۔۔۔ پس چہ میکردی چہ تو مردہ ریگ

لوگوں نے اس سے کہا کہ اے تودہ ریگ ۔۔۔ پھر تو کیا کر رہا تھا تو کس کام کا ہے اے فرومایہ

گفت من یک کس بدم ایشاں گروہ ۔۔۔ بلاسلاح و باشجاعت باشکوہ

پاسبان نے کہا میں ایک تھا اور وہ بہت سے ۔۔۔ پھر وہ ہتھیار بند اور شجاع اور صاحب شکوہ تھے

گفت اگر در جنگ کم بودت امید ۔۔۔ نعرہ بایستی زدن کہ برجہید

پاسبان سے کہا کہ اگر تجھ کو جنگ میں کم امید تھی ۔۔۔ تو تجھ کو ایک چیخ مار دینی چاہئے تھی کہ لوگو جلدی اٹھو

گفت آں دم کارد بنمودند و تیغ ۔۔۔ کہ خمش ورنہ کشیمت بیدریغ

پاسبان کہنے لگا کہ اس وقت مجھ کو چھری اور تلوار دکھلائی ۔۔۔ کہ خاموش ورنہ ہم بے تامل تجھ کو مار ڈالیں گے

آں زماں از ترس بستم من دہاں ۔۔۔ ایں زماں فریاد و ہیہائے و فغاں

اس وقت خوف سے میں نے منہ بند کر لیا ۔۔۔ اور اس وقت فریاد اور ہائے ہائے اور فغاں کر رہا ہوں

آں زماں بست ایں دمم کہ دم زنم ۔۔۔ ایں زماں چندانکہ خواہی می کنم

اس وقت تو میرا دم بند ہو گیا اس سے کہ دم ماروں ۔۔۔ اس وقت جتنا کہ چاہو کئے لیتا ہوں

چونکہ عمرت برد دیو فاضحہ ۔۔۔ بے نمک باشد اعوذ و فاتحہ

جبکہ رسوا کرنے والا شیطان تیری عمر برباد کر چکا ۔۔۔ تو پھر اعوذ اور فاتحہ سب بے لطف ہے

گرچہ باشد بے نمک اکنوں حنیں ۔۔۔ ہست غفلت بے نمک تر زاں یقیں

اگرچہ اس وقت نالہ بے لطف ہے ۔۔۔ غفلت اس سے بھی زیادہ یقیناً بے لطف ہے

ہمچناں ہم بے نمک می نال نیز ۔۔۔ کہ ذلیلاں را نظر کن اے عزیز

اس طرح بے نمک بھی نالہ کرتا رہ ۔۔۔ کہ اے عزیز آپ ذلیلوں پر نظر فرمائیے

قادری بیگاہ چہ بود یا بگاہ	از تو چیزے فوت کے شد اے الٰہ
آپ قادر ہیں بے وقت کیا اور باوقت کیا	آپ کے قبضہ سے کوئی چیز کب نکلتی ہے اے اللہ
گفت لا تاسوا علیٰ مافاتکم	کے شود از قدرتش مطلوب گم
حق تعالیٰ نے فرمایا ہے لاتاسوا علےٰ مافاتکم	پس اس کی قدرت سے کوئی مطلوب کب گم ہو سکتا ہے

درمیان مرغ اور صیاد کے عجیب عجیب بہت سے اشکالات (یعنی سوالات مع جوابات) واقع ہوئے اور شب نزدیک ہوگئی کچھ اس نے کہا کچھ اس نے کہا شوق سے اور ان کا مباحثہ اس مضمون میں طویل ہوگیا (آگے اپنے نفس کو خطاب کرتے ہیں کہ) مثنوی کو چلتی ہوئی اور (سامعین کی) حسب مرضی کرو (یعنی اس) ماجرا کو مختصر اور کوتاہ کرو (ورنہ پوری بحث ذکر کرنے سے مثنوی جلدی جلدی نہ چلے گی پھر جلدی ختم نہ ہوگی تو دراز ہو جاوے گی جو مذاق سامعین کے خلاف ہے اب یہ شبہ نہ رہا کہ اگر بحث کو طویل کرتے تو وہ بھی تو مثنوی ہی ہوتی پھر اس کے کیا معنی کہ مثنوی را چابک کن اب جواب معلوم ہو گیا کہ چابک کن سے مقصود جلدی چلا کر منتہا اور اختتام کو پہنچانا ہے سو تطویل میں یہ نہ ہوتا۔ پس بحث کو مختصر کر کے قصہ پورا کرتے ہیں کہ) مرغ کی نگاہ جو گندم پر واقع ہوئی تو اس کا نفس مارے خوشی (اور حرص کے بے طاقت ہوگیا (اور) اس کے بعد اس (صیاد) سے کہا کہ گندم کس کی ملک ہے اس (صیاد) نے کہا کہ ایک یتیم کی امانت ہے جس کا کوئی وصی نہیں (یعنی اس کا باپ اس کے باب میں کسی کو وصیت کر کے نہیں مرا اس لئے سب نے مل کر میرے پاس امانت رکھا دیا ہے سو یہ) یتیموں کا مال میرے پاس امانت ہے کیونکہ لوگ ہم کو امین سمجھتے ہیں۔ مرغ نے (غلبہ حرص سے تاویلیں شروع کیں اور) کہا کہ میں (بھوک سے مضطر اور خستہ حال ہوں (اس لئے) اس وقت حرام بھی مجھ پر حلال ہے (چنانچہ مسئلہ فقہیہ اسی طرح ہے) تو (تیری) اجازت ہے کہ اس گندم سے کھالوں اے امین اور پارسا اور محترم صیاد نے کہا کہ مفتی اضطرار تو ہی ہے (یعنی یہ مسئلہ تو صحیح ہے کہ اضطرار میں درست ہے لیکن یہ امر کہ آیا اضطرار بھی ہے یا نہیں اس کو میں کیسے سمجھ سکتا ہوں کہ اجازت دیدوں یہ امر تیرے ہی سمجھنے کا ہے دیکھ لے اگر ضرورت اس درجہ کی ہے حلال ہے اور) اگر بلا اضطرار کھاوے گا مجرم ہوگا۔ اور اگر اضطرار بھی ہو تب بھی پرہیز ہی بہتر ہے (یہ فقہاء کے ایک قول پر منطبق ہوتا ہے کہ حالت مخمصہ میں میتہ سے پرہیز جائز نہیں ہے اگر پرہیز کیا اور مر گیا گنہگار مرے گا لیکن مال غیر سے پرہیز افضل ہے اگر پرہیز کیا اور مر گیا ماجور مرے گا البتہ اگر وہ غیر بقیمت دیتا ہو اور یہ مضطر بقیمت نہ لے اور مر جاوے تو گنہگار مرے گا۔ کذانقله الشامی عن الفقیه ابی اسحاق الحافظ فی کتاب الاکراہ) اور اگر (اس افضل پر عمل نہ کر سکے اور) کھالے تو ضمان بھی ادا کر (چنانچہ یہ مسئلہ مجمع علیہا ہے کہ مال غیر مخمصہ میں کھانے سے ضمان واجب ہوگا۔ کذافی الدرالمختار کتاب الحظر والاباحۃ) مرغ بہت سوچ میں پڑا اس وقت (درخور رفتن فکر کردن) اس کے (نفس کے) اسپ سرکش نے لگام کھینچنے سے سر نکال لیا (یعنی قابو میں نہ آیا اور لگام کی مطاوعت نہ کی ستدن گرفتن واز یں مصدر سوائے ایک صیغہ ماضی کے ستد باشد دیگر افعال مشتق نشدہ است کذا فی الغیاث حاصل معنی سرباز کشید و در غلبہ آمد) پس وہ گندم کھا ہی لیا اور جال میں پھنس گیا (اور اس وقت) بہت دیر تک سورۂ یاسین اور سورۂ انعام پڑھتا رہا مگر) بعد پھنسن جانے کے کیا افسوس اور کیا آہ اس (پھنسنے) سے پہلے یہ دود سیاہ (ندامت اور افسوس کا) ضروری تھا اور اب جبکہ بلائے بے درمان میں پھنس گیا اب تنبیہ

یا تاسف سے کیا ہوتا ہے (اس میں اشارہ ہے ایک مسئلہ کی طرف اور وہ یہ ہے کہ جب عالم غیب منکشف ہو جاوے اور عذاب کا معائنہ ہو جاوے اس وقت توبہ نافع نہیں۔ کما قال تعالیٰ ولیست التوبة الذین یعملون السیئات حتیٰ اذا حضر احدھم الموت قال انی تبت الاٰن ولاالذین یموتون وھم کفار الاٰیة کفار کے عطف سے معلوم ہوا کہ الذین یعملون السیئات سے مراد عصاۃ مؤمنین ہیں اور حضور موت کا مطلب یہ ہے کہ اس دوسرے عالم کی چیزیں نظر آنے لگیں اسی حالت کو حالت بأس بباء موحدہ کہتے ہیں اس میں کافر کا ایمان تو بالاجماع مقبول نہیں کما قال تعالیٰ فلم یک ینفعھم ایمانھم لمارأ وابأسنا اور عاصی کی توبہ بھی محققین کے نزدیک مقبول نہیں اور ظاہر قرآن یعنی آیہ ولیست التوبة الخ سے یہی مفہوم ہوتا ہے بس کذافی الکبیر اور جن کے دوسرے اقوال ہیں وہ آیت کی توجیہ اور طور پر کرلیں گے اور ایک حالت یاس بیاء تحتانیہ ہے وہ یہ کہ زندگی سے ناامیدی ہو جاوے لیکن اب تک اس عالم کے احوال واہوال نظر نہیں آئے اس میں کافر کا ایمان اور عاصی کی توبہ دونوں مقبول ہیں۔ ھذا کله من تفسیری المسمیٰ ببیان القراٰن پس حالت بأس بباء موحدہ مشابہ حالت مرغ کے جال میں پھنس جانے کے ہے وجہ مشابہت یہ ہے کہ وحشی کے لئے قید میں پڑ جانا عذاب شدید ہے جس کا تدارک اس کے قبضہ سے باہر ہے اور یہی حالت عذاب آخرت کی انسان کے لئے ہے کہ شدید ہے اور تدارک اس کے قبضہ سے باہر ہے پس مرغ کا معائنہ کر لینا اس عذاب کو ایسا ہی ہے جیسا انسان معائنہ کر لے عذاب آخرت کو پس مرغ کے لئے اس حالت میں یٰسین والانعام پڑھنے کو اور افسوس وآہ کرنے کو غیر نافع کہنا اس طرف اشارہ ہو گیا کہ اسی طرح جب انسان عذاب آخرت کو معائنہ کر لیتا ہے اور یہ معائنہ قبیل موت شروع ہو جاتا ہے پس اس وقت تنبہ اور ندامت غیر نافع ہے اس تنبہ اور ندامت کا وقت حضور موت بالمعنی المذکور فی تفسیر الآیۃ سے پہلے تھا آگے یہی مضمون ہے کہ) جس وقت (معصیت کی) حرص وہوس نے حرکت کی تھی اس وقت بار بار (یعنی بالحاح کہ شرط ہے توبہ کی) کہا کر کہ اے فریادرس مجھ پر رحم فرما پس بقرینۂ مقام جواب ندا کا محذوف کر دیا یا فریادرس جواب ندا ہے اور منادیٰ محذوف ہے یعنی اے خدا بفریاد من رس اور جملہ فریادرس بھی ہم معنی ترحم کن کا ہو گا اور ظاہراً آں زمان کہ حرص جنید الخ وامثالہ فی الابیات الآتیۃ سے شبہ پڑتا ہے کہ مراد اس وقت سے حرکت الی المعصیۃ کا وقت ہے پس اس سے لازم آتا ہے کہ فریاد اور توبہ کا وقت صدور معصیت کے قبل ہوتا ہے جبکہ اس کا تقاضا ہوتا تھا اور بعد صدور معصیت کے پھر تدارک نہیں ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو جواب یہ سمجھنا چاہئے کہ مراد اس وقت سے تمام عمر ہے قبل حضور الموت باقی اس کی تعبیر اس عنوان سے کہ آں زمان کو حرص جنید اس لئے ہے کہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی معصیت کی حرکت عمر بھر باقی رہتی ہے۔ پس تمام اجزاء عمر پر یہ عنوان صادق آ گیا پس مطلب شعر کا یہ ہوا کہ قبل حضور موت فریاد اور تدارک کر لے جس کی ایک صورت اعلیٰ درجہ کی یہ ہے کہ اس تقاضے پر عمل ہی نہ کرے اور صدور معصیت سے بچے دوسری صورت بعد صدور کے یہ ہے کہ توبہ کر لے اور رائے فریادرس ترحم کن دونوں صورتوں میں ضروری ہے اول صورت میں دعائے حفظ عن المعصیۃ کے لئے اور اس میں اشارہ ہو جائے گا کہ اپنی قوت پر اعتماد نہ کرے بلکہ ہمت کے ساتھ توکل سے اعتصام کرے اور دوسری صورت میں طلب مغفرت کے لئے اور اس کا خاص ہونا فریادرس کے ساتھ ظاہر ہی ہے غرض قبل حضور موت جس طرح ہو تدارک کر لے آگے اسی حضور موت کی حالت کو تشبیہ سے بتلاتے ہیں کہ) قبل اس کے کہ یہ دانہ تجھ پر رجال (کا سبب) ہو جاوے (یعنی معصیت سبب عذاب بن جاوے) اور اس وقت تیری حرص کی گرمی مثل یخ کے

(افسردہ) ہو جاوے (چنانچہ قاعدہ ہے کہ سزا کے معائنہ کے وقت جرم کا شوق غائب ہو جاتا ہے اس تمام شعر کا حاصل بعینہ مضمون قبل حضور الموت ہے۔ آگے پھر یہی مضمون ہے کہ) آہ اور (آہ کا) دھواں اور نالہ اس وقت (یعنی آزمان کہ حرص جہید الخ جس سے مراد قبل حضور الموت ہے) عمل میں لا (اور) حرص (معصیت) کو زائل کرائے ہوشمند (اس زائل کرنے میں دونوں صورتیں آ گئیں تقاضے کی مخالفت کرنا اور صدور کی نوبت نہ آنے دینا اور اس کو ازالۂ حرص کہنا ظاہر ہے اور دوسری صورت بعد صدور کے استغفار کرنا اس کو ازالہ حرص کہنا دو اعتبار سے ہو سکتا ہے یا تو اس اعتبار سے کہ اثر حرص یعنی معصیت کا ازالہ ہے اس کو مجازاً ازالہ حرص کہہ دیا اور یا اس اعتبار سے کہ توبہ سے آئندہ کے لئے حرص بھی مغلوب کالزائل والمعدوم ہو جاتی ہے خلاصہ یہ کہ قبل حضور الموت جس طرح بن پڑے تدارک کر لے) کیونکہ وہ وقت خرابی بصرہ سے پہلے کا ہے شاید کہ بصرہ بھی شکستہ (ویران) ہونے سے چھوٹ جاوے (فی الحاشیہ ایں بیت اشارہ بمثلے مشہور ست کہ خلیفہ بغداد را خبر کردند کہ دشمن بر شہر بصرہ یورش کردہ است تدارکش بکن خلیفہ ملتفت نہ شد بعد از خرابی بصرہ خلیفہ لشکر بسیار بفرستاد اہل بصرہ بگفتند کہ بعد از خرابی بصرہ لشکر فرستادن چہ سود پس ایں مثل درکارے کہ بعد از وقت کردہ شود شائع شد مطلب یہ کہ بعد حضور موت کے تدارک ایسا ہے جیسا اس قصہ میں خرابی بصرہ کے بعد تدارک کرنا چاہا تھا اگر قبل حضور موت کے تدارک کر لو تو حسب وعدۂ حق تعالیٰ وهو الذی يقبل التوبة عن عباده امید ہے کہ تمہاری عمارت روحانیہ اخرویہ بھی جو کہ وابستہ ہے اصلاح اعمال کے ساتھ منہدم و ویران ہونے سے محفوظ رہے اور شاید بمعنی امید کہنا باوجودیکہ وعدۂ حق یقیناً صادق ہے اس لئے ہے کہ خود یہ امر تو مظنون ہی ہے کہ جیسی توبہ کے قبول کا یقینی وعدہ ہے یہ ہماری توبہ بھی ویسی ہی ہے آگے اس نافعیت تدارک قبل حضور الموت وعدم نافعیت تدارک بعد حضور الموت کو ایک شاعرانہ پیرایہ میں بیان فرماتے ہیں کہ اس پیرایہ سے قلب میں رقت پیدا ہو کر تدارک نافع کی طرف توجہ ہو جاوے اور معنی ظاہری مراد نہیں کہ سچ مچ مجھ پر فلاں وقت رونا فلاں وقت مت رونا۔ پس فرماتے ہیں کہ) میرے لئے گریہ کرائے میرے گریہ کرنے والے اے میرے زاری کرنے والے قبل شکستہ ہونے بصرہ اور موصل کے (اور) نوحہ کر مجھ پر قبل میری موت کے اور (اس درخواست میں مجھ کو) معاف کر (معافی اس لئے مانگی کہ رونے میں آخر ایک گونہ کلفت تو ہوتی ہی ہے تو کلفت دینا مقتضی طلب عفو کو ہے غرض قبل موت تو نوحہ کر اور) میرے مرنے کے بعد میرے لئے نوحہ مت کرنا اور صبر کرنا (اور) میرے لئے گریہ کر قبل میرے ہلاک ہونے کے مصیبت میں (اور) بعد ہجوم مصیبت کے گریہ ترک کر دے (مطلب یہ کہ قبل معائنہ عذاب موقع بکا کا ہے اور بعد میں عبث ہے پس اس جملہ خبریہ کو بصورت انشائیہ ندائیہ ذکر کیا لحکمة ترقيق القلب كما ذكر آگے پھر عود ہے مضمون اشعار سابقہ بعد درماندن الخ کی طرف یعنی) جس وقت شیطان راہزن ہو رہا تھا (اور گناہ کرا رہا تھا مراد عمر حیات دنیویہ ہے کہ وہ محل ہے وقوع معاصی واغواء شیطان کا) اس وقت یٰسین پڑھنا چاہئے تھا (کنایہ تدارک سے اور یہ تعبیر خاص بوجہ مصرعہ بالا کے ہے چند او یٰسین والانعام خواند آگے ایک قصہ کی طرف اشارہ کر کے اس مضمون کو بطور مثال کے فرماتے ہیں کہ) قبل اس کے کہ قافلہ غارت ہو اس وقت (جبکہ ڈاکو آئے تھے) ڈنکا بجانا چاہئے تھا اے پاسبان (اور جب وہ لوٹ لے گئے اب نقارہ بجانا بے موقع ہے جس سے تدارک نہیں ہو سکتا آگے وہ قصہ ہے کہ) ایک پاسبان تھا ایک قافلہ میں نگہبان ان سرداروں کے مال و متاع کا تھا۔ پاسبان ایک شب میں سو گیا اور چور اسباب لے گیا اور سب سامان مٹی کے نیچے دبا دیا (جیسے چوروں کی عادت ہوتی ہے) دن جو ہوا تو قافلہ بیدار ہوا سب گیا ہوا دیکھا گھوڑے بھی

چاندی بھی اور اونٹ بھی (اس وقت) پاسبان ہائے ہائے کرنے میں اور (نقارہ پر) چوب لگانے میں سرگرم ہوا حالانکہ (واقع میں) وہی راہزن تھا۔ (کہ سو گیا تھا) اس سے (قافلہ کے) لوگوں نے کہا کہ اے چوکیدار کہہ تو یہ رخت واسباب آخر کہاں گیا کہنے لگا چور آئے ناکوں میں سے اور اسباب میرے سامنے سے جلدی جلدی لے گئے۔ لوگوں نے اس سے کہا کہ اے تو دہ ریگ (کاہلی اور جمود میں تشبیہ دی) پھر تو کیا کررہا تھا تو کس کام کا ہے۔ اب یہ فرمایا (کذا فی الغیاث وھو احد معانیہ) کہنے لگا میں ایک تھا اور وہ گروہ کا گروہ تھا پھر وہ باسلاح و باشجاعت و باشکوہ تھے قافلہ نے (یا ان میں سے کسی ایک نے) کہا کہ اگر تجھ کو جنگ (مقابلہ) میں (غالب آنے کی) کم امید تھی تو تجھ کو ایک چیخ مار دینا چاہئے تھا کہ لوگو جلدی اٹھو کہنے لگا کہ (میں نے ایسا ارادہ تو کیا تھا مگر) اس وقت انہوں نے مجھ کو چھری اور تلوار دکھائی کہ خاموش ورنہ ہم بے تامل تجھ کو مار ڈالیں گے (بس) اس وقت خوف سے میں نے منہ بند کرلیا (اور) اس وقت (البتہ) فریاد اور ہائے ہائے اور فغاں کررہا ہوں (کہ کوئی امر مانع نہیں) اس وقت تو میرا دم بند ہو گیا اس سے کہ (ذرہ) دم ماروں (اور) اس وقت جتنا چاہو (یہ سب کام) کئے لیتا ہوں (پس جس طرح اس حکایت میں یہ نالہ بے ہنگام بے سود تھا اسی طرح تمہاری توبہ بے ہنگام خالی از نفع ہے چنانچہ آگے یہی فرماتے ہیں کہ) جب تیری عمر شیطان رسوا کنندہ برباد کر چکا (اور موت سر پر آ پہنچی (اس وقت) اعوذ اور فاتحہ سب نے نمک (و بے لطف) ہے (کیونکہ اس کا اصلی فائدہ مقبولیت ہے اور الشیئ اذا خلا عن فائدتہ انتفیٰ پس وہ توبہ کالعدم ہوئی اور بے لطف ہونا ایسی غیر معتد بہ توبہ کا ظاہر ہے اور فاضحہ میں تائے تانیث کی چند توجیہ ہوسکتی ہیں یا تو یہ تائے مبالغہ ہے کما فی العلامۃ یا یہ مصدر ہے کالخاتمۃ اور یہ اضافت ایسی ہے جیسے قدم صدق میں یعنی یہ مضاف و مضاف الیہ معنیٰ موصوف و صفت ہیں یعنی الشیطان الفاضح اور یا شیطان معنی جنسی کے اعتبار سے بمعنی شیاطین ہے۔ پس تانیث صفت کی ظاہر ہے اور بردمیں اسناد مجازی الی السبب ہے اور اعوذ وفاتحہ کنایہ ہے توبہ سے کیونکہ مضمون توبہ مستلزم ہوتا ہے ذم شیطان و مدح رحمان کو ذم اس لئے کہ معصیت سے نفرت ظاہر کرتا ہے تو اس کے سبب کی مذمت اس سے ظاہر ہوگی اور مدح اس لئے کہ حق تعالیٰ سے رحمت و مغفرت مانگتا ہے تو اس کا وصف کرنا رحمت و مغفرت کے ساتھ اس سے مفہوم ہوگا غرض حضور موت کے وقت توبہ غیر نافع ہے آگے استدراک ہے کہ گو اس وقت توبہ قانون سے غیر نافع ہے لیکن اس وقت بھی نہ کرنے سے اس کا کرنا پھر بہتر ہے چنانچہ اسی کو فرماتے ہیں کہ) اگر چہ اس وقت (یعنی حضور موت کے وقت) نالہ (وہ توبہ) بے لطف ہے (جیسا بیان ہوا لیکن) غفلت (اور ترک توبہ) اس سے بھی زیادہ یقینا بے لطف ہے (دو وجہ سے ایک تو دلیل ہے سرکشی کی اور نیاز مندی ہر حال میں احسن ہے سرکشی سے گو نافع بھی نہ ہوتی دوسرے اس لئے کہ کبھی نافع بھی ہو جاتی ہے اور آیت موصوفہ لیست التوبۃ کے منافی نہیں کیونکہ اس آیت میں جو تحقیق عاصی غیر کافر فرمایا ہے کہ توبہ وقت حضور موت کے مقبول نہیں معنی اس کے یہ ہیں کہ مقبول فرمانے کا وعدہ نہیں اور وعدۂ مغفرت اس پر مرتب نہیں اور ویسے بلا وعدہ اگر مشیت سے تفضل ہو جاوے تو کوئی امر مانع نہیں کذا حقیقتہ فی تفسیری المسمی ببیان القرآن اور کافر میں اس کا اس لئے احتمال نہیں کہ وہاں مانع قائم ہے یعنی نصوص مشعرۂ عدم محلیت کافر للمغفرۃ مطلقا اور مؤمن میں دوسری نصوص سے محض فضل کا بھی سبب مغفرت ہونا ثابت ہے خوب سمجھ لو خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم سے اس مقام یعنی اس مضمون کے متعلق اشعار کا حل ہر طرح سے بے نظیر ہوا ہے۔ وللہ الحمد غرض اس وقت کی توبہ باوجود اس کے بمقابلہ توبہ قبل حضور الموت کے بے نمک ہے مگر پھر بھی عدم توبہ سے احسن واصلح ہے تو) اس

طرح (یعنی) بے نمک بھی نالہ کرتا رہ کہ اے عزیز آپ (ہم) ذلیلوں پر (عنایت کی) نظر فرمایئے (کیونکہ) آپ (ہر بات پر) قادر ہیں بے وقت کیا اور باوقت کیا آپ کے قبضہ سے کوئی چیز کب نکلتی ہے اے اللہ (ہر وقت ہر چیز قبضہ اور قدرت میں ہے اور اس چیز کے عموم میں قبول توبہ مؤمن وقت الباس بھی آ گئی ہے۔ ولامانع پس اس لئے باوجود توبہ کے بے وقت ہونے کے آپ کی رحمت سے امید رکھتا ہوں اور یہ شبہ نہ ہو کہ چیز کے عموم میں تو قبول توبہ کافر وقت الباس بھی داخل ہے جواب اوپر گزر چکا کہ بیشک مقدور ہے مگر وقوع سے مانع موجود ہے آگے باوجود اس مسئلہ کے ظاہر ہونے کے کہ خدائے تعالیٰ کے قبضہ قدرت سے کوئی چیز خارج وفائت نہیں۔ ایک لطیف وجدید استدلال فرماتے ہیں کہ سورۂ حدید میں حق تعالیٰ نے) فرمایا ہے (کیلا تاسوا علیٰ مافاتکم یعنی ہم نے مسئلہ تقدیر سے تم کو اس لئے اطلاع کر دی) تا کہ تم مغموم نہ ہوا کرو اس چیز پر جو تمہارے قابو سے نکل جاوے (چنانچہ ظاہر ہے کہ جو شخص تقدیر کو مانتا ہے ایسے موقع پر اس کو اسی سے تسلی ہو جاتی ہے کہ یہ تو میرے لئے مقدر ہو چکا تھا کسی طرح ٹل نہ سکتا تھا پھر پریشانی بیکار ہے۔ یہ تو آیت کی تفسیر ہوئی باقی اس سے استدلال اس طرح ہوا کہ دیکھو اس آیت میں حق تعالیٰ نے فعل فات کا مفعول خاص ضمیر مخاطبین کو واقع کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ چیز عباد کے قابو سے نکلی ہے خدائے تعالیٰ کے قابو سے نہیں نکلی ورنہ فات کا مفعول صرف ضمیر مخاطبین کی نہ ہوتی بلکہ مقتضا بیان علی وجہ الکمال کا یہ تھا کہ فاتکم وفاتنا فرماتے جب یہ نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ خدا کے قبضہ میں اب بھی ہے آگے اسی پر متفرع فرماتے ہیں کہ) اس کی قدرت سے کوئی مطلوب کب گم ہو سکتا ہے (میں نے جو تقریر استدلال بالآیۃ کی کی ہے اس میں تفسیر بدلنے کی ضرورت واقع نہیں ہوئی جیسا محشین نے کیا ہے میں نے ناپسندیدگی کی وجہ سے اس کو بطور نقل کے بھی لکھنا پسند نہیں کیا۔

حوالہ کردن مرغ، گرفتاری خود را در دام بفعل ومکر وزرق زاہد وجواب گفتن زاہد مرغ را

پرند کا جال میں اپنی گرفتاری کو زاہد کے فعل اور مکر اور دھوکے سے وابستہ کرنا اور زاہد کا پرند کو جواب دینا

گفت آں مرغ ایں سزای آں بود	کہ فسون زاہداں را بشنود
اس مرغ نے کہا کہ یہ اس کی سزا ہے	جو زاہدوں کے افسوں کو سن لے
گفت زاہد نے سزای آں نشاف	کہ خورد مال یتیماں از گزاف
زاہد نے کہا کہ نہیں یہ سزا اس دیوانگی کی ہے	کہ یتیموں کا مال بے تحقیق کھا جاوے
بعد ازاں نوحہ گری آغاز کرد	کہ فخ و صیاد لرزاں شد ز درد
اس کے بعد مرغ نے اس طرح نوحہ گری شروع کی	کہ دام اور صیاد دونوں درد سے لرزاں ہو گئے
کز تناقضہای دل پشتم شکست	برسرم جانا بیامی مال دست
کہ قلب کے تناقضات سے میری پیٹھ ٹوٹ گئی	اے محبوب آیئے اور میرے سر پر ہاتھ پھیریئے
زیر دست تو سرم را راحتے ست	دست تو در شکر بخشی آیتے ست
آپ کے ہاتھ کے نیچے سر کو راحت ہے	آپ کا ہاتھ شکر بخشی میں دلیل ہے

سایۂ خود از سر من بر مدار	بیقرارم بیقرارم بیقرار
اپنا سایہ میرے سر پر سے مت اٹھانا	میں بے قرار ہوں بے قرار ہوں بے قرار ہوں
خوابہا بیزار شد از چشم من	در غمت اے رشک سرو و یاسمن
نیندیں میری آنکھ سے بیزار ہو گئیں	آپ کے غم میں اے رشک سرو اور یاسمن کے
گر نیم لائق چہ باشد گر دمے	ناسزائے را پرسی در غمے
اگرچہ میں نالائق ہوں کیا نقصان ہوگا اگر ایک ساعت	آپ نالائق ہی کو پوچھ لیں غم میں
مر عدم را خود چہ استحقاق بود	کہ برو لطفت چنیں در ہا کشود
معدوم کو بھلا کیا استحقاق تھا	کہ اس پر آپ کے لطف نے ایسے دروازے کھول دیے
خاک گرگیں را کرم آسیب کرد	دہ گہر از نور حس در جیب کرد
خاک خارشتی کو کرم آسیب کیا	دس گوہر نور حواس کے اس کی جیب میں بھر دیے
پنج حس ظاہر و پنج نہاں	کہ بشر شد نطفۂ مردہ ازاں
پانچ حواس تو ظاہری اور پانچ باطنی	کہ ان حواس سے ایک بے جان نطفہ انسان ہو گیا
توبہ بے توفیقت اے نور بلند	چیست جز بر ریش توبہ ریشخند
توبہ بدوں آپ کی توفیق کے اے نور عالی	کیا چیز ہے بجز تمسخر کے
سبلتان توبہ یک یک برکنی	توبہ سایہ است و تو ماہ روشنی
آپ توبہ کی ایک ایک مونچھ اکھاڑ دیتے ہیں	توبہ تو محض سایہ ہے اور آپ ماہ روشن ہیں
اے ز تو ویراں دکان و منزلم	چوں ننالم چوں بیفشاری دلم
اے محبوب آپ سے میری دکان اور منزل ویران ہے	میں کیسے نالہ نہ کروں جب آپ میرے دل کو دبوچ دیتے ہیں
چونکہ بے تو نیست کارم را نظام	بے تو ہرگز کار کے گردد تمام
چونکہ بغیر آپ کے میرے کام کا کوئی انتظام نہیں	تو بدوں آپ کے ہرگز وہ کام کب پورا ہو سکتا ہے
چوں گریزم زانکہ بے تو زندہ نیست	بے خداوندیت بود بندہ نیست
میں کیسے بھاگوں کیونکہ بدوں آپ کے تو زندہ بھی نہیں	بدوں آپ کے خداوند کے بندہ کی ہستی بھی نہیں
جان من بستاں تو اے جاں را اصول	زانکہ بے تو گشتہ ام از جاں ملول
آپ میری جان لے لیجئے اے اصل جان کی	اس لئے کہ بدوں آپ کے میں جان سے ملول ہو گیا ہوں
عاشقم من بر فن دیوانگی	سیرم از فرہنگی و فرزانگی
میں فن دیوانگی ہی پر عاشق ہوں	میں عقل اور زیرکی سے سیر ہوں

چوں بدرد شرم گویم راز فاش	چند ازیں صبر و زحیر و ارتعاش
جب شرم دردیہ ہو جاوے تو راز کو فاش کہوں گا	کب تک یہ صبر اور پیچ و تاب اور اختلاج
درحیا پنہاں شدم ہمچوں سجاف	ناگہاں بجہم ازیں زیر لحاف
میں حیا میں سجاف کی طرح پنہاں رہا	دفعۃً زیر لحاف سے باہر آتا ہوں
اے رفیقاں راہہا را بست یار	آہوی لنگیم و او شیر شکار
اے رفیقو راستوں کو محبوب نے بند کر رکھا ہے	ہم لنگڑے ہرن ہیں اور وہ شکاری شیر ہے
جز کہ تسلیم و رضا کو چارۂ	در کف شیر نرے خونخوارۂ
بجز تسلیم اور رضا کے کیا علاج ہو سکتا ہے	ایک شیر نر خونخوار کے قبضہ میں
اوندارد خواب و خور چوں آفتاب	روحہا را می کند بیخورد و خواب
وہ آفتاب کی طرح خواب و خورش نہیں رکھتے	روحوں کو بے خورد و خواب کر دیتے ہیں
کہ بیا من باش یا ہم خوی من	تابہ بینی در تجلی روی من
اور فرماتے ہیں کہ آ میرا عین ہو جا یا میرا ہم صفت بن جا	تاکہ تجلی میں میرے رخ کو دیکھ لے
ورندیدی چوں چنیں شیدا شدی	خاک بودی طالب احیا شدی
اور اگر تو نہیں دیکھ چکا تو ایسا شیدا کیونکر ہو گیا	تو تو خاک تھا اور طالب احیا ہو گیا
گر ز بے سویت ندادست او علف	چشم جانت چوں بماندست آنطرف
اگر اس نے تجھ کو لامکاں سے غذا نہیں دی ہے	تو پھر تیری چشم جان اس طرف کیوں لگ رہی ہے
گربہ بر سوراخ زاں شد معتکف	کہ ازاں سوراخ او شد معتلف
بلی سوراخ پر اس لئے تاک لگائے بیٹھی ہے	کہ اس سوراخ سے وہ غذایاب ہوئی ہے
گربہ! دیگر ہمی گردد ببام	کز شکار مرغ یابید او طعام
دوسری بلی منڈیر پر پھر رہی ہے	کیونکہ اس نے مرغ کے شکار سے غذا پائی ہے
آں یکے را قبلہ شد جولاہگی	واں یکے حارس برائے جامگی
ایک شخص کا قبلہ جولاہے کا پیشہ ہو رہا ہے	اور ایک شخص چوکیدار روزینہ کے لئے
واں یکے بیکار و رو در لامکاں	کہ ازاں سو دادیش تو قوت جاں
اور وہ ایک شخص بیکار ہے اور توجہ لامکان کی طرف ہے	کیونکہ آپ نے اس کو اس طرف سے غذائے روح عطا فرمائی ہے
کار آں دارد کہ حق را شد مرید	بہر کارے او زہر کارے برید
کام تو وہی رکھتا ہے جو حق کا طالب ہو گیا	اس نے ایک کام کے لئے اور سب کاموں سے تعلق چھوڑ دیا

دیگراں چوں کودکاں ایں روز چند	تا شب تر حال بازی می کنند
دوسرے لوگ تو لڑکوں کی طرح ان چند دنوں میں	رات تک خاک پر کھیل رہے ہیں
خوابناکے کوز یقظہ می جہد	دایۂ وسواس عشوش می دہد
کوئی خوابناک کہ وہ بیداری کے ذریعے سے اٹھ کر کھڑا ہونا چاہتا ہے	تو دایہ وسواس اس کو فریب دیتا ہے
رو بخسپ اے جاں کہ نگزاریم ما	کہ کسے از خواب بجہاند ترا
ر ۔ سو، اے جان کہ ہم کسی کو ایسا نہ کرنے دیں گے	کہ کوئی تجھ کو خواب سے اٹھا دے گا
ہم تو خود را برکنی از بیخ خواب	ہمچو تشنہ کہ شنود او بانگ آب
تو ہی اپنے کو علیحدہ کر بیخ خواب سے	اس پیاسے کی طرح جس نے سن لی پانی کی آواز
بانگ آبم من بگوش تشنگاں	ہمچو باراں می رسم از آسماں
۔ں بھی پانی کی آواز ہوں پیاسوں کے کان میں	بارش کی طرح آسمان سے پہنچ رہا ہوں
۔جہ اے عاشق برآ در اضطراب	بانگ آب و تشنہ و آنگاہ خواب
۔ عاشق اٹھ اور اضطراب میں آ	پانی کی تو آواز اور پیاسا اور اس وقت بھی نیند

۔ بؒ نے کہا کہ یہ (دام میں پھنسنا) اس کی سزا ہے جو (مکار) زاہدوں کے افسوں کو سن لے (چنانچہ میں تیرے فریب ۔ ں آ یا کہ تو زاہد بنا ہوا تھا پس اس نے پھنسنے کا الزام صیاد پر لگایا) زاہد (یعنی صیاد) نے کہا کہ نہیں (یہ بات نہیں بلکہ) یہ سزا اس دیوانگی کی ہے (نشاف بالفتح وتخفیف جنون ودیوانگی وخبط کذافی الغیاث) کہ یتیموں کا مال بے تحقیق کھا جاوے (مطلب یہ کہ خود تیری خطا ہے کہ دانہ کھانے کی حرص پر عمل کیا اور پھنس گیا اور گو مرغ کا قول اس اعتبار سے صحیح ہے کہ یہ زاہد سبب اس ابتلا کا ہو گیا لیکن اس اعتبار سے غلط ہے کہ مقصود اس کا اپنا بالکل بری بتلانا ہے اور وجہ غلط ظاہر ہے کہ زاہد تو سبب ہی تھا لیکن دانہ کھانے کا مباشر جو کہ جزو اخیر ہے پھنسنے کی علت کا یہ خود مرغ ہے۔ پس اس سے ثابت ہو گیا کہ معاصی میں اپنے کو بری سمجھنا اور محض تقدیر پر حوالہ کرنا جیسا کہ لازم آتا ہے عقیدہ جبر سے محض غلط ہے اور یہی مقصود تھا اس حکایت کے لانے سے جیسا کہ عشر اول کے اخیر میں مذکور ہوا جو حاصل ہے شعر جرم خود را بر کسے دیگر منہ الخ اور متہم کن نفس خود را اے فتی الخ کا اور اس سے جبر کی تو نفی ہو گئی لیکن ممکن تھا کہ اس سے کوئی قدر کا قائل ہو جاتا اس لئے آگے قدرتی اسباب ودواعی سے کہ مقتضیات صدور بعض افعال ہیں انسان کے مغلوب ہو جانے کو گو درجہ اضطرار میں نہ ہو اور اس کے ضعف و عجز کو بیان کرتے ہیں تا کہ استقلال قدرت عبد کی بھی نفی ہو جاوے اور عقیدہ حقہ لا جبر ولا قدر ولکن امر بین بین ثابت ہو جاوے اور بیان ضعف وعجز عبد کے ساتھ التجاء الی الحق وتوکل علی الحق کی تعلیم دیتے ہیں اور اس التجا و توکل کا درجہ عشق وفنا تک پہنچانے کے لئے ارشاد فرماتے ہیں اور مشغولی بغیر حق کی جو کہ مانع ہے توجہ تام الی الحق سے مذمت کرتے ہیں اور چونکہ اس مقام پر مولانا پر حال غالب ہو گیا ہے اس لئے یہ مضمون بعنوان نوحہ مرغ شروع ہو کر بطور اہل سکر کے دور تک چلے گئے ہیں اسی لئے کہیں کہیں بعض الفاظ

ظاہری ادب سے متجاوز ہو گئے ہیں مگر نظر مقصود پر رکھنا چاہئے اسی لئے شرح اشعار سے پہلے مقصود کی تعیین کر دی گئی پس فرماتے ہیں کہ) بعد اس کے (مرغ نے اپنے قصور کو سمجھ کر اور اس کے اسباب حرص وغیرہ سے اپنا مغلوب ہونا یاد کر کے غایت اضطراب و بے تابی سے) اس طرح نوحہ گری شروع کی کہ دام اور صیاد دونوں درد سے لرزاں ہو گئے (اور وہ نوحہ یہ تھا) کہ قلب کے تناقضات سے میری پشت شکستہ ہو گئی (قلب کے متعلق دوامر ہیں میل اور خیال مراد یہ ہے کہ قلب میں میل اور دواعی مختلف پیدا ہوتے ہیں مثلاً کبھی معصیت کے ارتکاب کی طرف کبھی معصیت کے اجتناب کی طرف اسی طرح خیالات مختلف پیدا ہوتے ہیں کبھی معصیت کے عاجل مصالح سمجھ میں آتے ہیں اور عقوبت کے خطرہ کا خیال توبہ کے ساتھ مقابلہ کیا جاتا ہے اور کبھی معصیت کے آجل مفاسد خیال میں آتے ہیں اور توبہ کو نفس کا بہانہ سمجھا جاتا ہے ان میول اور خیالات میں کشاکشی ہوتی رہتی ہے کبھی معصیت کا غلبہ ہو جاتا ہے کبھی تقویٰ کا اور اس تقویٰ کے بعد کبھی یہ تقویٰ پھر ٹوٹ جاتا ہے کبھی پھر توبہ کر لی جاتی ہے کبھی یہ توبہ بھی ٹوٹ جاتی ہے غرض یہی محاربہ شدید و منازعت مدید مدتوں جاری رہتی ہے جس کو دیکھ کر سلیم الحس کو پورا یقین ہو جاتا ہے کہ میرا علم اور ہمت بہت ضعیف ہے جب تک کہ خدائے تعالیٰ قوت نہ دے وہو معنی قولہ علیہ السلام **لاحول ای من المعصیة و لاقوۃ ای علی الطاعة الاباللہ** اور اس مشاہدہ ضعف کے سبب وہ التجاء الی الحق کرتا ہے کہ میں تو ہمت ہار چکا) اے محبوب آیئے اور میرے سر پر (شفقت و رحمت کا) ہاتھ پھیریئے (یعنی مجھ پر رحمت فرمائیے کہ میں معصیت سے بچ سکوں اور طاعات کر سکوں) آپ کے ہاتھ کے نیچے میرے سر کو راحت ہے۔ آپ کا ہاتھ شکر بخشی میں دلیل (روشن) ہے (شکر بخشی سے مراد نعمت بخشی اطلاقاً للمسبب علی السبب یعنی آپ کا ہاتھ نعمت بخشی کا ذریعہ ہے) اپنا سایہ (رحمت) میرے سر پر سے مت اٹھانا میں (بہت بے قرار ہوں بے قرار ہوں بے قرار ہوں (یہ بے قراری باقتضائے مقام اضطرار فی سوال الرحمۃ پر محمول کرنا مناسب ہے **و فیہ الاشارۃ الی ادب الدعاء الذی ذکر فی قولہ تعالیٰ۔ امن یجیب المضطر اذادعاہ** اور بے قراری میں چونکہ حق تعالیٰ کی طرف توجہ تام ہو جاتی ہے اور بار بار ادھر توجہ تام رہنے میں خاصیت ہے کہ پھر خود اس کی طلب اور محبت قلب میں پیدا ہو جاتی ہے اس لئے بعد بے قراری کے محبت اور طلب کے آثار کا بیان کرتے ہیں کہ) نیندیں میری آنکھ سے بیزار (اور زائل) ہو گئیں آپ کے غم (یعنی طلب و محبت) میں (پس) اگرچہ میں (پرسش کے) لائق نہیں ہوں (لیکن) کیا نقصان ہو جاوے اگر ایک ساعت نالائق ہی کو آپ پوچھ لیں (اس) غم (مذکور) میں (آگے باوجود عدم لیاقت کے حق تعالیٰ کے الطاف کا وارد ہو سکنا بیان کرتے ہیں کہ) معدوم کو کیا استحقاق تھا کہ اس پر آپ کے لطف نے ایسے دروازے (عطیات کے) کشادہ کر دیئے (کہ اس کو موجود کیا اس کو کمالات ونعم عطا فرمائے اور عدم کی تفسیر معدوم سے اس لئے کی گئی کہ وجود وتوابع وجود جس کو عطا ہوئے ہیں مثلاً انسان وہ تو موصوف بالعدم تھا نہ کہ خود عدم چنانچہ ظاہر ہے آگے ان ابواب لطف کا بیان ہے کہ مثلاً) خاک خارشتی کو (اس لطف نے) ایسا کر دیا کہ اس (خاک) میں اثر کرم (پیدا) ہو گیا (اس طرح سے کہ) دس گوہر نور حواس کے (اس کی) جیب میں کر دیئے (گرگین بفتح گاف صاحب مرض خارش کذافی الغیاث وکرم آسیب لفظ مرکب یعنی آنکہ اثر او کرم ست کذافی الحاشیہ مطلب یہ کہ لطف نے تراب کو جس میں کمالات انسانی نہ تھے انسان بنا دیا اور خاک کو خارشتی اس لئے کہا کہ بقواعد طبیہ خارشتی دوسرے کو خارشتی کر دیتا ہے اور یہی خاصیت خاک کی ہے کہ کیسی ہی لطیف چیز اس میں دبا دی جاوے اس کی صحبت سے

وہ بھی خاک کثیف بن جاتی ہے تو جو چیز ایسی کثیف تھی اس کو انسان کامل بنادیا کہ اب جو اس کی صحبت میں رہے وہ بھی صاحب کمال ہو جاوے کرم آسیب کے یہ معنی ہوئے یعنی انسان بنادیا اور انسان بنا کر حواس عشرہ عطا فرمائے اور ان کو نور کہنا بوجہ آلہ ادراک ہونے کے ہے اور نور کے اعتبار سے گوہر سے تشبیہ دی آگے ان حواس عشرہ کی تفصیل ہے کہ) پانچ حواس تو ظاہری اور پانچ باطنی کہ ان حواس سے ایک بے جان نطفہ انسان ہو گیا (اور اوپر کہا تھا کہ خاک کو صاحب حواس یعنی انسان بنادیا بات یہ ہے کہ خاک کا انسان ہونا بواسطہ اس کے نطفہ ہونے کے ہے پس دونوں پر انسان ہونے کا حکم صحیح ہے غرض آپ کا لطف ایسا ہے کہ معدوم کو موجود اور ناقص کو کامل بناتا ہے جن میں پہلے سے کوئی استحقاق وجود کمال کا نہ تھا جب آپ بلا استحقاق کرم فرماتے ہیں تو اگر مجھ پر بھی باوجود عدم لیاقت کے کرم ہو جاوے تو کیا بعید ہے آگے ایک کرم کا بیان ہے کہ وہ توفیق ہے استقامت کی یعنی یہ توفیق استقامت عطا فرمائیے کیونکہ ہماری) توبہ بدوں آپ کی توفیق (استقامت علی التوبہ) کے اے نور عالی کیا چیز ہے بجز تسخر کے (نور اور عالی دونوں صفتیں اسماالٰہیہ میں مصرحاً وارد ہیں پس اگر کسی کو بدوں آپ پر نظر کئے ہوئے محض اپنی توبہ پر ناز ہو تو) آپ (ایسی) توبہ کی ایک ایک مونچھ اکھاڑ دیتے ہیں (یعنی جو توبہ بدوں توکل واستعانت بالحق کے ہو اس کو ثبات نہیں ہوتا کیونکہ اس کے ساتھ نصرت حق نہیں ہوتی اور) توبہ تو محض سایہ (کی طرح ایک تاریک چیز) ہے (سایہ سے مراد وہ ظلمت ہے جو آفتاب و ماہتاب کے غیبوبت کے وقت جو میں ہوتی ہیں) اور آپ (گویا) ماہ روشن ہیں (پس ماہتاب کے طلوع سے وہ ظلمت مبدل بہ نور ہو جاتی ہے اسی طرح توبہ میں نور آپ کی توفیق سے پیدا ہوتا ہے ورنہ محض بے نور و بے رونق رہتی ہے اور یہ سب احکام مشاہد وظاہر ہیں آگے مستانہ کلام ہے کہ) اے (محبوب) آپ (ہی کے حکم قضا) سے میری دوکان اور منزل ویران (ہو جاتی) ہے (دکان سے مراد جوارح اور منزل سے مراد قلب کیونکہ گھر جیسے پردہ کی چیز ہے اور دکان منظر عام پر ہوتی ہے اسی طرح قلب ایک خفی چیز ہے اور جوارح حسی چیز ہیں اور جس طرح گھر اور دکان کی ویرانی یہ ہے کہ ان میں جو سرمایہ تھا جاتا ہو جاوے اسی طرح جوارح کا سرمایہ اعمال ظاہری ہیں اور قلب کا سرمایہ اعمال باطنی ہیں جوارح وقلب کا ویران ہونا یہ ہے کہ یہ اعمال فاسد ہو جاویں مثلاً توبہ ہی شکست ہو جاوے جس کا اوپر ذکر تھا اور یہ مطلب نہیں کہ آپ سے ان اعمال کا فساد ہی ہوتا ہے یہ تو بالمشاہدہ غلط ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان میں جب فساد آتا ہے گو وہ میرے اختیار ہی سے ہوتا ہے لیکن منتہا سلسلہ اسباب کا آپ کی قضا وقدر ہے اور مقصود اس سے اپنا تبریہ نہیں ہے بلکہ اظہار ہے اپنے ضعف کا اور طلب ہے قوت اور ہمت کی حضرت حق سے کہ آپ مجھ کو استقامت بخشیے کیونکہ سب آپ ہی کے قبضہ میں ہے اور) میں نالہ کیسے نہ کروں جب آپ میرے قلب کو دبوچ دیتے ہیں (جس طرح ضعیف آدمی قوی کے دبوچنے سے رونے لگتا ہے اسی طرح جب میرے قلب کے میول وخیالات قضاو قدر سے مغلوب ہو جاتے ہیں تو پریشان ہو کر نالہ کرنے لگتا ہوں تا کہ میری مدد ہو اور) چونکہ بدوں آپ کے میرے کام کا کوئی انتظام (درست) نہیں (بیٹھتا) جیسا مذکور ہوا کہ قضاوقدر سے مغلوب ہو کر کام غیر منتظم ہو جاتا ہے) تو بدوں آپ کے ہرگز وہ کام کب پورا ہو سکتا ہے (کیونکہ پورا ہونا تو درستی انتظام پر موقوف ہے اور درستی انتظام آپ کے قضا پر موقوف ہے تو پورا ہونا بھی آپ کے قضا پر موقوف ہوا کیونکہ کسی شئے کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ اس شئے کا بھی موقوف علیہ ہوتا ہے اس سے بھی مقصود طلب قوت ہے اور کام تو آپ کے حکم پر کیسے موقوف نہ ہوتا وہ تو پھر بھی صفت ہے خود میری ذات موجودہ جو کہ موصوف ہے اس صفت کے ساتھ وہ خود بھی

موقوف ہے آپ کے حکم پر اسی کو کہتے ہیں کہ) میں (آپ سے) کیسے بھاگوں کیونکہ بدوں آپ کے تو زندہ (کی زندگی) بھی نہیں (اور) بدوں آپ کی خداوندی (یعنی حکم تکوینی) کے بندہ کی ہستی بھی نہیں (پس جب اس کی ہستی و حیات بھی جو کہ موقوف علیہ ہے صدور افعال کی آپ کے حکم تکوینی پر موقوف ہے جس سے صدور افعال کا موقوف ہونا حکم تکوینی پر بدرجہ اولیٰ واقویٰ ظاہر ہے تو پھر میں آپ سے کیسے بھاگوں اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ جب حکم تکوینی مجھ پر جاری ہوگیا کہ فلاں فعل اس سے صادر ہوتو میں قضا سے کہاں بھاگ سکتا ہوں وہ فعل مجھ سے ضرور ہی صادر ہوگا اور مقصود اس سے اپنا تبریہ نہیں بلکہ استعانت ہے یعنی ایسی حالت میں آپ ہی توفیق اور استقامت بخشیے میں ضعیف اور مغلوب ہوں ایک معنی تو چوں گریزم کے یہ ہوسکتے ہیں دوسرے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ میں جو آپ سے التجا کر رہا ہوں جیسا کہ اوپر کے اشعار میں ہے۔ تو آپ کی طرف التجا لانے سے کیسے بھاگ سکتا ہوں اور اس التجا سے مجھ کو کہاں مفر ہے کیونکہ افعال اور ذات کا موقوف علیہ آپ ہی کا حکم ہے تو اگر آپ کی طرف التجا نہ لاؤں تو کہاں لے جاؤں اور دونوں توجیہوں پر جب میری جان آپ کے قبضہ میں ہے تو اگر اعمال کی کوتاہی اور توبہ کے انہدام سے تنگ ہوکر میں موت کی بھی تمنا کروں وہ بھی میرے اختیار سے خارج ہے اس میں بھی آپ ہی سے مدد چاہتا ہوں۔ پس بحالت کذائیہ) میری جان لے لیجئے اے (وہ محبوب) جو کہ جان کی اصل ہے (نہ بمعنی مادہ یا بیخ ونحوھما مما یستحیل علیہ تعالیٰ من معانی الاصل بلکہ بمعنی محتاج الیہ وما یستند تحقق الشیٔ الیہ وھما ایضا من معانی الاصل اورواجب تعالیٰ کا مستند الیہ ومحتاج الیہ ہونا ظاہر ہے اور بجائے اصل کے اصول کہنا تعظیم و جامعیت اقسام ممکنہ للواجب کالاستنادفی الحدوث والبقاء واعطاء الکما لات ونحوھا کے لئے ہے کما فی قولہ تعالیٰ ان ابراھیم کان امۃ قانتا الخ اور جان لینے کی) اس لئے (تمنا کرتا ہوں) کہ بدوں آپ (کی محبت) کے میں (اپنی) جان سے (بھی) ملول (اور تنگ) ہوگیا ہوں۔ (کما قال العارف الشیر ازی

لطف چنان ندارد بے دوست زندگانی   بے دوست زندگانی لطف چنان ندارد

پس ایسے جینے سے مرنا ہی اچھا ہے اور یہ تمنا موت چونکہ مصیبت اور فتنہ دینیہ سے بچنے کے سبب سے ہے اس لئے منہی عنہ نہیں ہے فی الحدیث الصحیح واذاارادت بقوم فتنۃ فتوفنی غیر مفتون اور چونکہ یہ کلام مستانہ ہے جس پر ظاہر بین استعجاب واستبعاد کے ساتھ نظر کرتے ہیں اس لئے اپنا عذر بیان کرتے ہیں کہ بیشک یہ ایک قسم کی دیوانگی ہے لیکن) میں فن دیوانگی ہی پر عاشق ہوں (اور) میں عقل اور زیرکی سے سیر (اور بیزار) ہوں (حاصل عذر کا یہ ہوا کہ مجھ پر اس وقت توحید افعال کے غلبہ سے سکر غالب ہے اور چونکہ واردات غیبیہ اضیاف غیبیہ ہیں جو وارد طاری ہو اس پر راضی رہنا ادب ہے اس لئے اس وقت میں اسی وارد سکر پر راضی اور اسی کا عاشق ہوں اور سکر میں ایسے عنوانات عفو ہیں پس یہ عذر ہوگیا اور یہ جو فرمایا کہ میں عقل سے بیزار ہوں مراد اس سے وہ عقل وصحو نہیں ہے جو اہل تمکین کو ہوتا ہے وہ تو سکر سے ارفع ہے بلکہ مراد اس سے وہ عقل ہے جو قبل طریان توحید افعال کے حاصل تھی یعنی عقل محجوبین ومحرومین اور وہ واقعی قابل بیزاری ہے بخلاف عقل اہل تمکین کے کہ وہ مرتبہ جامع ہوتا ہے عقل اور کشف توحید دونوں کے لئے یعنی اہل تمکین کو توحید افعال بھی بدرجہ اتم منکشف ہوتی ہے اور اس کے ساتھ بوجہ ضبط وقوت تحمل کے عقل بھی اس کشف سے مغلوب نہیں ہوتی اور اگر کسی کو شبہ ہو کر مولانا تو اہل تمکین سے تھے پھر اس مضمون کے کیا معنی جواب یہ ہے کہ یا تو بزبان حال صاحب حال کے تکلم فرما رہے ہیں مگر یہ

جواب اوپر کے کلام مستانہ کی توجیہ کے لئے کافی نہ ہوگا۔اس لئے اچھا جواب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اہل تمکین کو بھی گاہ گاہ کوئی وارد مغلوب کر دیتا ہے گواحیاناً ہوتا ہے تو اس وقت ان کے افعال واقوال میں بھی اس کا اثر ظاہر ہونے لگتا ہے اور چونکہ غلبہ حال میں ضبط کم ہو جاتا ہے آگے اس کی کمی کی خبر دیتے ہیں مع اس کے بعض آثار کے کہ اظہار بعض اسرار کا ہے یعنی) جب شرم (کا پردہ) دریدہ ہو جاوے (یعنی حجاب ضبط اٹھ جاوے اور ضبط کو حیا سے تشبیہاً تعبیر فرمایا اور وجہ شبہ مانعیت ہے) تو میں راز کو فاش کہوں گا (وہ راز سرقدر ہے جس کو حالت تمکین میں فاش اس لئے نہیں کیا جاتا ہے کہ جہلا کو اس سے ضرر حیلہ جوئی کا معاصی میں ہوگا اور غلبہ حال میں اس مصلحت پر نظر نہیں رہتی اور اضطراراً یہ کہہ کر ظاہر کر ڈالتا ہے کہ) یہ صبر (یعنی ضبط) اور پیچ وتاب (جو کہ ضبط میں ہوتا ہے) اور اختلاج (جو کہ ضبط میں احیاناً بڑھ جاتا ہے) کب تک (برداشت کروں) میں حیا (و ادب وضبط) میں سنجاف کی طرح (بہت) پنہاں رہا (اب تو) دفعۃً زیر لحاف سے باہر آتا ہوں (جس طرح سنجاف لحاف کے نیچے کی طرف ہو اور کسی وجہ سے وہ حصہ اوپر ہو جاوے اسی طرح میں پہلے حجاب ضبط میں تھا اب مجھ سے ضبط نہیں ہوتا سرقدر کو ظاہر کرتا ہوں چنانچہ آگے اور بھی کھلے اور وارستہ الفاظ میں اس مضمون بالا یعنی توحید افعالی کو بیان کرتے ہیں کہ) اے رفیقو (جو راستے قریب کے ہمارے اعمال واحوال زشت سے بند ہوئے ہیں ان) راستوں کو محبوب (حقیقی) نے بند کر رکھا ہے (یعنی مستند اخیر ان ہی کا حکم تکوینی ہے جس کے سامنے ہم ضعیف وعاجز ہیں اور ہمارے ضعف اور ان کی قوت کی ایسی مثال ہے کہ گویا) ہم آہوئے لنگ ہیں اور وہ شکاری شیر ہے (تو بیچارہ آہوئے لنگ شیر کا مقابلہ کب کر سکتا ہے اسی طرح ہماری مشیت ان کی مشیت کا کب مقابلہ کر سکتی ہے وماتشاؤن الا ان یشاء الله رب العالمین جب اس کے سامنے ہماری ایسی مثال ہے تو بس) بجز تسلیم ورضا کے کیا علاج ہو سکتا ہے ایک شیر زر خونخوار کے قبضہ میں (ہو کر یعنی اگر کوئی آہوئے لنگ ایسے شیر کے قبضہ میں ہو تو کان بھی نہیں ہلا سکتا بجز اس کے کہ تسلیم ورضا اختیار کرے۔اس سے البتہ امید چارہ کی ہے جیسا مشہور ہے کہ سامنے پڑے کو شیر بھی نہیں کھاتا اسی طرح ہمارے لئے اگر چارہ ہے تو یہی ہے کہ حاکم حقیقی کے سامنے تسلیم ورضا اختیار کریں یعنی مقاومت چھوڑ کر اس کے احکام تشریعیہ وتکوینیہ کو تسلیم کریں اور اطاعت کا اہتمام کریں اور جو کچھ بلا اختیار واقع ہو اس پر راضی رہیں اور جو باختیار واقع ہو جتنا حصہ اس میں اختیار کا ہے اس پر نادم ہوں کہ یہ بھی شعبہ تسلیم ورضا کا ہے کیونکہ ان ہی کا حکم ندامت کے لئے بھی ہے اور جتنا حصہ اس میں عدم اختیار کا ہے یعنی یہ کہ حق تعالیٰ اس کا بھی خالق ہے اس پر بھی راضی ہوں اور شاکی نہ ہوں اور اس سے رضا بالمعصیت لازم نہیں آتی کیونکہ معصیت اپنا فعل ہے اور یہ اور ہے اور خالق للمعصیت ہونا ان کا فعل ہے اور یہ اور ہے تو ایک پر راضی ہونا دوسرے پر راضی ہونے کو مستلزم نہیں خوب سمجھ لو اور اس چارہ سے تجربہ ہوا ہے کہ حق تعالیٰ کی رحمت متوجہ ہو جاتی ہے اور رحمت حق سے فضائل کے ساتھ تحلی اور رذائل سے تخلی اور صیانت اور استقامت میسر آ جاتی ہے اور چونکہ یہ طریق مذکور منجملہ طرق مشہورہ سلوک کے طریق عشق ہے جس کو اکثر مشائخ متاخرین محققین نے اختیار کیا ہے اس لئے آگے اس طریق عشق کے بعض خواص وآثار مثل تقلیل خواب وخورش اور اضطراب وشورش مذکور ہیں پس فرماتے ہیں کہ) وہ (یعنی محبوب حقیقی) آفتاب کی طرح خواب وخورش نہیں رکھتے (اس لئے عشاق کی) روحوں کو بے خور وخواب کر دیتے ہیں (اور بدلالت حال عاشق سے یوں کہتے ہیں) کہ (میری طرف) آ (اور یا تو) میرا عین ہو جا یا میرا ہم صفت ہو جا تاکہ تجلی (یعنی انکشاف قلب) میں میرا رخ دیکھ لے (آفتاب کے ساتھ تشبیہ توضیح کے لئے ہے کہ آفتاب کو مع اس کی صفت بے خواب وخور ہونے کے سب دیکھتے اور جانتے

ہیں بس یہ تشبیہ ایسی ہے جیسی قرآن مجید میں ہے مثل نورہ کمشکوۃ فیہا مصباح الخ اور حق تعالیٰ کی یہ صفت منصوص قطعی ہے لاتاخذہ سنۃ ولانوم وھو یطعم ولایطعم اور یہ ملازمت مضمون مصرعۂ اولیٰ ومضمون مصرعہ ثانیہ میں عقلی نہیں صرف عادی ہے یعنی عادۃ اللہ جاری ہے کہ اپنے محبین کو تخلق بالاخلاق کی دولت نصیب فرماتے ہیں اور حقیقت اس کلام کی یہ ہے کہ بعض صفات حق کے مظاہر مطلق موجودات ہیں اور بعض صفات کے مظاہر خواص عباد ہیں پس محبت حق میں جو خواب وخور عشاق کا ایک درجہ میں متروک ہو جاتا ہے یعنی اس کی کثرت کا درجہ یہ حق تعالیٰ کی صفت نفی مطلق خواب و خور کا ایک ظہور ہے اور غایت اس تقلیل خواب وخور اور اس کی منشا یعنی عشق حق کی حصول نسبت مع اللہ ہے جس کو بیا سے تعبیر فرمایا ہے اور اس نسبت کا ایک کون فنافی الذات وتوحید ذاتی ہے جس کو مجازاً من باش سے تعبیر کیا گیا ہے اور ایک فنافی الصفات وتوحید صفاتی ہے جس کو ہم خوے من سے کہ لفظ مرادف تخلق باخلاق اللہ کا ہے تعبیر فرمایا ہے اور اوپر کے اشعار میں توحید افعال کا ذکر تھا اسی توحید افعالی سے ترقی ہو کر یہ دونوں قسمیں یعنی توحید صفاتی وتوحید ذاتی حاصل ہو جاتی ہیں اور تفسیر ان کی یہ ہے کہ اگر اپنے افعال نظر والتفات سے غائب ہو کر صرف افعال حق پر نظر رہ جاوے وہ توحید فی الافعال ہے اور اگر غیر حق کے صفات بھی نظر میں نہ رہیں تو یہ توحید فی الصفات ہے اور اگر غیر حق کی ذات بھی نظر میں نہ رہے یہ توحید فی الذات ہے اور توحید فی الصفات کو مشاہدہ اور توحید فی الذات کو معائنہ کہتے ہیں مصرعہ ثانیہ میں بہ بنی ان دونوں مشاہدہ و معائنہ کو عام ہے پس یہ دونوں لفظ اور اسی طرح ان دونوں کا مقسم بہ بنی اصطلاحی الفاظ ہیں اس سے دیکھنا بمعنی متعارف مراد نہیں بلکہ توجہ بحث الی صفات الحق مشاہدہ ہے اور توجہ بحت الی ذات الحق معائنہ ہے اور توجہ فعل قلب ہے۔ پس یہ بہ بنی رویت قلبیہ ہے پس لفظ رو بھی معنی لغوی پر محمول نہ ہوگا بلکہ وہ ترجمہ ہوگا وجہ کا جس کی تفسیر ہوگی۔ مایتوجہ الیہ سواء کان صفۃً او ذاتاً اسی لئے اکثر مفسرین وجہ اللہ کی تفسیر ذات سے کرتے ہیں اور چونکہ اس تفسیر میں ذات لابشرط شئے ہے خواہ اس کے ساتھ صفات کی طرف التفات ہو یا نہ ہو اس لئے میری تفسیر عام سے منافی نہیں اور چونکہ بہ بنی سے اس کو معنی لغوی پر محمول کر کے کوئی انکار کر سکتا تھا کیونکہ رویت بالمعنی اللغوی دنیا میں شرعاً ممتنع ہے اس لئے آگے استدلال علی الرؤیۃ اور اس کے ضمن میں اس کی تفسیر مذکور فی تقریر الاحقر کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بہ بنی میں تو ہم نے مستقبل میں ہی رؤیت کا حکم کیا ہے اب ہم ترقی کر کے بدلیل کہتے ہیں کہ ماضی میں بھی تو دیکھ چکا ہے) اور (دلیل اس کی یہ ہے کہ) اگر تو (اس کو) نہیں دیکھ چکا تو (اس پر) ایسا شیدا کیونکر ہو گیا تو تو (پہلے) خاک تھا (اسی حالت میں) تو طالب احیاء ہو گیا (یعنی اس کا طالب ہو گیا کہ حق تعالیٰ تیرا محی یعنی روح بخش ہو چنانچہ تجھ کو حیات عطا ہوئی اور روح انسانی کے ذریعہ سے انسان بنا دیا گیا قال تعالیٰ وبدء خلق الانسان من طین ثم جعل نسلۃ من سلالۃ من ماء مھین ثم سواہ و نفخ فیہ من روحہ و جعل لکم السمع والابصار والافئدۃ الآیۃ یہ تو تقریر ترجمہ کی ہوئی اور تقریر استدلال کی یہ ہے کہ تجھ کو جو خدائے تعالیٰ سے محبت ہے اور یہ خطاب خواہ تو صرف طالب حق کو ہے اور اس کا محب ہونا ظاہر ہے اور یا خطاب ہر شخص کو ہو کیونکہ کم وبیش محبت حق تعالیٰ کی ہر شخص کو ہے جس کا سبب یہ ہے کہ یہ امر فطری ہے ہر شخص کی فطرت میں رکھا گیا ہے گو بعض احکام میں بوجہ جہل کے بعض سے غلطیاں بھی ہوتی ہوں چنانچہ مشاہدے سے حتیٰ کہ منکرین بھی گو زبان سے انکار صانع کا کرتے ہیں مگر ان کا) قلب زبان سے کبھی موافقت نہیں کرتا قلب بے اختیار کہتا ہے کہ کوئی صانع ہے اور اس کی طرف طبعاً کسی قدر انجذاب بھی ہوتا ہے پس ہر شخص کو محبت حق تعالیٰ کی ہوئی اور محبت موقوف ہے معرفت پر جب

انسان خاص یا مطلق انسان کو خدائے تعالیٰ سے محبت ہوئی تو لامحالہ اس سے پہلے معرفت ہوئی اور یہ معرفت بھی داخل ہے عموم معنی رویت مذکورہ مقام میں پس ثابت ہو گیا کہ تو ماضی بھی دیکھ چکا ہے اور مصرعہ ثانیہ میں معرفت کی ایک دوسری دلیل بیان کرتے ہیں کہ تو خاک ہونے کی حالت میں طالب احیاء تھا تو معلوم ہوا کہ تجھ کو نفس فہم بھی تھا کہ حیات کو پہچانتا تھا اور خدائے تعالیٰ کا فہم بھی تھا کہ اس سے حیات مانگتا تھا پس معرفت ثابت ہو گئی اور خاک کی حالت میں فہم وشعور ہونا باوجودیکہ اس حالت میں جماد ہے یہ تسبیح جمادات سے ثابت ہے جس کو محققین نے حقیقی معنوں پر اس لئے محمول کیا ہے کہ ظاہر نص کا یہی مدلول ہے اور کوئی دلیل سمعی یا عقلی اس سے صاف نہیں پس معنی حقیقی پر محمول کیا جاوے گا اور تسبیح حقیقی سے ثابت ہونا فہم کا ظاہر ہے اس لئے کہ بدوں فہم وشعور کے اس کا صدور ممکن نہیں پس شعور ومعرفت جماد کا ثبوت ہو گیا باقی طلب احیاء سے خاک کے شعور ومعرفت پر استدلال کرنا جیسا مولانا نے اس مقام پر کیا ہے اس کی یہ تقریر ہو سکتی ہے جیسا کہ بعد خلجان کے اسی وقت قلب پر اللہ تعالیٰ نے القا فرمایا کہ قرآن مجید میں مصرح ہے وقال لها وللارض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طآئعين جس سے بعد حمل على المعنى الحقيقي لما ذكر انفاً معلوم ہوتا ہے کہ زمین خاک کی حالت ترا میں حق تعالیٰ کی مطیع ہے اور شعور اوپر بھی معلوم ہو چکا اور خود اطاعت کے اعتراف سے بھی شعور ثابت ہوتا ہے پس اس کا مقتضی یہ ہے کہ جب خاک کو بوجہ شعور معلوم ہوا ہوگا کہ مجھ سے آدمی بنایا جاوے گا تو بوجہ اطاعت کے عرض کیا ہو کہ مجھ سے آدمی بنا دیا جاوے پس طالب احیاء ہونا اسی طرح ثابت ہوا اور طالب احیاء ہونا بھی مثل تسبیح کے دلیل ہے معرفت کی اور اثبات معرفت ہی مقصود مقام ہے پس دعویٰ رویت کا ماضی میں ثابت ہوا تو مستقبل میں حکم کرنے میں کیا استبعاد رہا اب صرف یہ بات رہ گئی کہ وجود شعور اس کو مستلزم نہیں کہ اس کو یہ بھی خبر ہو گئی ہو کہ مجھ سے انسان کو بنانا چاہتے ہیں تو یا تو مولانا کے پاس اس کی کوئی دلیل ہوگی یا ظاہر پر اس حکم کو مبنی فرمایا کیونکہ ادھر قرآن مجید سے انی جاعل فی الارض خلیفة فرمانا حق تعالیٰ کا ثابت ادھر شعور ارض کا ثابت تو کہہ سکتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ ارض کو اس کا بھی شعور ہو گیا ہوگا اور بعض قصص میں جو ہے کہ زمین نے فرشتوں کی خوشامد کی تھی کہ قالب انسان بنانے کے لئے مجھ کو مت لے جاؤ جیسا مثنوی کے دفتر پنجم میں بھی دو قصص کے بعد مذکور ہے اگر یہ قصہ ثابت ہو تو ممکن ہے کہ اس وقت تک حق تعالیٰ کی مشیت جازمہ کا اس کو علم نہ ہوا ہو یا یہ حرکت اضطراری ہو اور اطاعت فعل اختیاری بالاختیار الضعیف لا کاختیار المکلف فان الاطاقه تستلزم اختیاراً اما رہا یہ امر کہ گزیدی میں مخاطب خاص انسان محب ہو اور اسی کو شیدائی خاص یعنی درجہ کاملہ محبت مخصوصہ بالعبد العاشق سے استدلال دیدن پر کیا جاوے تو اس پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ دیدن کا عموم اوپر ثابت ہو چکا ہے جو سبب ہے اس شیدائی کا تو پھر یہ درجہ شیدائی کا عام کیوں نہ ہوا جب سبب اس کا سب میں پایا جاتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ اس جگہ شیدائی سے دیدن پر استدلال کرنا استدلال بالمشروط علی الشرط ہے نہ کہ بالمعلول علی العلة یعنی دیدن موثر تام نہیں شیدائی میں بلکہ موقوف علیہ ہے شیدائی کا اور علت کے لئے اس دیدن کے ساتھ اور امور کے انضمام کی ضرورت ہے اور وہ انضمام عام نہیں ہے انسان کو پس شبہ جاتا رہا اور شیدائی سے دیدن اور ماضی پر استدلال بلا غبار محفوظ رہا آگے یہی استدلال دوسرے عنوان سے ہے یعنی) اگر اس نے (یعنی محبوب حقیقی نے) تجھ کو لامکان سے غذا نہیں دی (اور وہ غذائے روحانی ہے کیونکہ غذائے جسمانی موقوف ہے جسم حنذی پر اور جسم حنذی اس وقت تھا نہیں چنانچہ قبل ارواح کے ناسوت میں آنے کے کہیں غذائے جسمانی کا ملنا منقول بھی نہیں اور ناسوت سے جانے کے بعد تو روایات میں اس کا ملنا آیا ہے تسرح من الجنة

حیث شاء ت الحدیث پس جب وہ غذائے روحانی تھی اور بڑی غذائے روحانی مشاہدہ ہے محبوب کا پس معنی یہ ہوئے کہ اگر تو مشاہدہ محبوب کا نہیں کر چکا) تو تیری چشم جان پھر اس طرف کیوں لگ رہی ہے (یعنی کیوں اس کا طالب ہو رہا ہے پس علف دادن مرادف ہوا دیدی کا اور چشم ماندن مرادف ہوا شیدائی کا پس وہی اوپر والا مضمون بعنوان دیگر ہو گیا اور میں نے شعر در ندیدی کے شرح کی تمہید میں کہا تھا استدلال علی الرویۃ اور اس کے ضمن میں اس کی تفسیر مذکور فی کلام الاحقر الخ تو اس تمام تر شرح سے معلوم ہوا ہوگا کہ دیدن بمعنی معرفت ہے اور مصرعہ چشم جانت الخ میں اس توجہ کو چشم جان بماندن سے تعبیر کرنے میں اشارہ قریب بصراحت ہو گیا کہ توجہ اور بچشم جان دیدن ایک ہی چیز ہے پس معائنہ ومشاہدہ جس کا ترجمہ لفظی بچشم دیدن ہے وہ چشم چشم جان ہے اور وہ دیدن دیدن بچشم جان یعنی توجہ ہے آگے اس کی چند مثالیں ہیں کہ کسی شئے کی طرف کسی کی توجہ کرنا مطلقاً دلیل اور علامت اس کی ہے کہ اس نے اس میں پہلے کچھ دیکھا اور پایا اور پہچانا ہے اسی بنا پر توجہ انسان الی الحق سے استدلال صحیح ہو گیا اس پر کہ اس نے پہلے بھی مطلوب کو دیکھا ہے وہ مثالیں یہ ہیں کہ) گربہ (کسی) سوراخ (یعنی بل) پر اس لئے تاک لگائے (اور توجہ کئے) بیٹھی ہے کہ اس سوراخ سے وہ غذایاب ہوئی ہے (مثلاً چوہا ملا ہے حقیقۃً یا حکماً یعنی اس کو وہاں دیکھا ہے اس لئے اب بھی ... ہے کہ پھر مل جاوے پس یہ توجہ علامت معرفت ومشاہدۂ مطلوب کی ہے اسی طرح) دوسری گربہ منڈیر پر پھر رہی ہے ... اس نے شکار مرغ سے طعام پایا ہے (تو وہی وجدان ومشاہدہ ومعرفت سبب اس طلب وتوجہ کا ہو رہا ہے اسی طرح) ایک شخص کا قبلہ (توجہ) جلاہے کا پیشہ ہو رہا ہے (کیونکہ اس کو اس میں ادراک نفع کا ہوا ہے اس لئے ادھر متوجہ ہے) اور ایک شخص چوکیدار ہو رہا ہے روزینہ کے لئے (پس اس کو چوکیداری میں نفع کا ادراک ہوا وہ اس کی طرف متوجہ ہو گیا) اور (جس طرح ان سب شکلوں میں جس جس کو جس جس چیز میں غذائے نفس ملی وہ اس کی طرف متوجہ ہو گیا اسی طرح) وہ ایک شخص (ان سب دنیوی مطلوبات سے) بیکار ہے اور (اس کی) توجہ لامکان میں ہے کیونکہ (اے محبوب) آپ نے اس کو اس طرف سے (یعنی لامکان وعالم غیب سے) غذائے روح عطا فرمائی ہے (اور وہ مشاہدۂ محبوب ہے کما ذکر فی شرح شعر گر زبیسویت نداءست الخ وھذا اعود الیٰ ذاک الشعر والذی قبلہ من قولہ درندیدی پس اس سب سے شعر ندیدی کے قبل کا مضمون جس پر یہاں تک استدلال تھا یعنی تا بہ معنی درجگی الخ ثابت ہو گیا وھو المطلوب اور چونکہ شعر آن یکے بیکار میں اس طالب حق کو بیکار سے تعبیر کیا گیا ہے جس کی تفسیر کے بعد جس کو میں نے بضمن ترجمہ ذکر کر دیا ہے کچھ اشکال نہیں رہ سکتا لیکن قبل تفسیر موہم ہے۔ اس شخص کی خدمت کا اس لئے تفسیر کر کے اس کو رفع کرتے ہیں کہ اصلی) کام تو وہی رکھتا ہے جو حق کا طالب (اور ارادہ کنندہ) ہو گیا (اور) اس نے (اس) ایک (اصلی) کام کے لئے اور سب (دنیوی) کام سے قطع تعلق کر دیا (تو اس کا بیکار کہنا باعتبار خاص غیر مقصود کام کے ہے ورنہ اصل کام والا یہی ہے اور باقی) دوسرے لوگ تو (اس شخص کے کام کے روبرو) لڑکوں کی طرح (عمر دنیا کے) ان ایام معدودہ میں شب تک مٹی میں کھیل رہے ہیں (یعنی جیسے بچے رات آنے تک کھیلا کرتے ہیں پھر شب آتے ہی سب کھیل بگڑ جاتا ہے اور کشاں کشاں گھروں کو لے جائے جاتے ہیں جس کی تفصیل اس عشر کے شروع زیر عنوان حکایت آن صیاد کہ خود را در گیاہ پیچیدہ بود بشرح اشعار کودکان ... بازی خوش شد الخ مذکور ہو چکی ہے اسی طرح موت کے وقت کہ بحوائے النوم اخو الموت مشابہ وقت نوم یعنی شب کے ہے سب کھیل ختم ہو جاوے گا اور کشاں کشاں آخرت میں لے جائیں گے یعنی طالبان دنیا کا کام وطالبان حق کے کام کے سامنے ہیچ ہے آگے رجوع ہے چند شعر اوپر کے شعر او ندارد خواب وخور چوں

آفتاب رہ جہار امیکند بخورد وخواب وما قبلہ کی طرف یعنی اشعار آئندہ میں اس مضمون کا تتمہ ہے اور درمیان کے اشعار کا تعلق وربط ضمن شرح کے مذکور ہو چکا ہے یعنی محبوب حقیقی کا عشق تو مقتضی تقلیل خواب کو ہے کما ذکر و لقولہ تعالیٰ کانوا قلیلا من اللیل مایھجعون وبالاسحار ھم یستغفرون اور ادنیٰ اس ترک خواب کا عشا اور صبح کی نماز بجماعت ہے اور اوسط چند رکعات تہجد بھی ہے اور اعلیٰ اس سب کے ساتھ کچھ ذکر و شغل بھی موافق سنت کے ہے اور یہ سب مراتب یقظہ اختیاری کے ہیں اور ایک درجہ اضطراری ہے جس کی نہ کوئی حد نہ کوئی ضابطہ یعنی شورش واضطراب میں نیند ہی نہ آوے یا بہت کم آوے یہاں مفہوم عام مراد لینا مناسب ہے حاصل یہ کہ طلب عشق کا تو مقتضا خواب کی تقلیل ہے لیکن نفس و شیطان اس میں بھی مانع ہوتا ہے اختیاری میں تو ظاہر ہے اور اضطراری میں یہ مانعیت اس طرح کہ اسباب حصول محبت و عشق سے مثلاً کثرت ذکر وفراغ للفکر وصحبت اہل اللہ واصلاح اعمال ومواظبت تقویٰ سے روکتا ہے اسی مانعیت کا آگے ذکر ہے اسی کو احقر نے شعر او ندارد خواب وخور الخ کا تتمہ کہا ہے پس فرماتے ہیں کہ اس تقلیل خواب اور اس کے اسباب کی مدح سن کر اگر) کوئی خوابناک (وبتلائے غفلت وحجاب) بیداری (وتنبہ باسباب التنبہ) کے ذریعہ سے (خواب سے) اٹھ کر کھڑا ہونا چاہتا بھی ہے (کہ مضمون شعر متصل بہ شعر او ندارد خواب وخور الخ یعنی کہ بیا من باش الخ کے اہتمام میں مشغول ہو) تو (اس وقت) دایہ وسواس اس کو فریب دیتا ہے (مراد نفس یا شیطان یا مفہوم زعم منہما ہے کہ وسواس ڈالتا ہے اور تشبیہ دایہ سے اس اعتبار سے دی کہ دایہ بچہ کو سلایا کرتی ہے اور فریب ہونا اس کا ظاہر ہے کہ ظاہر میں خیر خواہی ہے اور واقع میں بدخواہی آگے بیان ہے اس عشوہ وفریب کا کہ وہ موسوس کہتا ہے کہ) جا سورہ اے جان عزیز کہ ہم کسی کو ایسا نہ کرنے دیں گے کہ کوئی تجھ کو خواب سے اٹھا دیوے (نکذاریم ما صیغہ جمع کے زیادہ مناسب یہ ہے کہ دایہ وسواس سے مجموعہ نفس و شیطان مراد لیا جاوے آگے حضرت محبوب حقیقی کی طرف سے خطاب ہے جس طرح دس شعراوپر بھی محبوب حقیقی کی طرف سے خطاب تھا کہ بیا من باش یا ہم خوے من الخ چنانچہ اس کے ترجمہ کی تقریر میں اس کو ظاہر بھی کیا ہے پس یہ شعر معنیً اس شعر سے متصل ہے یعنی محبوب حقیقی کا ارشاد ہے کہ دایہ وسواس تو تجھ کو عشوہ ہی دے رہی ہے تو جاگنے میں اس کے جگانے کا منتظر یا متوقع مت رہنا جیسا بعضے لوگ اس خیال میں رہا کرتے ہیں کہ نفس کی خواہشیں پوری ہو چکیں گی تو طلب حق خود اس میں پیدا ہو جائے گی تو ارشاد حق ہے کہ یہ خیال باطل ہے اس سے اس کی امید چھوڑ اور) تو خود ہی (اپنی ہمت سے) اپنے کو بیخ خواب سے علیحدہ کرنے سے تشنہ جو پانی کی آواز سن لیتا ہے (جو کہ اس کا مطلوب ہے اور پھر اس کو نیند نہیں آتی کیونکہ مطلوب کی آواز سن کر طالب کو نیند کہاں پس) میں بھی (باعتبار اس خطاب کے بمنزلہ) پانی کی آواز (کے) ہوں گوش تشنگان میں (یہ بھی محبوب حقیقی کا ارشاد ہے جیسا اس سے اوپر تھا اور اسی خطاب کے اعتبار سے جو معنیً ہے تشبیہ بابانگ آپ کا) مثل بارش کے آسمان سے پہنچ رہا ہوں (علوم معقولہ میں مقرر ہو چکا ہے کہ کسی شئے کا خاص حیثیت سے محکوم علیہ کسی حکم کا ہونا در حقیقت اس حیثیت کا محکوم علیہ ہونا ہے اس حکم کے ساتھ مثلاً یوں کہیں کہ زید باعتبار علم کے افضل ہے عمرو سے باعتبار علم کے تو حاصل یہ ہوگا کہ علم زید افضل ہے علم عمرو سے پس اس شعر میں متکلم یعنی محبوب حقیقی محکوم علیہ ہے دو حکموں کا باعتبار خطاب وتکلم لمضمون اشعار المقام من قولہ بیا من باش الخ وقولہ ہم تو خود را الخ کے ایک حکم تشبیہ بابانگ آب اور دوسرے حکم میرسم از آسمان پس بناءً علی القاعدۃ المذکورۃ آنفا حقیقت میں محکوم علیہ ان دونوں مذکورہ حکموں کا محبوب کا وہ خطاب اور کلام دعوت ہوا جب کلام محبوب مشابہ بابانگ آب کے ہوا تو خود محبوب مشبہ بآب ہوا اور وجہ تشبیہ مطلوب ہونا ہے

محبین کا جیسے آب مطلوب ہوتا ہے تشنگان کا پس کلام بالکل صاف اور مصرعۂ ثانیہ شعر بالا یعنی ہچو تشنہ الخ کے بالکل متوافق ہو گیا یعنی جس طرح تشنہ آب کی آواز سن کر نہیں سو سکتا تو بھی مثل تشنہ کے میرا ایسا طالب اور مشتاق ہو جا کہ میرا کلام و خطاب کہ میں بمنزلہ آب کے اور میرا کلام بمنزلہ بانگ آب کے ہے سن کر تو غایت طلب سے نہ سو سکے یعنی کم سویا کرے یہ تو تقریر ہوئی پہلے حکم کی اور دوسرے حکم کی تقریر یہ ہے کہ میرا کلام مثل باران کے آسمان سے پہنچ رہا ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ وحی اور اسی طرح الہام یہ سب من السماء ہے اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ مصرعہ اولیٰ میں تو کلام کو بانگ آب سے اور محبوب کو آب سے تشبیہ دی اور مصرعۂ ثانیہ میں کلام کو خود آب سے کہ باران بھی فرد آب کی ہے تشبیہ دی تو ایک جگہ تو آب مشبہ بہ محبوب کا ہے اور ایک جگہ وہی آب مشبہ بہ کلام محبوب کا ہے۔ تو ظاہراً یہ تدافع ہے کیونکہ جب محبوب کو آب سے تشبیہ دی گئی تو اس کا کلام جیسے بانگ آب ہے ایسے ہی بانگ باران ہونا چاہئے نہ کہ خود باران جواب یہ ہے کہ آب میں اعتبارات مختلف ہیں ایک تو مطلوب ہونا اس اعتبار سے وہ مشبہ بہ محبوب کا ہے اور اس کی بانگ مشبہ بہ کلام محبوب کا اور دوسرا اعتبار نزول من السماء ہے اس اعتبار سے مشبہ بہ محبوب کا نہیں ہو سکتا لتنزہہ من النزول مثل نزول الغیث بلکہ اس اعتبار سے مشبہ بہ کلام محبوب کا ہے پس تشبیہ کلام بباران میں صرف نزول من السماء معتبر ہے نہ کہ اس کا صاحب بانگ ہونا بھی پس کچھ تدافع اور اشکال نہ رہا آگے تشبیہ محبوب باب وتشبیہ کلام ببانگ آب پر متفرع کر کے پھر محبوب کا خطاب ہے کہ) اے عاشق اٹھ اور اضطراب میں آ (جس طرح طالب آب بانگ آپ کو سن کر مضطرب ہو کر اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور اگر نہ اٹھا تو تعجب ہے کہ) پانی کی تو آواز اور پیاسا اور (پھر) اس وقت بھی نیند (یہ اجتماع کیسے ہو سکتا ہے پس تجھ کو بھی اگر طلب ہے تو اضطراب میں یہ خواب طویل اور تقلیل نہ ہونا چاہئے ورنہ تجھ کو بھی وہی کہا جاوے گا جیسا اس مدعی عشق کو کہا گیا جس کی حکایت آگے آتی ہے کہ تو طفلی گیر این می باز زد یعنی دعویٰ عشق میں تجھ کو کاذب و بوالہوس و فضول کہا جاوے گا)۔

حکایت آں عاشقے کہ شب بیامد بر امید وعدۂ معشوق بداں وثاقے کہ اشارت کردہ بود و بعضے از شب منتظر بود کہ خوابش بر بود معشوق آمد اورا خفتہ یافت جیبش پر جوز کرد و اورا خفتہ گذاشت و بازگشت و در بیان تحقیق ماہیت آں

اس عاشق کی حکایت جو معشوق کے وعدے کی امید پر اس حجرے میں پہنچا جس کا اس نے اشارہ کیا تھا اور رات کے کچھ حصہ میں منتظر رہا پھر اس کو نیند آ گئی معشوق آیا اس کو سویا ہوا پایا اس کی جیب اخروٹوں سے بھر دی اور اس کو سوتا چھوڑ دیا اور واپس ہو گیا اور اس کی حقیقت کی تحقیق کے بیان میں۔

(ربط اس حکایت کا شعر بالا کی شرح کے اخیر میں مذکور ہو چکا)

عاشقے بودہ است در ایام پیش	پاسبان عہد اندر عہد خویش
کوئی عاشق تھا پہلے زمانہ میں	جو قول و پیمان کا محافظ تھا اپنے عہد میں
سالہا در بند وصل ماہ خود	شاہ مات و مات شاہنشاہ خود
برسوں سے اپنے محبوب کے وصل کی فکر میں تھا	بادشاہ تھا عاشقوں کا اور مغلوب تھا اپنے معشوق کا

عاقبت جوینده یا بندہ بود	کہ فرج از صبر زایندہ بود
آخر جوئندہ پا لینے والا ہوتا ہے	کیونکہ کشادگی صبر سے طلوع کرنے والی ہوتی ہے
گفت روزے یار او کامشب بیا	کہ بہ پختم از پے تو لوبیا
ایک دن اس کے محبوب نے کہا کہ آج کی رات آنا	کیونکہ میں نے تیرے لئے لوبیا پکایا ہے
در فلاں حجرہ نشیں تا نیم شب	تا بیایم نیم شب من بے طلب
فلاں حجرہ میں بیٹھنا آدھی رات تک	پس میں آدھی رات کو بغیر بلائے آؤں گا
مرد قرباں کرد و نانہا بخش کرد	چوں پدید آمد مہش از زر گرد
عاشق نے قربانی کی اور روٹیاں تقسیم کیں	جبکہ اس کا چاند گرد کے نیچے سے ظاہر ہوا
شب دراں حجرہ نشست آں گرم وار	برامید وعدۂ آں یار غار
رات کو اس حجرہ میں انتظار کرنے لگا	اس یار غار کے وعدہ کی امید پر
منتظر بنشستہ خوابش در ربود	اوفتاد و گشت بیخود آں عنود
منتظر بیٹھے بیٹھے اس پر نیند کا غلبہ ہوا	گر پڑا اور وہ غلط کار بے خود ہو گیا
ساعتے بیدار بد خوابش گرفت	عاشق دلدادہ را خواب اے شگفت
دیر تک جاگتا رہا نیند نے اس کو دبا لیا	عاشق دلدادہ کو نیند؟ تعجب کی بات ہے
بعد نصف اللیل آمد یار او	صادق الوعدانہ آں دلدار او
آدھی رات کے بعد اس کا محبوب آیا	صادق الوعدہ لوگوں کی طرح اس کا وہ دلدار
عاشق خود را فتادہ خفتہ دید	اندکے از آستینش او درید
اپنے عاشق کو پڑا ہوا سوتا دیکھا	اس کی آستین کا کچھ حصہ پھاڑ ڈالا
گردگاں چندش اندر جیب کرد	کہ تو طفلی گیر ایں می باز نرد
چند اخروٹ اس کی جیب میں بھر دئے	کہ تو لڑکا ہے ان کو لے نرد کھیل
چوں سحر از خواب عاشق برجہید	آستین و گردگانہا را بدید
جب سحر کے وقت عاشق نیند سے اٹھا	آستین کو اور اخروٹوں کو دیکھا
گفت شاہ ما ہمہ صدق و وفاست	آنچہ بر ما میرسد آں ہم زماست
کہنے لگا کہ ہمارا محبوب تو سراپا صدق اور وفا ہے	جو کچھ ہم پر پہنچ رہا ہے وہ ہماری ہی طرف سے ہے

کوئی عاشق تھا پہلے زمانہ میں جو اپنے عہد (و پیمان محبت) کا محافظ تھا اپنے عہد میں (یعنی حقوق محبت کا ادا

کرنے والا تھا اور) سالہا سال سے اپنے محبوب کے وصل کی فکر میں تھا بادشاہ تھا کشتگان (عشق) کا اور کشتہ تھا اپنے بادشاہ (یعنی محبوب) کا (مات مغلوب در شطرنج و مات اول بدو جنس مراد ست) آخر جو یندہ (اکثر) یابندہ ہوتا ہے کیونکہ (اکثر) کشادگی صبر سے طلوع کرنے والی ہوتی ہے۔ (اشارۃ الیٰ حدیث الصبر مفتاح الفرج وھو اعم من الظاھر والباطن ای الانشراح فلا یتخلف الفرج عن الصبر قط چنانچہ اس عاشق کی کامیابی کی بھی یہ صورت نکلی کہ) ایک روز اس کے محبوب نے (اس سے) کہا کہ آج کی رات (میرے ملنے کے لئے) آنا کہ (تیری دعوت ہے اور) میں نے تیرے واسطے لوبیا پکایا ہے (وہ کھلاؤں گا بس) تو فلانے حجرہ میں نصف شب تک بیٹھنا تاکہ میں بے بلائے نصف شب میں (تیرے پاس) آؤں گا (ممکن ہے کہ یہ وقت رقیبوں سے پوشیدہ رہنے کے لئے یا عاشق کے امتحان بیداری یا خواب کے لئے تجویز کیا ہو) اس شخص (عاشق) نے (اس کی خوشی میں) قربانی کی اور روٹیاں (مسکینوں کو) تقسیم کیں جبکہ اس کا چاند گرد کے نیچے سے ظاہر ہوا (یعنی اس کے قلب پر سے غبار غم دور ہوا بوجہ عنایت محبوب کے چنانچہ حسب فرمائش محبوب کے) رات کو وہ اس حجرہ میں (جاکر) انتظار کرنے لگا اس یار غار کے (ایفائے) وعدہ کی امید پر (اور) منتظر بیٹھے بیٹھے اس پر نیند کا غلبہ ہوا (اور) گر پڑا اور وہ غلط کار (نیند سے) بے خود ہو گیا (غلط کار کہنے کی وجہ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر سو گیا) ایک عرصہ تک تو بیدار رہا (پھر) نیند نے اس کو دبا لیا (آگے مولانا فرماتے ہیں کہ) عاشق دلدادہ کو نیند (آنا) تعجب کی بات ہے (اسی لئے اور غنود کہا تھا غرض) بعد نصف شب کے اس کا محبوب آیا صادق الوعد لوگوں کی طرح اس کا وہ دلدار (آیا اور) اپنے عاشق کو پڑا ہوا سوتا دیکھا (اور نشانی کے لئے) اس کی آستین کا کچھ حصہ پھاڑ ڈالا (تاکہ جاگنے کے بعد اس سے معلوم ہو جاوے کہ محبوب آیا تھا اور اس کی غلطی پر متنبہ کرنے کے لئے محبوب نے) چند اخروٹ اس کے جیب میں بھر دیے (اشارہ اس طرف تھا) کہ تو طفل (عشق) ہے (کامل نہیں) یہ (اخروٹ) لے (اور) ان اخروٹوں سے بچوں کی طرح نرد کھیل (نرد سے مراد مطلق بازی) جب سحر کے وقت عاشق نیند سے اٹھا (اور) آستین اور اخروٹوں کو دیکھا تو کہنے لگا کہ ہمارا بادشاہ تو سراسر صدق و وفا ہے (پھر) جو کچھ (حرمان) ہم پر پہنچتا ہے وہ ہماری ہی طرف سے ہے (اس میں اس طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ حق تعالیٰ کی رحمت و عنایت میں کمی نہیں ان کے سب وعدے سچے ہیں لیکن ہم ہی ناقص عہد ہیں اس لئے محروم ہیں قال تعالیٰ اوفوا بعھدی اوف بعھدکم)

اے دل بے خواب ما زیں[1] ایمنیم	چوں حرس بر بام چوبک میزنیم
اے دل بے خواب ہم اس سے بے خطر ہیں	پاسبان کی طرح بام پر ڈنکا بجاتے ہیں
گردگان مادریں مطحن شکست	ہر چہ گوئیم از غم خود اندکست
ہمارے اخروٹ اس چکی میں شکستہ ہو چکے ہیں	ہم جتنا اپنے غم کا بیان کریں وہ تھوڑا ہے
عاذلا چندیں صداع و ماجرا	پندکم دہ بعد ازیں دیوانہ را
اے ملامت کرنے والے کب تک یہ درد سر اور قصہ	نصیحت کم کر اس کے بعد دیوانہ کو

[1] لفظ این کا مشار الیہ اور مطلب کی تقریر آئندہ شرح میں موجود ہے ۱۲

من نخواہم عشوۂ ہجراں شنود	آزمودم چند خواہم آزمود
میں ہجران کا فریب ہرگز نہ سنوں گا	میں آزما چکا ہوں کہاں تک آزماؤں گا
ہرچہ غیر از شورش و دیوانگی ست	اندریں رہ دوری و بیگانگی ست
جو کچھ بھی شورش اور دیوانگی کے سوا ہے	اس راہ میں وہ دوری اور بیگانگی ہے
ہیں بنہ بر پایم آں زنجیر را	کہ دریدم سلسلہ تدبیر را
ہاں میرے پاؤں پر اس زنجیر کو رکھ دیجئے	کیونکہ میں نے تدبیر کے سلسلہ کو دریدہ کر دیا ہے
غیر جعد آں نگار مقبلم	گر دو صد زنجیر آری بگسلم
بجز زلف اس اپنے محبوب صاحب اقبال کے	اگر دو سو زنجیریں لاؤ گے توڑ ڈالوں گا
عشق و ناموس اے برادر راست نیست	بر در ناموس اے عاشق مایست
عشق اور ناموس اے بھائی ٹھیک نہیں	اے عاشق ناموس کے دروازہ پر کھڑا بھی نہ ہونا
وقت آں آمد کہ من عریاں شوم	نقش بگزارم سراسر جاں شوم
وہ وقت آ گیا کہ میں مجرد ہو جاؤں	جسم کو چھوڑ دوں سراسر روح ہو جاؤں
اے عدو شرم و اندیشہ بیا	کہ دریدم پردۂ شرم و حیا
اے مبغوض رکھنے والے شرم اور اندیشہ کے آ جائیے	کیونکہ میں نے شرم اور حیا کا حجاب دریدہ کر دیا ہے
اے بہ بستہ خواب جاں از جادوئی	سخت دل یارا کہ در عالم توئی
اے محبوب کہ جس نے روح کی خواب کو سحر سے روک دیا ہے	صد مطلق اے محبوب عالم میں آپ ہی ہیں
ہیں گلوئے صبر گیر و می فشار	تا خنک گردد دل عشق اے سوار
ہاں صبر کا گلا پکڑ لے اور دبا دے	تاکہ عشق کا دل ٹھنڈا ہو جاوے اے سوار
تا نسوزم کے خنک گردد دلش	اے دل ما خاندان و منزلش
میں جب تک سوختہ نہ ہو جاؤں گا اس کا دل کب ٹھنڈا ہوگا	اے مخاطب ہمارا دل اس کا خاندان اور گھر ہے
خانۂ خود را ہمی سوزی بسوز	کیست آں کس کہ بگوید لا یجوز
تو اپنے گھر کو [illegible] ہے تو جلا دے	وہ شخص کون ہے جو لا یجوز کہے
خوش بسوز ایں خانہ را اے شیر مست	خانۂ عاشق چنیں اولیٰ ترست
اے مست شیر اس گھر کو اچھی طرح جلا	عاشق کا گھر تو ایسا ہی بہتر ہے

بعدازیں من سوز را قبلہ کنم	زانکہ شمعم من بسوزش روشنم
اس کے بعد میں سوختگی کو قبلہ بناؤں گا	اس لئے کہ میں شمع ہوں سوختگی ہی سے روشن ہوں
خواب را بگزار امشب اے پدر	یک شبے در کوئے بے خواباں گزر
اے بابا آج کی رات خواب کو چھوڑ دے	ایک رات تو بے خوابوں کے کوچہ میں گزر کر
بنگر آنہارا کہ مجنوں گشتہ اند	ہمچو پروانہ بوصلش کشتہ اند
ان لوگوں کو دیکھ کر مجنوں ہو گئے ہیں	پروانہ کی طرح اس کے وصل میں کشتہ ہو چکے ہیں
بنگر ایں کشتی خلقاں غرق عشق	اژدہائے گشتہ گوئی حلق عشق
ایک کثیر خلقت کی کشتی کو دیکھ کر عشق میں غرق ہو گئی ہے	گویا کہ عشق کا حلق ایک بڑا سا اژدہا ہو گیا ہے
اژدہائے ناپدید دل ربا	عقل ہمچو کوہ را او کہربا
ایسا اژدہا کہ غیر محسوس اور دل چھیننے والا ہے	کوہ جیسی عقل کے واسطے وہ کہربا ہے
عقل ہر عطار کا گہ شد ازو	طبلہا را ریخت اندر آب جو
جس عطار کی عقل کہ اس سے آگاہ ہو گئی	اس نے قرابوں کو ندی میں بہا کر کہہ دیا
روکزیں جو برنیائی تا ابد	لم یکن حقالہٗ کفواً احد
جا کیونکہ اس ندی سے ابدالآباد تک نہ نکلے گا	بالیقین اس کا کوئی ہمسر نہیں
اے مزور چشم بکشاؤ ببیں	چند گوئی می ندانم آن و ایں
اے دروغ گو آنکھ کھول اور دیکھ	کہاں تک کہے گا کہ میں ان باتوں کو نہیں جانتا
ازو بائے زرق و محرومی برآ	در جہان حی و قیوم در آ
تو اس دروغ اور محرومی کے مرض سے نکل	اس عالم کے اندر آ جو کہ حی و قیوم کی طرف منسوب ہے
تانمی بینم ہمی بینم شود	ویں ندانمہات می دانم شود
تاکہ یہ نمی بینم ہمی بینم ہو جاوے	اور تیرے یہ سب ندانم۔ میدانم ہو جاویں
بگور از مستی و مستی بخش باش	زیں تلون نقل کن در استواش
تجاوز کر مستی سے اور مستی دینے والا ہو جا	اس تلون سے منتقل ہو جا اس کے استواء میں
چند نازی تو بدیں مستی پست	بر سر ہر کوی چنداں مست ہست
تو کب تک ناز کرے گا اس پست مستی پر	ایسے مست تو ہر گلی کوچہ میں بہتیرے ہیں
گرد و عالم پر شود سرمست یار	جملہ یک باشند و آں یک نیست خوار
اگر دونوں عالم بھی پر ہو جاویں سرمستان یار سے	وہ سب مل کر ایک ہی ہوں گے اور وہ ایک خوار نہیں ہے

ایں زبسیاری نیابد خوارئے	خوار کہ بود تن پرستے نارئے
یہ مست کثرت کی وجہ سے خواری نہیں پاتا	خوار کون ہوتا ہے جو تن پرست ناری ہو
گر جہاں پر شدز تاب نور مہ	کے کساد آید بر صاحب دلہ
اگر تمام عالم شعاع نور ماہ سے پر ہو گیا ہو	جو شخص فریفتہ ہو اس کے نزدیک بے قدری کب ہو سکتی ہے
گر جہاں پر شد ز نور آفتاب	کے بود خوار آں تف خوش التہاب
اگر تمام عالم نور آفتاب سے پر ہو گیا ہو	تو بے قدر کب ہو سکتی ہے وہ حرارت خوش اشتعال کی

(حکایت بالا کے قبل اشعار او ندارد خواب و خور الخ سے طریق عشق کے بعض خواص و آثار مثل تقلیل منام و طعام و مثل اضطراب و التہاب مذکور ہوئے تھے چنانچہ اوپر ان کی تمہید میں اجمالاً اور شرح میں تفصیلاً بیان بھی ہوا ہے ان اشعار میں پھر عود ہے اسی مضمون آثار عشق کی طرف پس اولاً بطور تحدث بالنعمۃ کے فرماتے ہیں کہ) اے دل (جو کہ عشق میں) بے خواب (ہو گیا ہے) ہم (بفضلہٖ تعالیٰ) اس (خواب غفلت) سے (جس میں وہ عاشق خام مبتلا تھا) بے خطر ہیں (کیونکہ عاشق کامل ہیں اور ہم اس مضمون کے اعلان کے لئے) پاسبان کی طرح بام پر (بیٹھ کر) ڈنکا بجاتے ہیں (یعنی بآواز دہل اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کو بیان کرتے ہیں اور بفضلہٖ تعالیٰ ہمارے اخروٹ اس آسیا (ے عشق) میں شکستہ ہو چکے ہیں (یعنی اس عاشق خام کے خلاف ہم درجہ بازی و خامی سے رہائی پا چکے ہیں مگر اس پختگی کی تحصیل میں میں نے جیسے مجاہدے اور غم جھیلے ہیں) میں جتنا اپنے (اس) غم کا بیان کروں وہ قلیل ہے (اشارہ اس طرف ہے کہ پختگی بدوں مجاہدات شدیدہ مدیدہ کے میسر نہیں ہوتی اور اسی افادہ کے لئے یہاں اپنی حکایت بیان فرمائی کہ اپنے ہم جنس کی حالت معلوم کر کے زیادہ رغبت ہوا کرتی ہے اور اسی مجاہدہ پر پختگی کے موقوف ہونے کو دوسرے قائل نے کہا ہے۔

صوفی نشود صافی تا در نکشد جامی   بسیار سفر باید تا پختہ شود شامی

اس کے بعد ثانیاً مستانہ عنوان سے آثار عشق کو بیان کرتے ہیں اور یہ عنوان اوپر کے اشعار کز تناقض ہائے دل الخ سے شروع ہوا پس فرماتے ہیں کہ) اے ملامت گر (کہ عشق میں مجھ کو ملامت کرتا ہے جیسے اکثر زاہدان خشک عشاق پر اعتراضات کرتے ہیں) کب تک یہ دردسر اور قصہ (رکھے گا جس کو تو بزعم خود نصیحت سمجھتا ہے تو) نصیحت (بھی) کم کر (یعنی مت کر) اس (حالت عشق حاصل ہونے) کے بعد دیوانہ کو (اور ایک نصیحت اس ملامت گر کی یہ ہے طریق عشق اس اعتبار سے بھی قابل اختیار کرنے کے نہیں کہ اس میں کبھی کامیابی ہی نہیں ہوتی کیونکہ جو درجہ وصال کا میسر ہوتا ہے وہ اس سے فوق کا طالب ہوتا ہے اور وہ اگر حاصل ہو گیا تو اس سے فوق کی طلب ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمام عمر یعنی جب تک دنیا میں ہے ناکامی و فراق و ہجر و پریشانی ہی میں مبتلا رہتا ہے بخلاف دوسرے طرق سلوک کے کہ ایک حد پر پہنچ کر ایک درجہ کی کامیابی و قرب و وصال پر تسلی تو ہو جاتی ہے۔ آئندہ اشعار میں اس کا جواب ہے کہ) میں ہجران کا قصہ نہ سنوں گا (یعنی تو جو مجھ کو قصہ دیتا ہے کہ عشق میں ہمیشہ ہجر ہی نصیب ہوتا ہے میں نہ سنوں گا اور طریق عشق کو نہ چھوڑوں گا کیونکہ) میں (اس کو خود) آزما چکا ہوں (اور) کہاں تک آزماؤں گا (یعنی اب حاجت آزمائش کی نہیں رہی جیسا تیرا مقصود ہے کہ امتحان کر کے دیکھ لو کہ اس

میں ہجران ہی ہے سو میں اس ہجران کو آزما چکا ہوں وہ بھی لذیذ ہے کیونکہ اول تو وہ واقع میں ہجر نہیں بلکہ ایسا قرب ہے جس کے بعد دوسرے قرب کا تقاضا ہوتا ہے دوسرے مقصود اصلی رضائے محبوب ہے اور وہ اس طریق میں سب سے بڑھ کر حاصل ہے کیونکہ رضائے حق موعود ہے رضائے عبد عبد حق پر اور عاشق کی رضا ایسی اکمل ہے کہ طبعی ہوگئی تو رضائے حق بھی سب طرق سے زیادہ اس پر مرتب ہوگی اور وہ اصل مطلوب ہے خواہ برنگ وصال ہو یا برنگ فراق والنعم ما قیل

فراق و وصل چہ باشد رضائے دوست طلب کہ حیف باشد از وغیرہ روتمنائے

پس جب میں اس ہجر کا اوفق بالعاشق ہونا آزما چکا تو اب اس سے مجھ کو کیا ڈراتا ہے میں نہ ڈروں گا اور اس شعر کی تمہید میں جو میں نے اس فراق وہجر کی غایت عمر دنیا کو کہا ہے تو وجہ اس کی یہ ہے کہ جنت میں تو جا کر سب کو تسلی ہونا یقینی ہوتا ہے اور راز اس میں یہ ہے کہ وہاں ہر شخص کی منتہائی استعداد کے موافق اس کو وصال ورویت نصیب ہوگی اور استعداد سے زیادہ تمنا نہ ہوگی اور یہاں جس طرح استعداد مقتضی ہے دوسری خصوصیات ہیولانیہ مانع بھی ہیں پس یہاں اس مجموعہ کی رعایت سے وصال ہوتا ہے اور جب طریق عشق ایسا احب والذ ہے آگے اس کی مدح کرتے ہیں کہ) شورش اور دیوانگی کے سوا جو کچھ بھی ہے اس راہ میں وہ دوری اور بیگانگی ہے (مراد اس سے وہ عقل وادراک ہے جو متعلق بغیر حق اور حاجب عن الحق ہو اسی کو غیر شورش کہا ہے اور صحو وتمکین اس غیر میں داخل نہیں بلکہ وہ تو اس شورش ہی میں داخل ہے صرف اتنا ہے کہ صاحب حال اس سورش سے مغلوب ہو جاتا ہے اور صاحب تمکین مغلوب نہیں ہوتا باقی اس کی رگ رگ میں محبت پر ہوتی ہے اور ایک فرد اس غیر کی وہ طریق صلاح بھی ہے جس میں صرف اعمال کی درستی ہے اور حال بالکل نہیں یہ بالفعل تو دوری و بیگانگی نہیں لیکن اس میں احتمال اور خطر ہے کہ یہ اصلاح کسی غرض کے غلبہ سے زائل نہ ہو جاوے اور بفضلہ تعالیٰ طریق عشق میں یہ اندیشہ نہیں چنانچہ اوپر شعر اے دل بے خواب الخ میں اپنے کو یعنی عشاق کو اسی بنا پر ایمن کہا ہے اور اس کے یہ معنی نہیں کہ اس سے کوئی غلطی ہی نہیں ہوتی بلکہ یہ ہے کہ چونکہ طبعی محبت غالب ہوتی ہے غلطی میں دوام واستمرار نہیں ہوتا اندر سے ایسی بے چینی ہوتی ہے کہ بدوں تدارک کے صبر نہیں آتا اور جب کوئی حال نہیں تو یہ بے چینی نہیں پس جس پر جتنا بھی حال ہے وہ اسی درجہ میں طریق عشق کا سالک ہے خواہ ظاہراً اس کو عامہ ناس صاحب حال نہ کہیں آگے اس طریق کی طلب کرتے ہیں کہ) ہاں (اے محبوب) میرے پاؤں پر اس زنجیر (عشق) کو رکھ دیجئے کیونکہ میں نے سلسلہ تدبیر (دنیوی) کو دریدہ کر دیا ہے (یعنی آپ کے ماسوا سے تعلق اٹھا دیا ہے تو مجھ کو اپنا تعلق عشقی عطا کیجئے اور یہ قید عشق مجھ کو ایسی محبوب اور دوسری قیدیں اور تعلقات ایسے مبغوض ہیں کہ) بجز زلف میرے اس محبوب صاحب اقبال کے کہ مراد اس سے عشق ہے) اگر دو سو زنجیریں (یعنی تعلقات بغیر) لاؤ گے تو (سب کو) توڑ ڈالوں گا (یعنی ماسوا سے تعلق ہونے ہی نہ دوں گا اور ان تعلقات بغیر مثل حب مال وحب جاہ وحفظ ناموس عرفی وغیر ذلک میں اشد درجہ کی قید ناموس ہے اس لئے اس کو آگے بالخصوص بیان فرماتے ہیں کہ) عشق اور (پھر اس کے ساتھ) ناموس اے بھائی یہ تو ٹھیک نہیں اے عاشق ناموس کے دروازہ پر تو (کبھی) کھڑا (بھی) مت ہونا (اس طرح جتنی قیود از قبیل صفات ذمیمہ جسمانیہ مثل شہوت وغضب وغیرہ ہیں عشق کے ساتھ سب کو تضاد ہے پس جب عشق حاصل ہو گیا تو الحمد للہ کہ اب) وہ وقت آ گیا کہ میں (ایسی صفات مذکورہ سے) مجرد ہو جاؤں (اور) جسم (کی فات مذکورہ) چھوڑ دوں (اور) سراسر روح (کی صفات کے ساتھ کہ اضداد ہیں صفات مذکورہ کی متصف) ہو جاؤں (آگے محبوب حقیقی سے عرض ہے عاشقانہ ومستانہ عنوان سے اور غلبہ حال میں ایسے عنوانات کا عفو ہونا اوپر معروض ہو چکا ہے پس کہتے ہیں کہ) اے مبغوض

رکھنے والے شرم (یعنی ننگ وناموس نفسانی وہوالمذکور فی الشعر السابق عشق وناموس الخ) اور اندیشہ (یعنی خوف ملامت فی اللہ) کے آ جایئے (یعنی میرے دل میں تجلی فرمایئے) کیونکہ میں نے شرم وحیا (المعنی المذکور) کا حجاب دریدہ (اور مرتفع) کر دیا ہے (جو کہ مانع تھا تجلی حق کا چنانچہ ظاہر ہے کہ خودی حجاب ہے کما قیل

میاں عاشق و معشوق ہیچ حائل نیست　　تو خود حجاب خودی حافظ از میاں برخیز

جب یہ مانع مرتفع ہوگیا تو تجلی کی استدعا ہے اور گو اس ارتفاع حجاب پر تجلی موعود ہے کما قال تعالیٰ والذین جاهد وا فینا لنهدینهم سبلنا لیکن موعود کا مدعو کرنا امتثال ہے تعلیم حق تعالیٰ کا ربنا واتنا ما وعد تنا الأیة اور اسی استدعاء تجلی بوقت ارتفاع حجاب کا اس شعر میں بھی مضمون ہے

بے حجابانہ درآ از در کاشانہ ما　　کہ کسے نیست بجز درد تو درخانہ ما

پھر اس تجلی سے زیادت طلب وعشق کا مضمون اس غزل کے دوسرے شعر میں ہے

مرغ باغ ملکوتیم درین دیر خراب　　میشود نور تجلاے خدادانہ ما

آگے منجملہ آثار عشق کے قلت منامن کا ذکر ہے جس کا ذکر اشعار اونداروخواب وخور الخ سے شروع ہوا ہے جیسا کہ اشعار زیر شرح کی تمہید میں بھی ذکر کیا گیا ہے پس مثل شعر بالا اے عدو شرم الخ اس مضمون قلت منام کو بھی بعنوان خطاب کہتے ہیں کہ) اے (محبوب) کہ جس نے روح کی خواب کو سحر (یعنی تصرف عجیب) سے روک دیا ہے (یعنی عشق دیکر نیند کو اڑادیا ہے) صمد مطلق اے محبوب عالم (ہستی) میں آپ ہی ہیں (چونکہ صمد کے معنی لغت میں مصمت لاجوف لہ بھی ہیں اسی لئے صمدۃ کے معنی صخرة راسیة فی الارض مستوایة بها او مرتفعة بھی لکھے ہیں کما فی القاموس اس لئے اس شعر میں معنی صمد کو بلفظ سخت دل تعبیر کر دیا۔ غلبہ حال میں لفظ پر نظر نہ کی جاوے باقی معنی صاف ہیں یعنی سید ومقصود کما فی القاموس ایضاً فی معنی الصمد یعنی چونکہ آپ سب کے محتاج الیہ اور سب سے مستغنی ہیں اس لئے ہر شخص کے ساتھ وہ معاملہ کرتے ہیں جو اس کے لئے مصلحت ہو بخلاف اس شخص کے جو غنی مطلق نہ ہو وہ ہر معاملہ میں اپنی مصلحت اور حاجت کا بھی خیال رکھے گا اور آپ کو اس کی ضرورت نہیں بلکہ آپ کے لئے یہ مستحیل ہے اور عاشق کے لئے یہ حالت مذکورہ مصرعہ اولیٰ مناسب تھی اس لئے وہی عطا فرمائی اس طرح خواب بستن کا سبب صمدیت ہوگئی اور عالم ہر چند کہ ماسوی اللہ کو کہتے ہیں مگر یہاں مطلق موجود کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اطلاقاً للمقید علی المطلق اسی لئے بجائے عالم امکان کے میں نے عالم ہستی کا لفظ ترجمہ میں اختیار کیا اور جادو سے مراد سحر بمعنی کل مالطف ماخذه و دق کذافی القاموس ہے جس کا حاصل تصرف عجیب آگے بھی آثار عشق کی تمنا کرتے ہیں کہ اے محبوب) ہاں صبر (وقرار) کا گلا پکڑ لے اور دبادے (کہ صبر وقرار ہلاک اور زائل ہو جاوے جیسا مقتضیٰ ہے عشق کا اور اس میں خواب کا جاتا رہنا بھی داخل ہوگیا کیونکہ نیند بدوں قرار کے نہیں آتی یعنی میرا قرار دور کر دے) تاکہ عشق کا دل ٹھنڈا (یعنی خوش) ہو جاوے اے سوار (دل خوش ہونا کنایہ ہے ادائے حقوق سے کیونکہ ادائے حقوق علی سبیل الکمال سے صاحب حق کا دل عادۃً خوش ہو جاتا ہے یعنی تاکہ عشق کا حق پورا ادا ہو جاوے اور سوار میں استعارہ ہے مراد سریع التکوین جیسا سوار سریع السیر ہوتا ہے اور سرعت تکوین صفت منصوصہ ہے قال اللہ تعالیٰ انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون اس میں اشارہ اس طرف ہوسکتا ہے کہ آپ یہ استدعاء مذکور مصرعہ اولیٰ جلدی پوری کر دیجئے کیونکہ آپ جلدی بھی پوری کر سکتے ہیں واللہ اعلم آگے مضمون مصرعہ ثانیہ کی تاکید ہے

کہ) میں جب تک (عشق سے) سوختہ نہ ہو جاؤں گا (جس کے لئے زوال صبر وقرار لازم ہے یا جزو زوال صبر وقرار کے لئے لازم ہے) اس (عشق) کا دل کب ٹھنڈا ہوگا (ومعناه قد ذكره اے مخاطب ہمارا دل اس کا خاندان اور گھر ہے (جس طرح ہر شخص اپنے خاندان اور گھر میں مقیم رہتا ہے وہ ہمارے دل میں مقیم ہے اور اگر خاندان بمعنی خانہ منقول ہو جیسا بعض کا قول ہے تو مرادف ہوگا منزل کا آگے خطاب ہے عشق کو بطور تفریع کے ماقبل پر یعنی اے عشق جب میرا دل تیرا گھر ہے اور تو میری سوزش کو پسند کرتا ہے کما ہو مضمون شعر تا نسوزم الخ اور میری سوزش کا حاصل میرے دل کی سوزش ہے تو گویا تو میرے دل کو سوختہ کرنا چاہتا ہے جو کہ تیرا گھر ہے سو واقع میں) تو اپنے گھر کو جلاتا ہے سو جلا دے (اپنے گھر کا سب کو اختیار ہوتا ہے اسی لئے) وہ شخص کون ہے جو لا یجوز کہے (کیونکہ ہر مالک کو اپنے مملوک میں ہر قسم کے تصرف کرنے کا اختیار ہے الاان يدل دليل على المنع ولا دليل ههنا يمنع فيجوز مطلقاً پس) خوب (دل کھول کر) اس گھر کو جلا اے (عشق جو کہ سطوت وصولت میں مشابہ) شیر مست (کے ہے) عاشق کا گھر تو ایسا ہی اچھا (معلوم) ہوتا ہے (کیونکہ ایسا ہونا علامت ہے ادائے حق عشق کی جو کہ مطلوب ہے اوپر عاشق کے قلب کو عشق کا گھر کہا تھا اور یہاں عاشق کا گھر کہہ دیا دونوں اضافتیں خاص خاص ملابست سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور جب مجھ کو ثابت ہو گیا کہ سوختگی عشق کو پسند ہے تو) اس کے بعد میں (بھی) سوختگی (ہی) کو قبلہ (توجہ) رکھوں گا (یعنی سوختگی کا اہتمام رکھا کروں گا) کیونکہ میں (مثل) شمع (کے) ہوں (اور شمع کی طرح) سوختگی (ہی) سے روشن ہوں (ظاہر ہے کہ شمع کی روشنی اس کی سوزش ہی سے ہے اسی طرح عاشق کی روشنی دل عشق اور اس کے آثار ہی سے ہے جن میں سے سوزش بھی ہے اس سب کا حاصل یہ ہے کہ عاشق کو عشق کے متاعب اور مصاعب سے خائف نہ ہونا چاہئے کہ اس میں نفع ہے آگے پھر عود ہے ترغیب ترک خواب کی طرف جس کا اوپر کئی جگہ ذکر ہے یعنی) اے بابا آج کی رات خواب کو چھوڑ دے (اور) ایک رات تو بے خوابوں کے محلہ میں کو گزر آؤ (یعنی اگر تجھ میں عشق کا غلبہ نہیں تو عشاق ہی کو دیکھ آتا کہ ان کی حالت کی رغبت ہو اور وہاں جا کر دیکھ) ان لوگوں کو دیکھ کہ (عشق حق میں) مجنوں ہو گئے ہیں (اور) پروانہ کی طرح اس کی وصل میں قتل ہو چکے ہیں (اشارہ اس طرف ہے کہ وہ عاشق مہجور محروم نہیں بلکہ واصل ہیں اور وصل وقرب میں فنا ہوئے ہیں جیسا پروانہ کہ شعلہ کی وصل ہی میں کشتہ ہوتا ہے اور غایت قرب کا خاصہ بھی فنا ہے خواہ شکر کے ساتھ وهو لاهل الحال یا صحو کے ساتھ وهو لاهل المقام اور اس کوئی بے خوابان میں جا کر) ایک کثیر خلقت کی کشتی کو دیکھ کہ عشق میں غرق ہو گئی ہے (بس) یوں کہو کہ عشق کا حلق (گویا) ایک اژدہا ہو گیا ہے (کہ سب ماسوی کو نگل گیا اور کھا گیا اور) اژدہا (بھی کیسا) جو کہ غیر محسوس (بحواس ظاہرہ) ہے (اور عشاق کا) دل چھیننے والا ہے (اور) کوہ جیسی عقل کے لئے وہ (خاصیت میں مثل) کہربا (کے) ہے (یعنی عقل عرفی باوجود مشابہ کوہ ہونے کے اس کے روبرو مشابہ کاہ کے ہے جس کو کہربا اٹھا لیتا ہے اسی طرح عشق رافع عقل ہو گیا اور محسوس میں بحواس ظاہرہ کی قید اس لئے لگائی کہ عشق کا ادراک وجدان سے تو ہوتا ہے جو کہ حاسہ باطنی ہے آگے سالب عقل ہونا اس کا ایک حکایت سے بیان کرتے ہیں کہ) عقل جس عطار کی کہ اس (عشق) سے آگاہ ہو گئی اس (عطار) نے (خوشبودار عرقیات کے) قرابے ندی میں بہا دیئے (اور بہاتے وقت بزبان حال ان عرقیات یا قرابوں سے کہا کہ) جا (رخصت) کیونکہ اس ندی سے ابدالآباد تک نہ نکلے گا (مطلب یہ کہ اب تیرا طالب نہ ہوں گا کیونکہ) بالیقین اس (محبوب حقیقی) کا کوئی ہمسر نہیں (اگر کوئی نعوذ باللہ اس کا ہمسر ہوتا تو اس کو چھوڑ کر اس ہمسر کو اختیار کرنے کی گنجائش تھی جب کوئی ہمسر نہیں پھر طلب غیر کی کب گنجائش

رہی اس لئے اے طلبہا اے خوشبو محبوب حقیقی کا طالب ہو کر تیرا طالب نہ ہوں گا اس میں اشارہ ہے قصہ حضرت فرید الدین عطار کی طرف کہ تمام رخت و متاع عطاری کو ریختہ کر کے عاشق صادق ہو گئے کذا فی الحاشیۃ یہاں تک بیان تھا آثار عشق اور احوال عشاق کا آگے ان مضامین کے منکر کو جیسا دلدادگان فلسفہ کو خود تعلق حب عشق مع اللہ تعالیٰ ہی کے منکر ہیں کہ جب وہ کسی طرح محسوس نہیں تو اس کا عشق کیسے ہو سکتا ہے۔ ورد علیھم الغزالی فی احیاء العلوم ابلغ رد پس ایسے منکر کو خطاب ارشادی ہے کہ) اے (منکر) دروغ گو (تو جو ان حقائق کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں تو ان مضامین کو صحیح نہیں جانتا اور نہ ایسے عشاق دیکھتا ہوں ذرہ) آنکھ کھول اور دیکھ (یعنی تیرے اس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ تو نے طلب کی آنکھ نہیں کھولی پھر کیسے سمجھ میں آوے اور کیونکر نظر آوے قال تعالیٰ انلزمکموھا وانتم لھا کارھون وقال تعالیٰ ان فی ذلک لذکریٰ لمن کان لہ قلب اوالقی السمع وھو شھید وقال تعالیٰ لھم قلوب لایفقھون بھا ولھم اعین لایبصرون بھا ولھم اذان لایسمعون بھا اور جھوٹا اس لئے کہا کہ اس منکر کا تو مقصود اس قول سے یہی ہے کہ باوجود استعمال قویٰ ادراکیہ وقصد تحقیق کے پھر بھی سمجھ میں اور نظر میں نہیں آیا تو یہ جھوٹ ہے غرض یہ کہ چشم بصیرت کے کام میں نہ لانے کے سبب) کہاں تک کہے گا کہ میں ان باتوں کو نہیں جانتا (یعنی میری سمجھ میں نہیں آتیں اور یہ نمیدانم ایسا ہے جیسا عشر اول میں سرخی حسد بردن امیران بر ایاز سے ذرہ اوپر یہ شعر ہے در بہ بندی چشم خود را از احتجاب الخ جیسا کہ اس کی شرح سے معلوم ہو سکتا ہے غرض تو جو سمجھنے کا انکار کر رہا ہے) تو اس دروغ (فی القال) اور محرومی (فی الحال) کے (کہ انکار کو یہ حرمان لازم ہے) مرض سے نکل (وبا اس لئے کہا کہ یہ مرض انکار بہت شائع ہے اور) اس عالم کے اندر آ جو کہ حی وقیوم کی طرف منسوب ہے (مراد اس عالم سے حالت تصحیح عقائد واصلاح اعمال واکتساب احوال بالاختیار اسبابھا التی اعظمھا صحبۃ المحبین والمربین من اھل الکمال ہے کہ یہ سب منسوب وموصل الی الحی القیوم ہیں۔ مطلب یہ کہ اس دستور العمل کو اختیار کر) تاکہ (اس کی برکت اور اثر سے) یہ نمی بینم (یعنی جہل) ہی بینم (یعنی علم سے مبدل) ہو جاوے اور تیرے یہ سب ندانم (یعنی جہل) می دانم (یعنی علم) ہو جاویں (چنانچہ واقعی اس دستور العمل سے بصیرت ووصول الی الحقیقۃ میسر ہو جاتی ہے اور اسی شعر کے نمی بینم اور نمی دانم کے لحاظ سے بندہ نے اے مزور کی شرح میں مضامین کو نہ جاننا اور عشاق کو نہ دیکھنا دونوں لکھ دیئے اور چونکہ منکرین میں جو فلسفہ پرست ہیں ان کو ان کے علوم فلسفہ کا نشہ اس دستور العمل کے اختیار کرنے سے جس میں سراسر اتباع ہی اتباع ہے محبوب حقیقی کا بھی اور واسطہ الی المحبوب الحقیقی یعنی مرشد کا بھی مانع ہوگا۔ کما قال تعالیٰ فلما جاء تھم رسلھم بالبینات فرحوا بما عندھم من العلم وحاق بھم ما کانوا بہ یستھزؤن اس لئے آگے اس نشہ و مستی و ناز و عجب و بطر و فرح کے مبانی کا ہیچ و باطل ہونا بتلاتے ہیں یعنی) تو (اس بے بنیاد) مستی سے (کہ نشہ ہے کمال وہمی کا) تجاوز کر اور جمع بنی ۱۲۱ (وہ مستی حاصل کر کہ تو دوسروں کو) مستی دینے والا ہو جا (دے اور وہ مستی حق ہے کہ اس مستی والے کی صرف صحبت سے بھی دوسروں میں عشق حق کا اثر ہوتا ہے بخلاف وہمی علوم کی مستی کے کہ ایسے شخص کی صرف صحبت سے دوسرے پر ان علوم کا کوئی حصہ بھی نہیں پہنچتا اور) اس تلون سے (جو کہ علوم فلسفہ میں پیش آتا ہے کہ ہمیشہ اس کے مسائل مقصودہ میں بھی مقدمات دلیل میں خدشات ظاہر ہوتے رہنے سے رائے بدلتی رہتی ہے پس اس تلون سے) تو اس (محبوب) کے استواء (وثبات) میں منتقل ہو جا (استواء کی اضافت محبوب کی طرف ادنیٰ ملابست سے ہی یعنی وہ استواء جو اس نے عنایت فرمایا ہے مطلب یہ کہ جب محبوب سے تعلق پیدا کرے گا علماؤ

عملاً تجھ کو ثبات عطا ہوگا جس میں تبدل نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر ہے کہ اس دستور العمل کے لئے جن علوم کی ضرورت ہے اور اسی طرح اس دستور العمل پر عمل کرنے سے جو علوم قلب پر منکشف ہوتے ہیں ان میں جو حصہ مقاصد کا ہے اس میں کبھی تغیر نہیں ہوتا کیونکہ وہ علوم مستند الی الوحی ہیں نصاً یا دلیلاً اور وحی متعین ہے اگرچہ کہیں فروع میں اختلاف بھی ہے تو وہاں بھی یہ تعیین ہے کہ یہ اختلاف رحمت ہے اور قرب حق مقصود میں مخل نہیں پس وہ اختلاف بھی مثل لا اختلاف کے ہوگیا اور علوم فلسفیہ کے اختلاف میں خود مقصود ہی بدل جاتا ہے یہ تو ثبات علمی ہے اور ثبات عملی اس ثبات علمی کی تابع ہے جب علم متعین ہے تو عمل مطلوب بھی متعین ہے اور اختلاف فی الفروع کا شبہ یہاں بھی تقریر مذکور سے مندفع کرلیا جاوے پس جب ایسے علوم پر یہ مستی اور ناز مہمل ہے تو) تو کب تک اس مستی پست پر ناز کرے گا (چونکہ یہ علوم علوم سافلہ سے ہیں اس لئے ان پر جو مستی ہوگی اس کو بھی مستی پست کہا پس اس پر ناز ہی کیا کیونکہ) ایسے مست تو ہر گلی کوچہ میں بہتیرے (مارے مارے پھرتے) ہیں (چنانچہ کوئی مال پرست ہے کوئی جاہ پر کوئی اختیارات پر کوئی کسی صنعت و حرفت پر کوئی اپنے حسن و صورت پر کوئی پہلوانی اور قوت پر جن کو فلاسفہ بھی لاشئے سمجھتے ہیں کیونکہ یہ کمالات حقیقیہ نہیں ہیں پس واقع میں جب علوم فلسفیہ بھی کمال حقیقی نہیں تو ان علوم پر ناز کرنا اور ان امور مذکورہ پر ناز کرنا سب برابر ہوا وہ لغو ہے تو یہ بھی لغو ہے اگر کوئی کہے کہ جیسے ان دنیوی مستوں میں کثرت ہے تمہارے قول پر جیسا اوپر آیا ہے بنگر آنہارا کہ مجنون گشتہ اند الخ اور اسی بناء پر منکر و جود مست حق کو جواب دیا تھا اے مزور چشم بکشا و ہبین الخ مستان خدا میں بھی کثرت ہے پس اگر کثرت سے اس کو لاشئے کہا تو کثرت سے یہ بھی لاشئے ہوں گے اس کا جواب دیتے ہیں کہ اول تو ان میں اس طرح کی کثرت نہیں کیونکہ) اگر دونوں عالم بھی سرمستان یار سے پر ہو جاویں وہ سب مل کر ایک ہی ہوں گے اور وہ ایک خوار نہیں ہے (ایک ہوں گے باعتبار اتحاد مقصود و عدم تزاحم کے اور طالبان دنیا تو مقاصد مختلف رکھتے ہیں اور ہر شخص دوسرے کو اس کے مقصود کی طلب میں احمق بتارہا ہے پھر جن کا مقصد بھی ایک ہے ان میں تزاحم ہوتا ہے جیسے دو طالب سلطنت مثلاً سو اول تو مستان حق میں ویسی کثرت نہ ہوئی اور جس کثرت کا حکم کیا تھا وہ باعتبار معنی لغوی کے ہے جو کہ منکر پر حجت ہونے کے لئے کافی ہے پھر اگر اس اتحاد سے قطع نظر کرکے کثرت ہی مان لی جاوے تب دوسرا جواب یہ ہے کہ) یہ مست (بحق) کثرت کے سبب خواری نہیں پاتا خوار کون ہوتا ہے جو تن پرست (اور) ناری (دوزخی) ہو (جواب تحقیقی یہی ہے پہلا جواب تو لطیفہ تھا مطلب یہ کہ ہم نے جو مستان دنیا کو خوار کہا کثرت کے سبب نہیں کہا بلکہ اس وجہ سے کہ بنائے مستی لغو ہے باقی ہم نے جو برسر ہر کوی الخ میں ان کی کثرت کو پیش کیا تو لامن حیث الکثرۃ بلکہ بطور جواب الزامی کے اس حیثیت سے کہ ان امور پر مستی کرنے والوں کو جو کہ بہت کثرت سے ہیں یہ مدعیان فلسفہ جس بناء پر حقیر سمجھتے ہیں اور ان کی کثرت مانع تحقیر نہ ہوئی اور وہ بناء ان امور کا کمال نہ ہونا ہے وہی بناء مقتضی ہے ان فلاسفہ کے مستی کے حقیر ہونے کو پس قلت و کثرت کا اس میں کوئی دخل نہیں اور نہ کثرت مقتضی بے قدری کو بلکہ دیکھنا یہ چاہئے کہ وہ شئے فی نفسہ اگر قابل قدر کے نہیں تو باوجود قلیل ہونے کے بھی بے قدر ہے اور اگر وہ فی نفسہ قابل قدر ہے تو باوجود کثرت کے بھی قابل قدر ہے چنانچہ آگے اس کی مثالیں ہیں کہ) اگر تمام عالم شعاع نور ماہ سے پر ہوگیا ہو (دیکھو اس نور میں اس وقت کثرت ہوئی لیکن) جو شخص (اس نور ماہ پر) فریفتہ ہو (اس کی نظر میں) بے قدری کب ہو سکتی ہے (اسی طرح) اگر تمام عالم نور آفتاب سے پر ہوگیا ہو تو بے قدر کب ہو سکتی ہے وہ حرارت (آفتاب خوش اشتعال کی (حالانکہ کثرت سے ہے پس اسی طرح اگر مستان حق میں کثرت ہے تو اس کثرت سے بے قدر ہونا لازم نہیں آتا یہاں تک شعر

گزرتا قصبہائے دل اتخ سے جو کہ سرخی حوالہ کردن مرغ کے ذیل میں ہے مستانہ کلام تھا اور مستی ہی کی مدح اور اسی کے اکثر خواص و آثار کا بیان تھا چنانچہ شعر گزرتا قصبہائے دل اتخ کی تمہید میں بندہ نے اس کی تصریح بھی کردی تھی اور اکثر اس لئے کہا کہ بعض خواص مشترکہ بین السکر والصحو کا بھی کہیں کہیں بیان ہوا ہے چنانچہ اشعار زیر شرح میں جو ایک شعر ہے ہر چہ غیر از شورش اتخ اس کی شرح میں اس اشتراک کی میں نے تصریح بھی کردی ہے لیکن زیادہ مضمون متعلق سکر کے ہے اس سے ممکن ہے کہ کسی کو شبہ ہو جاتا کہ یہ صحو سے بھی افضل وارفع ہے حالانکہ مقصود مولانا کا سکر کی مدح سے تفضیل اس کی ہے غفلت وانہماک فی الدنیا پر اس لئے آگے صحو کا ارفع ہونا فرماتے ہیں تاکہ ناظر ترقی کر کے سکر سے صحو کی طرف متوجہ ہو یعنی اگر صحو ہونے لگے تو اس کو تنزل نہ سمجھے اسی طرح اہل صحو کو اہل سکر سے ادون نہ سمجھے آگے یہی مضمون ہے۔)

لیک بایں جملہ بالا تر خرام	چونکہ ارض اللہ واسع بود و رام
لیکن باوجود اس تمام تر کے بالاتر چلو	چونکہ ارض اللہ واسع اور مسخر ہے
گرچہ ایں مستی چو باز اشہب ست	برتر از وے در زمین قدس ہست
اگرچہ یہ سکر مثل باز سفید کے ہے	ارض مقدسہ پر اس سے بھی بڑھ کر موجود ہے
مست ز ابرار و مقرب زو بہ است	بر مقرب شیر او چوں روبہ است
مست منجملہ ابرار کے ہے اور مقرب اس سے بہتر ہے	مقرب کے روبرو اس کا شیر روباہ کے مثل ہے
رو سرافیلے شو اندر امتیاز	در دمندہ روح و مست و مست ساز
جا اسرافیل ہو جا امتیاز میں	روح پھونکنے والا اور خود مست اور مست کرنے والا
مست را چوں دل مزاح اندیشہ شد	ایں ندانم واں ندانم پیشہ شد
صاحب سکر کا قلب جب ہزل اندیشہ ہو گیا	تو ایں ندانم اور آں ندانم اس کا پیشہ ہو گیا
ایں ندانم واں ندانم بہر چیست	تا بگوئی آنکہ میدانیم کیست
ایں ندانم اور آں ندانم کس غرض کے لئے ہے	تاکہ بتلادو جس کو ہم جانتے ہیں وہ کون ہے
نفی بہر ثبت باشد در سخن	نفی بگزار و ز ثبت آغاز کن
نفی بغرض اثبات ہوتی ہے کلام میں	نفی کو چھوڑ اور اثبات کو شروع کر
نیست ایں و نیست آں ہیں واگزار	آنکہ آں ہست ست [illegible] را پیش آر
ہاں نیست میں اور نیست آن کو چھوڑ دے	وہ جو کہ ہست [illegible] و سامنے
نفی بگزار و ہماں مستی طلب	ترک و مطرب را بگو احوال شب
نفی کو چھوڑ اور اس مستی کو طلب کر	ترک اور مطرب کے رات کے وقت [illegible] کر

نفی بگزار و ہماں ہستی پرست	ایں بیاموزاے پدرزاں ترک مست
نفی کو چھوڑ اور اس ہستی کی پرستش کر	اے بابا اس کو اس ترک مست سے سیکھ لے

(ربط اوپر مذکور ہو چکا ہے یعنی گو تم نے سکر و مستی کی بہت مدح سنی لیکن اس کو مقصود مت سمجھنا وہ مدح محض الفاظ مجوبین کے لئے ہے جو اس سے بھی محروم ہیں باقی صحو اس سے بھی ارفع ہے اس کی طرف ترقی کا قصد کرو اسی کو فرماتے ہیں کہ گو سکر و غلبہ حال بھی ممدوح و محمود ہے) لیکن باوجود اس تمام تر (ممدوحیت و محمودیت کے (چونکہ مقصود نہیں اس لئے اس سے) بالاتر چلو (کہ وہ صحو ہے جو کہ سکر سے ارفع ہے) چونکہ ارض اللہ واسع اور (سالکین کے لئے) مسخر ہے (بمعنی ذلول یعنی کوئی چلے تو راہ دیتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ هو الذی جعل لکم الارض ذلولاً الآیة مراد ارض اللہ سے طریق سلوک ہے وهو الذی سماه اللہ تعالیٰ صراط اللہ فی آیات عدیدة کقوله تعالیٰ و انک لتهدی الیٰ صراط مستقیم صراط اللہ الذی له ما فی السمٰوات وما فی الارض یعنی راہ سلوک سکر پر ختم نہیں ہوا اس میں بہت وسعت ہے چنانچہ اس سے آگے صحو ہے بلکہ پھر اس میں بھی مراتب مندرجہ ہیں کہ برابر سالک کو اس میں ترقی ہوتی جاتی ہے چنانچہ اس کے آثار مذکورہ فیما سیاتی مثل الجامعیة ونفع الخلق کا تفاوت اس کے تفاوت مراتب کی دلیل اور علامت ہے اور صحو دو وجہ سے ارفع ہے ایک اس لئے کہ صاحب صحو کی نظر جامع ہے کہ باوجود نظر الی الخالق کے حقوق خلق سے بھی غافل نہیں اور دونوں میں تمیز بھی کرتا ہے بخلاف صاحب سکر کے کہ ایک طرف نظر ہونے سے دوسری طرف کے حقوق سے قاصر رہتا ہے اور غلبہ حال میں امتیاز بھی نہیں کرتا دوسرے اس لئے کہ صاحب صحو سے دوسرے کو بھی نفع پہنچتا ہے بخلاف صاحب سکر کے کہ اپنے ہی کام کا ہے پس) اگرچہ یہ سکر (جس کی مدح کی گئی محمود و عزیز الوجود ہونے میں مثل باز سفید کے ہے (کہ نادر الوجود ہے اسی طرح یہ سکر بھی ہزاروں میں ایک ہی کو ہوتا ہے کیونکہ دنیا میں زیادہ تو مجوبین ہی ہیں لیکن ارض مقدسہ پر (یعنی طریق سلوک میں) اس سے بھی ارفع (مقام) موجود ہے (اور وہ صحو ہے غرض) مست (یعنی صاحب سکر) یہ منجملہ ابرار کے ہے) اور (صاحب صحو مقرب ہے اور اس لئے یہ) مقرب (یعنی صاحب صحو) اس سے (یعنی صاحب صحو) اس سے (یعنی صاحب سکر سے کہ منجملہ ابرار ہے) بہتر ہے (اور ان دونوں میں اتنا تفاوت ہے کہ) مقرب کے روبرو اس کا شیر مثل روباہ کے ہے (یعنی اگر اہل سکر میں سے کوئی مثل شیر کے بھی ہو یعنی اپنی حالت میں (اقویٰ و اکمل ہو تب بھی صاحب صحو سے اتنا ادون ہے جتنا شیر کے روبرو روباہ اور اسی تفاوت بین الابرار والمقربین کی بناء پر مشہور ہے حسنات الابرار سیئات المقربین اور اس تفاوت بینہما کا ماخذ ارشاد حق ہے فاصحاب المیمنة ما اصحاب المیمنة الی قوله والسابقون السابقون اولئک والمقربون الیٰ اخر الآیات اور صاحب صحو کی تفضیل کی جو دو وجہ اوپر مذکور ہوئی ہیں آگے اس کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ اے سالک سکر سے صحو کی طرف) جا (اور مثل) اسرافیل (کے) ہو جا امتیاز (بین مراتب الوجود) میں (اور اسرافیل ہی کی طرح) روح پھونکنے والا اور خود مست اور اپنی مستی کے ساتھ دوسرے کو) مست کرنے والا (ہو جا مصرعہ اول میں وجہ اول کی طرف اور مصرعہ ثانیہ میں وجہ ثانی کی طرف اشارہ ہے حضرت اسرافیل کا صاحب امتیاز ہونا ظاہر ہے کہ بحکم حق خلائق میں روح پھونکیں گے پس اس سے ان کا امتیاز بین الحق والخلق ظاہر ہے اور ان کا روح پھونکنا دوسروں کو نفع حیات پہنچاتا ہے اسی طرح صاحب صحو حیات معنویہ دوسروں کو بخشتا ہے اور صاحب صحو کو مست

کہنے میں اشارہ ہے کہ اثر سکر سے وہ بھی خالی نہیں کہ غایت اطاعت اور غایت محبت اسی پر مرتب ہے اس کو جذب بھی کہتے ہیں مگر فرق اس میں اور صاحب سکر میں یہ ہے کہ صاحب سکر مست ساز نہیں اور یہ مستی کے ساتھ مست ساز بھی ہے کہ دوسرے بھی اس کی صحبت تعلیم و توجہ سے غایت اطاعت اور محبت سے فائز ہوتے ہیں اور یہ امتیاز اور حیات بخشی تو حالت صاحب صحو کی تھی آگے صاحب سکر کی حالت بتلاتے ہیں جس سے تفاوت ظاہر ہو کر حکم بالا شیر او چوں روبہ است ظاہر ہو جاوے یعنی) یعنی صاحب سکر کا قلب جب ہزل اندیشہ ہو گیا تو ایں ندانم اور آن ندانم اس کا پیشہ (یعنی حال وقال) ہو گیا (سب سے اچھا نسخہ مجھ کو مزاح اندیشہ معلوم ہوا اور مزاح کی تفسیر بوجہ غیر مقصود ہونے کے ہزل کے ساتھ کی گئی جو کہ مقابل ہے جد کا اور ترکیب ہزل اندیشہ کے معنی ہیں اندیشہ (وہزل ست یعنی فکر او چیزی ست کہ غیر مقصود ست اور اس غیر مقصود سے مراد نفی ہے ممکنات کی جو کہ غلبہ فنا و سکر میں قلب پر مستولی ہو جاتی ہے اور اس لئے ماسوی اللہ اس کے علم سے فنا ہو جاتا ہے جو کہ حاصل ہے ایں ندانم آں ندانم کا اور نفی ماسوی اللہ کا جو درجہ صاحب سکر کی نظر میں ہے یعنی بالکلیہ اس کے احکام کا مرتفع ہو جانا اس کا غیر مقصود ہونا اس سے ظاہر ہے کہ اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خلائق کے ساتھ احکام واقعیہ کا تعلق ہی نہ ہو اور اس سے تمام احکام عقلیہ و شرعیہ کا انتفاء لازم آتا ہے۔ واللازم غیر صحیح فالملزوم ای عدم تعلق الاحکام بالخلائق غیر صحیح مثله فمنشأ هذا الملزوم یعنی عدم تعلق النظر بهذه الاحکام لایکون مقصوداً و هو المطلوب اور اس کو بعنوان مزاح تعبیر کرنے میں اشارہ اس طرف ہے کہ اہل سکر کی حالت اہل تمکین کی نظر میں ایسی ہے جیسے لا یعقل بچوں کی کہ ان سے ان حالات و حرکات پر مزاح کیا جاتا ہے اور اس پر ہنستے ہیں یہ تو صاحب سکر کی حالت ہوئی کہ ناظر الی النفی الغیر المقصود ہے اور آگے صاحب صحو کی حالت مذکور ہوگی کہ ناظر الی الاثبات المقصود ہے اور مقصود مثل جد کے ہوتا ہے اور غیر مقصود مثل ہزل کے اور مقصود سے مرتبہ غیر مقصود کا ایسا ہی ادون ہے جیسا شیر کے سامنے روباہ پس صاحب سکر صاحب صحو کے مقابلہ میں اس ہزل اندیشہ و نفی پیشہ ہونے کے اعتبار سے ایسا ہو گیا کہ یہ حکم صحیح ہو گیا بر مقرب شیر او چون روبہ است اور اس شعر کا ندانم غیر ہے اس ندانم کا جو اس سے تیرہ شعر پہلے ہے چند گوئی می ندانم آں و ایں الی قولہ دین ندانمہات می دانم شود تا نمی بینم ہمی الخ کیونکہ وہ ندانم غفلت و انکار سے تھا جیسا وہاں بیان ہوا اور یہ ندانم فنا و سکر سے ہے جیسا یہاں بیان ہوا آگے مقصود ہونا اثبات کا مذکور ہے جس کی طرف صاحب صحو ناظر ہے پس فرماتے ہیں کہ) این ندانم اور آں ندانم (معلوم بھی ہے) کس غرض کے لئے ہے (آگے خود جواب دیتے ہیں کہ اس غرض کے لئے ہے) تا کہ تم بتلا دو کہ جس کو ہم جانتے ہیں وہ کون ہے (بہر چیست میں اشارہ اس طرف ہے کہ نفی بھی ایک درجہ میں مقصود ہے اسی واسطے اوپر بندہ نے نفی کے غیر مقصود ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ جو درجہ صاحب سکر کی نظر میں ہے الخ اور وہ درجہ اس کی مقصودیت کا مقصودیت بالغیر ہے اور وہ غیر جو کہ مقصود بالذات ہے اثبات ہے حق تعالیٰ کا آنکہ میدانیم کیست سے یہی مراد ہے مطلب یہ کہ اصل مقصود اثبات ہے حق تعالیٰ کا اور یہ اثبات گو فی نفسہ فطری ہے چنانچہ بعض اقوال اکابر کے اس پر بھی مشتمل ہیں تو یہ فطرت منافی نہ ہوگی استدلالیت کی لیکن جو فطرت سے کام نہ لے اس کے مقابلہ میں یہ اثبات استدلالی اور موقوف ہے دلیل پر اور دلیل اس کی وجود ممکنات ہے پس اگر ممکنات بالکلیہ منتفی ہوں تو پھر کوئی دلیل ہی نہ رہے گی اسی طرح اگر بالکلیہ مثبت ہوں یعنی اپنے ثبوت میں کسی مثبت و صانع کے محتاج نہ ہوں کہ ثبات کامل و مستقل وہی ہے جو درجہ وجوب میں ہو تو بھی وہ دلیل نہ ہوگی ثبوت صانع پر دلیل علی الصانع بننے کے لئے ضرور ہوا کہ ممکنات کو من وجہ مثبت اور من وجہ منتفی یعنی

درجہ وجود میں مثبت اور درجہ وجوب واستقلال میں منفی مانا جاوے تا کہ استدلال صحیح ہو سکے اور ممکنات کا اس درجہ میں سمجھنا اور ہر درجہ کے احکام اس پر مرتب کرنا یہ شان ہے صاحب محو کی پس صاحب محو ناظر ہوا اثبات حق کی طرف اور وہ موقوف ہے اثبات الممکنات من وجہ ونفیھا من وجہ پر اس لئے وہ بالکلیہ اس کی نفی نہیں کرتا اس کو یہ تفاوت ہوا صاحب سکر سے اوپر میں نے اسی کو کہا تھا کہ آگے صاحب محو کی حالت ہے کہ ناظر الی الاثبات المقصود ہے پس صاحب محو کو فضیلت ہوئی صاحب سکر سے آگے اشعار میں جو نفی کا غیر مقصود ہونا اور اثبات کا مقصود ہونا مذکور ہے اس سے یہی نفی واثبات مراد ہے جو مذکور ہوا جس کو فرماتے ہیں کہ) نفی بغرض اثبات ہوتی ہے (محقق کے) کلام میں (سو) نفی کو (بدرجہ مقصودیت بالذات) چھوڑ اور اثبات (کی بات) شروع کر (پس) نیست ایں اور نیست آں کو چھوڑ وہ جو ہست ہے اس کو سامنے لا (یعنی) نفی کو چھوڑ اور اسی ہستی (وجود مطلق) کو طلب کر (اور مثال کے لئے) ترک اور مطرب کے حالات شب کے بیان کر (جس کا قصہ عنقریب آتا ہے کہ وہ مطرب پر اس لئے خفا ہوا تھا کہ اس نے بہت سی نمیدانم نمیدانم چلائی تھی اور کہا تھا کہ آں بگوا ے گیج کہ میدانیش۔ می ندانم می ندانم در مکش) نفی کو (بدرجہ مقصودیت) چھوڑ اور اسی ہستی (مطلق) کی پرستش کر (کہ موقوف ہے اثبات حق پر) اے بابا اس کو اس ترک مست سے سیکھ کما قیل انظر الیٰ ماقال ولاتنظر الیٰ ماقال اور وہ اثبات نفی کی جس درجہ پر موقوف ہے وہ مخصوص ہے صاحب محو کے ساتھ کما ذکر پس مطلوبیت محو کی ثابت ہوگئی والحمد لله علی حل ذاک المقام العویص)اور یہاں احوال شب کہا ہے اور آگے سرخی میں صبوح ہے اور اس کے ذیل کے شعر میں سحر ہے وجہ تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ اخیر شب سے اس کی ابتدا ہوئی ہوگی اور نوبت صبح تک پہنچ گئی ہوگی پس سب مفہوم صادق آگئے چنانچہ لفظ سحر اس وجہ جمع کا مؤید ہے)

استدعای امیر ترک مخمور مطرب را بوقت صبوح وتفسیر ایں حدیث کہ ان اللہ شرابا عدلاولیآءہ اذا شربوا سکروا واذا سکروا طابوا الیٰ آخر الحدیث

مے درخم اسرار ازاں میجوشد تاھر کہ مجردست ازاں می نوشد قال اللہ تعالیٰ ان الابرار یشربون (الایہ)

ایک مخمور ترک امیر کا گویے سے صبح کی شراب کے وقت فرمائش کرنا اور اس حدیث کی تفسیر کہ اللہ تعالیٰ کے پاس ایک شراب ہے جو اس کے دوستوں کے لئے تیار کی گئی ہے وہ جب اس کو پیتے ہیں مست ہو جاتے ہیں اور جب مست ہو جاتے ہیں پاکیزہ بن جاتے ہیں۔

اسرار کے خم میں شراب اس لئے جوش مارتی ہے تا کہ جو مجرد ہے وہ اسے پے اللہ تعالیٰ نے فرمایا بے شک ابرار پئیں گے

ایں مے کہ تو میخوری حرام ست	ما مے نخوریم جز حلالے
یہ شراب جو تو پیتا ہے حرام ہے	ہم جائز شراب کے سوا نہیں پیتے ۔
جہد کن تاز نیست ہست شوی	وز شراب خدای مست شوی
کوشش کرتا کہ تو نیست سے ہست بن جائے	اور خدا کی شراب سے مست بن جائے
اعجمی ترکے سحر آگاہ شد	وز خمار خمر مطرب خواہ شد
ایک ترک عجمی سحر کے وقت ہوش میں آیا	اور خمار شراب کے سبب طالب مطرب ہوا

مطرب جاں مونس مستاں بود	نقل وقوت وقوت مست آں بود
مطرب باطنی مونس مستان ہوتا ہے	نقل اور غذا قوت مست کی وہ ہوتا ہے
مطرب ایشاں را سوی مستی کشد	باز مستی ازدم مطرب چشد
مطرب ان کو مستی کی طرف کھینچتا ہے	پھر مستی کلام مطرب سے چاشنی لیتی ہے
آں شراب حق بداں مطرب برد	ویں شراب تن ازیں مطرب چرد
وہ شراب حق اس مطرب کی طرف لے جاتی ہے	اور یہ شراب تن اس مطرب سے غذا پاتی ہے
ہر دو گر یک نام دارد در سخن	لیک فرقست زیں حسن تا آں حسن
دونوں اگرچہ لفظوں میں ایک ہی نام رکھتے ہیں	لیکن اس حسن سے اس حسن تک فرق ہے
اشتباہے ہست لفظی در بیاں	لیک خود کو آسماں کو ریسماں
ایک لفظی اشتباہ درمیان میں ہے	لیکن تحقیق کہاں آسمان کہاں ریسمان
اشتراک لفظ دائم رہزن ست	اشتراک گبرو مومن درتن ست
اشتراک لفظ ہمیشہ رہزن ہے	گبر اور مومن کا اشتراک تن میں ہے
جسمہا چوں کوزہائے بستہ سر	تاکہ در ہر کوز چہ بود آں نگر
اجسام مثل ان کوزوں کے ہیں جن کا سر بندھا ہوا ہو	سو ہر کوزہ میں کیا چیز ہے اس کو دیکھو
کوزۂ آں تن پر از آب حیات	کوزۂ ایں تن پر از زہر ممات
کوزہ اس تن کا آب حیات سے پر ہے	کوزہ اس تن کا زہر ممات سے پر ہے
گر بمظروفش نظر داری شہی	ور بظرفش بنگری تو گمرہی
اگر تم اس کے مظروف پر نظر رکھو تو تم بادشاہ ہو	اور اگر اس کے ظرف کو دیکھو گے تو تم گمراہ ہو گے
لفظ را مانندۂ ایں جسم داں	معنیش را در دروں مانند جاں
لفظ کو اس جسم کی طرح سمجھو	اس کے معنی کو اس کے اندر مثل جان کے
دیدۂ تن دائماً تن بیں بود	دیدۂ جاں جان پرفن بیں بود
چشم ظاہری ہمیشہ تن کو دیکھنے والی ہوتی ہے	چشم باطنی جان پرہنر کو دیکھنے والی ہوتی ہے
پس زنقش لفظہائے مثنوی	صورتش ضال ست و ہادی معنوی
پس نقوش مثنوی کے جو الفاظ ہیں ان میں سے	ان کی صورت تو گمراہ ہے اور معنوی ہدایت کن ہے

در نبے فرمود کایں قرآں ز دل	ہادی بعضے و بعضے را مضل
قرآن میں فرمایا ہے کہ یہ قرآن قلب سے	بعض کا ہادی ہے اور بعض کا مضل ہے
اللہ اللہ چونکہ عارف گفت مے	پیش عارف کے بود معدوم شے
اللہ اللہ جب عارف لفظ مے کہے	عارف کے نزدیک معدوم کب شے ہو سکتا ہے
فہم تو چوں بادۂ شیطاں بود	کے ترا وہم مۓ رحماں بود
تیرا مفہوم چونکہ بادۂ شیطان ہوتا ہے	تو کب تجھ کو مے رحمان کا خیال ہو گا
ایں دو انبازند مطرب با شراب	ایں بداں وآں بدیں آرد شتاب
مطرب اور شراب یہ دونوں باہم مقترن ہیں	یہ اس کی طرف اور وہ اس کی طرف جلدی سے لے آتی ہے
پرخماراں از دم مطرب چرند	مطرباں شاں سوی میخانہ برند
پر خمار لوگ کلام مطرب سے حظ لیتے ہیں	مطرب ان کو میخانہ کی طرف لے جاتے ہیں
آں سر میدان وایں پایان اوست	دل شدہ چوی گوئ در چوگان اوست
وہ تو میدان کا آغاز ہے اور یہ اس کا ختم ہے	دل رفتہ مثل گیند کے اس کے چوگان میں ہے
درسر آنچہ ہست گوش آنجا رود	در سر ار صفرا ست آں سودا شود
دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے کان ادھر ہی جاتا ہے	سر میں اگر صفرا ہو وہ سودا ہو جاتا ہے
بعد ازاں ایں دو بہ بیہوشی روند	والد و مولود آنجا یک شوند
اس کے بعد یہ دونوں بیہوشی کی طرف متجر ہو جاتے ہیں	والد اور مولود اس جگہ ایک ہو جاتے ہیں

(چونکہ ان اشعار میں اول قصہ ایک خمار کا شروع ہوا ہے پھر اس سے شراب حق کے مضمون کی طرف انتقال فرمایا ہے اس مجموعہ سے سرخی کا مفہوم واضح ہو جاوے گا قصہ یہ ہے کہ) ایک ترک عجمی سحر کے وقت (شراب کے نشہ اترنے سے) ہوش میں آیا اور خمار شراب کے سبب (جو کہ ہوش میں آنے کے بعد بھی دماغ میں باقی رہتا ہے) طالب مطرب ہوا (یعنی مطرب کی خواہش دل میں پیدا ہوئی تا کہ گانا سننے سے فرحت ہو اور خمار کی گرانی دفع ہو اور طالب ہونے سے یہ مراد نہیں کہ اس کو بلا لیا کیونکہ بیس اکیس شعر کے بعد ایک شعر میں ہے مطربان را ترک ما بیدار کرد پس بلانے کے بعد بیدار کرنے کے کوئی معنی نہیں آگے مولانا قصہ سے شراب باطنی یعنی محبت حق کے مضمون کی طرف انتقال فرماتے ہیں کہ جس طرح مطرب ظاہری مستان ظاہری کا مونس ہوتا ہے اسی لئے وہ اس کے جویان ہوتے ہیں اسی طرح) مطرب باطنی مونس مستان (باطنی) ہوتا ہے (اور) نقل اور غذا قوت مست (باطنی) کی وہ (مطرب باطنی) ہوتا ہے (اضافت قوت کی طرف قوت کے اس اعتبار سے ہے کہ قوت سے قوت بڑھتی ہے اور مراد مطرب باطنی سے مرشد ہادی الی المحبوب ہے اور مستان باطنی سے مراد محبان حق اور مستی باطنی اور اسی طرح شراب باطنی سے مراد محبت حق پس حاصل مضمون یہ ہوا کہ محبت حق سبب ہوتی ہے طلب مرشد کی

کیونکہ اس کی صحبت و تعلیم سے محبوب کے قرب و وصال کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اور اس کو نقل و غذا سے تشبیہ دینا اس اعتبار سے ہے کہ انسان کو غذا کی بھی طلب ہوتی ہے اور اس میں اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ مرشد کی طلب ایسی اضطراری ہونا چاہئے جس طرح غذا کی طلب اور تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب تک رجوع الی المرشد کا اس قدر شوق اور بے تابی نہ ہو پورا نفع نہیں ہوتا اور طالب حق اس لئے جویان مرشد کا ہوتا ہے کہ وہ) مطرب (یعنی مرشد) ان (مستان حق) کو مستی (باطنی) کی طرف کھینچتا ہے (جس طرح مطرب ظاہری کا گانا شراب خوار کے لئے سبب ہو جاتا ہے شراب کے مکرر تقاضا کا) پھر (وہ) مستی (جو مطرب باطنی کے فیض سے حاصل ہوئی ہے) از کلام مطرب سے چاشنی لیتی ہے (یہ اسناد مجازی ہے باسناد الفعل الی السبب یعنی وہ مست چاشنی لیتا ہے بسبب مستی کے یعنی پھر وہ دم مستی مطرب سے چاشنی لینے کا سبب بنتی ہے اور اس کے سننے کا تقاضا کرتی ہے۔ مطلب شعر کا یہ ہوا کہ مطرب تو مستی کی طرف لاتا ہے اور پھر مستی مطرب کی طرف لاتی ہے جس طرح شراب پی کر گانا سننے کو جی چاہتا ہے اور گانا سن کر شراب پینے کو جی چاہتا ہے اسی طرح صحبت و کلام مرشد سے محبت حق پیدا ہوتی ہے اور محبت حق سے بشوق ترقی قرب پھر مرشد کی صحبت و تعلیم ڈھونڈتا ہے پھر اس کی صحبت سے طرق قرب معلوم کر کے ان پر عمل کرنے سے محبت حق میں اور افزونی ہوتی ہے پھر پہلے کی طرح یہ محبت حق سبب ہوتی ہے مکرر رجوع الی المرشد کی وھکذا حتی یصل الی مقام التمکین لشارب اعتاد الخمر بحیث لا یسکرہ ولا یغلبہ آگے شراب ظاہری و شراب باطنی دونوں کے اثر کو بطور حاصل ماسبق کے ایک شعر میں ذکر فرماتے ہیں کہ حاصل یہ کہ) وہ شراب حق اس مطرب (باطنی) کی طرف لے جاتی ہے اور یہ شراب تن اس طرب (ظاہری) سے غذا پاتی ہے اس ترکیب کی حقیقت ابھی از دم مطرب چشید کی شرح میں بیان کی گئی ہے آگے فرماتے ہیں کہ ہم جو مجازاً محبت حق کو شراب اور اسی طرح اس کے متعلقات کو متعلقات شراب کہہ دیا ان الفاظ پر نظر مت کرنا مراد اور معنی پر نظر کر کے فوائد علمیہ و عملیہ حاصل کرنا پس فرماتے ہیں کہ یہ) دونوں (شرابیں) اگرچہ لفظوں میں ایک ہی نام رکھتی ہیں لیکن (ان کی حقیقت میں ایسا فرق ہے جیسا) اس حسن سے اس حسن تک فرق ہے (اشارہ ہے ایک قصہ کی طرف جو دفتر چہارم میں ذکر کیا ہے کہ کسی شاعر نے ایک بادشاہ کی مدح میں کوئی قصیدہ کہا تھا وزیر نے دس ہزار دینار دلوا دیے تھے پھر بعد چندے دوسری بار قصیدہ لے گیا اس وقت دوسرا وزیر تھا اس نے پچیس دینار دلوائے تھے اور دونوں وزیر کا نام حسن تھا کذا فی الحاشیہ پس اسی طرح یہاں بھی محض ایک لفظی اشتباہ (دونوں شرابوں کے) درمیان میں ہے (کہ دونوں کو شراب کہہ دیا جس سے ناواقف کو احکام میں اشتباہ ہو گیا) لیکن (حقیقت میں) کہاں آسمان (اور) کہاں ریسمان (اگرچہ لفظاً بعضے حروف کے اعتبار سے کچھ تشابہ بھی ہے لیکن بڑا فرق ہے اسی طرح ان دونوں شرابوں کے احکام واقعیہ میں فرق عظیم ہے اور لفظ خود مصرعہ ثانیہ میں زائد ہے اور جس طرح یہاں اشتراک فی صورۃ اللفظ سبب ہو گیا غلط فہمی کا اسی طرح اشتراک لفظ (اور تشابہ فی الصورۃ) ہمیشہ (ہر جگہ) رہزن (اور غلطی میں ڈال دینے والا ہو جاتا) ہے (چنانچہ) گبر اور مومن کا اشتراک (بھی) تن میں ہے (جو کہ صورت ظاہرہ ہے ورنہ اوصاف باطنیہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور یہاں اشتراک لفظ سے مراد اشتراک اصطلاحی نہیں کیونکہ یہاں تو حقیقت و مجاز ہے بلکہ لغوی مراد ہے مومن و گبر میں اشتراک کا حکم اس کا قرینہ ہے پس مولانا کے اسی ارشاد کے موافق لفظ اشتراک کے اشتراک فی المعنی اللغوی والاصطلاحی سے غلطی میں مت پڑنا آگے اس مضمون کی توضیح ہے ایک تشبیہ سے بطور تفریع کے یعنی پس) اجسام مثل ان کوزوں (یعنی صراحیوں) کے ہیں جن کا سر بندھا ہوا ہو (یعنی منہ بند ہو) سو ہر کوزہ میں کیا چیز ہے اس کو

دیکھو (چنانچہ اس کو جو دیکھا تو معلوم ہوا کہ) (ایک تن کا کوزہ تو آب حیات (یعنی کمالات اور محاسن) سے پر ہے (یعنی ایک شخص میں تو یہ صفتیں ہیں اور) دوسرے تن کا کوزہ زہر ممات (یعنی مفاسد مہلکہ) سے پر ہے (یعنی اس میں یہ ذمائم ہیں سو ظرف تو دونوں ایک طرح کے اور مظروف میں فرق پس) اگر تم اس کے مظروف پر نظر رکھو تو تم بادشاہ (یعنی سلطان تحقیق) ہو (اور احکام میں غلطی نہ کروگے) اور اگر (محض) اس کے ظرف کو دیکھو گے تو گم کردہ راہ ہوگے (اور احکام میں غلطی کروگے پس جس طرح اس مثال میں سمجھا کہ اجسام میں تشابہ اور اوصاف میں تخالف اسی طرح) لفظ کو اس جسم کی طرح سمجھو (اور) اس (لفظ) کے معنی (یعنی مراد) کو (خواہ حقیقی یا مجازی) اس (لفظ) کے اندر مثل جان کے (سمجھو جو کہ ایک تن میں اور صفات میں موصوف ہے اور دوسرے تن میں ان کے اضداد سے پس بعض جگہ لفظ متشابہ یا متحد ہوتے ہیں اور مراد میں متخالف ہوتے ہیں اور جس طرح) چشم ظاہری ہمیشہ تن کو دیکھنے والی ہوتی ہے (چنانچہ ظاہر ہے اور) چشم باطنی (یعنی عقل) جان پر ہنر کو دیکھنے والی ہوتی ہے (یہ بھی ظاہر ہے کہ کمالات باطنی کا ادراک چشم ظاہری سے نہیں ہوتا اس کے لئے مدرکات باطنیہ کی ضرورت ہے اسی طرح لفظ پرست ہمیشہ الفاظ پر نظر کرتا ہے اور طالب حقیقت متکلم کی مراد کو دیکھتا ہے اور احکام کو اس کے تابع کرتا ہے آگے اس مضمون پر ایک تفریع ہے کہ) پس (اسی طرح) نقوش مثنوی کے (مدلول) جو الفاظ ہیں ان (الفاظ) میں سے (جو) ان (الفاظ) کی صورت (محضہ کا مرتبہ ہے جس میں لحاظ نہ ہو معنی مراد کا گو مفہوم لغوی کا لحاظ ہو وہ تو اس قدر گمراہ کن اور گمراہی کا سبب ہے کہ گویا خود ہی) گمراہ ہے (یہ مبالغہ ہے کیونکہ غیر ذوی العقول پھر بالخصوص اعراض میں احتمال ضلال کا ممکن ہی نہیں) اور (ان الفاظ میں سے جو ان الفاظ کی صورت مع المعنی المراد کا مرتبہ ہے جس کو تلبس بالمعنی کے سبب معنی کہنا صحیح ہے تو وہ مرتبہ) معنوی ہادی (الی الحقائق) ہے (یعنی ان الفاظ کو بلا تحقیق معانی مراد کے دیکھا جاوے تو بہت مقامات پر خلاف قواعد شرعیہ نظر آویں گے اور اگر مع تحقیق معانی مراد دیکھا جاوے تو بالکل موافق قواعد شرعیہ معلوم ہوویں گے احقر کہتا ہے کہ مثلاً اسی دفتر کے جتنے اشعار کی شرح لکھی گئی ہے ان ہی کو ایک دفعہ قبل شرح دیکھنے کے دیکھا جاوے اور ایک بار بعد شرح دیکھنے کے تو اس مضمون مضل وہادی ہونے کی تصدیق ہو جاوے گی اور لفظ کی اضافت نقشہا کی طرف باعتبار ملابست دالیت و مدلولیت کے ہے کیونکہ نقوش دال ہوتے ہیں الفاظ پر اور ز لفظ میں جو ز حرف جارہ ہے یہ بمعنی منجملہ ہے اور اس کا مجرور بمعنی لفظ بمعنی الفاظ کے ہے حملاً علی الجنس اور صورتش کی ضمیر اسی لفظ کی طرف ہے اور ہادی معنوی میں بضرورت شعر تقدیم و تاخیر ہے یعنی معنوی مبتداء ہے اور معطوف ہے صورتش پر اور یہ دونوں متعاطفین دو مرتبے ہیں لفظ مذکور فی المصراع الاول کے یعنی الفاظ کا ایک مرتبہ تو صورت بلا معنی کا ہے جس کو صورتش سے تعبیر کیا ہے اور دوسرا مرتبہ صورت مع المعنی کا ہے جس کو معنوی سے تعبیر کیا ہے۔ ولم یشرح الشعر احد مثل هذا ولله الحمد آگے تائید ہے مثنوی کے مضل للبعض وهادی للبعض ہونے کی یعنی دیکھو) قرآن میں فرمایا ہے کہ یہ قرآن قلب (وفہم کے تفاوت سے) بعض کا ہادی ہے اور بعض کا مضل ہے (اور ز دل میں یہ بتلایا کہ قرآن فی نفسہ ہادی ہے مگر اس عارض سے بعض کے لئے سبب اضلال ہو جاتا ہے کہ سوء فہم و سقم قلب سے حقیقت کے جویاں نہیں ہوتے پس اس سبب سے ثابت ہو گیا کہ محض الفاظ پر نظر نہ چاہئے تو ہم سے لفظ شراب سن کر غلط فہمی میں نہ پڑنا اور) اللہ اللہ (یہ تنبیہ کے لئے محاورہ ہے لفظ شراب سے یہ شراب مت سمجھنا کیونکہ متکلم عارف ہے اور) جب عارف لفظ شراب کہے (الماضی بمعنی المضارع لوقوعہ فی الشرط تو وہ شراب مراد نہ لے گا کیونکہ یہ شراب بوجہ ناپسندیدۂ حق ہونے کے گویا معدوم ہے اور) عارف کے نزدیک معدوم

کب شئے ہو سکتا ہے (بلکہ لاشئے ہوگا اور جب وہ شراب کے خواص بیان کر رہا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو شئے معتد بہ سمجھتا ہے اور یہ شراب محض لاشئے ہے پس یہ اس کی مراد نہ ہوگی البتہ اے قاصر النظر) چونکہ تیرا مفہوم (یعنی جو تیرے فہم میں آیا یہی) بادۂ شیطان ہوتا ہے تو کب تجھ کو ئے رحمان کا خیال ہوگا (یعنی تو نے تو جب سے آنکھ کھولی یہی شراب دیکھی تجھ کو کیا خبر کہ کوئی اور بھی چیز ہے جو ماسوی اللہ سے غافل کر دینے میں اس شراب سے بھی تیز ہے یہاں تک لفظ شراب کے التباس کو رفع کر دیا اب پھر مضمون سابق کی طرف رجوع کرتے ہیں مطرب ایشان راسوے مستی الخ یعنی) یہ دو چیزیں باہم مقترن ہیں (یعنی) مطرب شراب کے ساتھ (مقترن ہے) یہ (یعنی شراب) اس کی طرف (یعنی مطرب کی طرف) اور وہ (یعنی مطرب) اس کی طرف (یعنی شراب کی طرف) جلدی سے لے آتی ہے (یعنی اس سے اس کا اور اس سے اس کا تقاضا اور میلان ہوتا ہے ظاہری شراب ومطرب میں بھی اور باطنی میں بھی کما ذکر فی کلیھما آگے شرح ہے اوپر کی یعنی) پر خمار لوگ (بوجہ اثر شراب کے) کلام مطرب سے خط لیتے ہیں (اور) مطرب ان کو (اپنے کلام کے اثر سے) میخانہ کی طرف لے جاتے ہیں (فھذا جالب الیٰ ذلک و ذلک جاذب الیٰ ذاک غرض) وہ (یعنی مطرب) میدان کا شروع ہے اور یہ (یعنی میخانہ) اس (میدان) کا ختم ہے (اور) دل رفتہ (شخص) مثل گیند کے اس (مطرب) کے چوگان میں ہے (یعنی اس کا تابع ہے کہ اس نے شراب کی تعریف گائی تو یہ میخانہ کی طرف چلا گیا ہر چند کہ اوپر کلام مطرب مینوشی کو سبب شراب نوشی کا اور شراب نوشی کو سبب کلام مطرب نیوشی کا فرمایا ہے مگر یہاں آن سر میدان الخ میں صرف اول پر اکتفا کیا اور اس کے ساتھ کلام مطرب نیوشی کو سر میدان اور شراب نوشی کو پایان میدان فرمایا جس سے اول کا طریق اور دوسرے کا مقصود ہونا بتلا دیا پس اس میں ایک نہایت ضروری مسئلہ بتلایا ہے کہ گو دونوں امر میں یعنی محبت حق وصحبت مرشد میں ایسا تعلق ہے کہ ہر ایک سبب ہو جاتا ہے دوسرے کا لیکن پھر بھی دونوں ایک درجہ میں نہیں بلکہ محبت حق مقصود ہے اور صحبت مرشد محض طریق جس طرح اصل مقصود شرب ہے کیونکہ اس سے تولید ارواح کی ہوتی ہے جو بقاء شخص و بقاء نوع میں اصل مقصود ہے بخلاف سماع اغانی کے کہ اس تولید ارواح کے اسباب میں صرف معین ہے یہی وجہ ہے کہ شرب یا ما قام مقامہ بلا سماع اس غرض میں کافی ہو سکتا ہے اور سماع بلا شرب یا ما قام مقامہ اس غرض میں کافی نہیں ہو سکتا اسی طرح اگر محبت حق کہ اس کے لئے اطاعت لازم ہے میسر ہو جاوے گو ضعیف ہی سہی اور صحبت شیخ نصیب نہ ہو اصل قرب کے لئے کافی ہے اور اگر صحبت شیخ مگر محبت مع اللازم المذ کور نصیب نہ ہو تو کچھ بھی نہیں اور اس میں اصلاح ہے غالین کی کہ طریق میں اس قدر منہمک ہوتے ہیں کہ مقصود کو بھلا دیتے ہیں پس مصرعہ اولیٰ میں اس افراط کی اصلاح ہے اور مصرعہ ثانیہ میں ایک تفریط کی اصلاح ہے یعنی بعضے اس کو غیر مقصود سمجھ کر شیخ کا اتباع بھی کامل نہیں کرتے یعنی طرق سلوک میں خود رائی کرتے ہیں پس اس تشبیہ میں بتلا دیا کہ ایسی اطاعت کرو جس طرح چوگان کے سامنے گیند ہوتا ہے کیونکہ گو یہ خود مقصود نہیں مگر مقصود کا راستہ تو تم سے زیادہ جانتا ہے اس لئے طرق سلوک میں نہ کہ احکام حلال وحرام میں در بارۂ اطاعت شیخ کے اس قول پر عمل چاہئے۔

چون گزیدی پیر ہین تسلیم شو ہمچو موسیٰ زیر حکم خضرؑ رو

وللہ الحمد علیٰ ما افھمنی ھذا المقام ولا افتخر بل اتحدث بالنعمۃ من اللہ المنعام

آگے عود ہے مضمون شعر بالا)

فہم تو چوں بادۂ شیطان بود الخ کی طرف یعنی ہم تو ان اشعار میں مطرب وشراب سے باطنی معنی مراد لیتے ہیں مگر تو جو لفظ

شراب سن کر یہی شیطانی شراب سمجھا تو وجہ اس کی یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ) دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے کان ادھر ہی جاتا ہے (کان ادھر جانے کا مطلب یہ ہے کہ کان میں جب ویسا لفظ پڑتا ہے اس معنی حاضر فی الذہن پر محمول کرتا ہے پس جس شخص کے خیال میں ظاہری شراب بسی ہوئی ہو جب وہ لفظ شراب سنے گا اسی معنی پر محمول کرے گا اور غلطی میں پڑے گا آگے اس غلط فہمی کی مثال ہے کہ) سر میں اگر صفرا ہو (جو کہ خلط صالح ہے مگر کوئی سبب اس کے فساد کا عارض ہو جاوے تو) وہ (فاسد و محترق ہو کر) سودا ہو جاتا ہے (جو کہ سبب ہو جاتا ہے خلل دماغ کا اور) بعد ازاں (یعنی بعد اس کے کہ وہ سودا ہو جاوے) یہ دونوں (یعنی صفرا و سودا) بیہوشی (یعنی بدحواسی و خلل دماغ) کی طرف منجر ہو جاتے ہیں (جیسا طب کا مسئلہ ہے اور) والد اور مولود (یعنی سبب و مسبب کہ صفرائے قابل احتراق و سودائے حاصل بعد الاحتراق ہیں) اس جگہ (یعنی خلل پیدا ہونے کے وقت) ایک ہو جاتے ہیں (یعنی ایک ہو کر خلل پیدا کر دیتے ہیں اسی طرح لفظ شراب بمعنی شراب حق دماغ میں پہنچا مگر قبل اس کے اس دماغ میں سبب فساد کا موجود تھا یعنی لفظ شراب کو صرف بمعنی شراب شیطان سمجھنا پس اس سبب فساد سے اس کے ذہن میں وہ لفظ شراب بالمعنی الحسن بھی فاسد ہو گیا یعنی محمول کر لیا گیا شراب بالمعنی القبیح پر جیسا صفرا سبب فساد سے سودا بن گیا تھا اور جب وہ معنی قبیح پر محمول کر لیا گیا تو وہ دونوں لفظ یعنی ایک لفظ شراب بالمعنی الحسن دوسرا لفظ شراب بالمعنی القبیح غلط فہمی و گمراہی کی طرف منجر ہو گئے اور دونوں اس کے ذہن میں ایک ہو کر موجب غلط فہمی ہو گئے اور یہ مضمون غلط فہمی کے سبب بن جانے کا گویا اعادہ ہے مضمون شعر بالا ہادی بعضے و بعضے را مضل کا واللہ اعلم آگے پھر رجوع ہے قصہ کی طرف)۔

چونکہ کردند آشتی شادی و درد	مطرباں را ترک ما بیدار کرد
جب طرب اور درد نے صلح کی	مطربوں کو ہمارے ترک نے بیدار کیا
مطرب آغازید بیتے خوابناک	کہ انلنی الکاس یا من لا اراک
مطرب نے حالت خوابناکی میں ایک بیت شروع کی	کہ مجھ کو پیالہ دے اے وہ شخص جس کو میں نہیں دیکھتا
انت وجھی لا عجب ان لا اراہ	غایۃ القرب حجاب و اشتباہ
آپ بمنزلہ میرے رخ کے ہیں اس میں کچھ عجب نہیں کہ میں اس کو نہیں دیکھتا	غایت قرب حجاب اشتباہ کا ہے
انت عقلی لا عجب ان لم ارک	من وفور الالتباس المشتبک
آپ بمنزلہ میری عقل کے ہیں تو کچھ تعجب نہیں اگر میں آپ کو نہ دیکھوں	بوجہ غایت اشتباہ جال در جال کے
حیث اقرب انت من حبل الورید	لم اقل یا یانداء للبعید
چونکہ آپ حبل ورید سے بھی اقرب ہیں	تو میں نے کلمہ یا نہیں کہا کلمۂ یا ندائے بعید کے لئے ہے
بل اغالطھم انادی فی القفار	کے لا اکتم من معی ممن اغار
بلکہ میں ان کو مغالطہ دے رہا ہوں ویرانوں میں پکارتا ہوں	تاکہ اپنے ساتھی کو ان لوگوں سے چھپاؤں جس سے مجھے غیرت آتی ہے
ایں سخن پایاں ندارد اے عزیز	بشنو اکنوں نکتۂ صاحب تمیز
یہ کلام انتہا نہیں رکھتا اے عزیز	اب صاحب تمیز کا ایک نکتہ سن لو

(رجوع ہے قصہ ترک ومطرب کی طرف یعنی) جب طرب (شوق سماع) از رورد (یعنی گرانی خمار) نے صلح کی (یعنی دونوں مجتمع ہوئے اس وقت) مطربوں کو ہمارے ترک نے بیدار کیا (تا کہ گانا سنادیں اور ترک کی اضافت اپنی طرف اس اعتبار سے ہے کہ یہ اس کا قصہ بیان فرمارہے ہیں اور ممکن ہے کہ اس اعتبار سے ہو کہ مولانا سکے اس قول سے کہ می ندانم در کش نتیجہ نکالتے ہیں کہ اصلی مقصود اثبات ہے نہ کہ نفی اس اعتبار سے اس میں اور مضاف الیہ میں مناسبت ہوگئی چنانچہ جہاں اس کا یہ قول آوے گا وہاں بھی یہی اضافت ہے ترک مارا زیں حرارہ دل گرفت پس بیدار ہو کر) مطرب نے حالت خوابناکی میں (بوجہ اس کے کہ تازہ جگا ہوا تھا) ایک بیت شروع کی (پس خوابناک حال ہے ضمیر آغاز ید سے اور اس بیت کا مضمون یہ تھا) کہ مجھ کو (شراب کا) پیالہ دے اے وہ شخص جس کو میں (بوجہ بعید وغائب ہونے کے) نہیں دیکھتا (اور احقر کو اس جملہ میں کہ اس بیت کا یہ مضمون تھا دو امر بتلانا منظور ہیں ایک یہ کہ اشعار آئندہ جیسا کہ ان کے مضمون سے معلوم ہوگا مولانا کا قول ہے مطرب کا نہیں تو اس صورت میں مطرب کا قول صرف ایک مصرعہ رہ گیا تو اس کو بیت کس طرح کہا لفظ مضمون سے اس کا جواب ہو گیا کہ وہ پوری بیت ہوگی اس کا مضمون ایک مصرعہ میں تعبیر کر دیا دوسرا امر یہ کہ اس مطرب کی غزل آگے جو آتی ہے وہ فارسی ہے کل یا سوسی الخ اور یہاں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے عربی میں شروع کیا گو یہ محتمل ہو سکتا ہے کہ شروع کیا ہوا یک زبان میں اور پھر منتقل ہو گیا ہو دوسری زبان میں مگر خود ترک عجمی کے سامنے عربی کا پیش ہونا ہی بعید ہے اس کا جواب بھی لفظ مضمون سے نکل آیا کہ ممکن ہے وہ بھی فارسی ہو مگر اس کا یہ مضمون ہو اور دوامر اور اس مقام پر سمجھنا چاہئے ایک یہ کہ اس مضمون اور آئندہ مضمون نمیدانم میں کچھ تعارض نہیں بلکہ دونوں میں تناسب فی اللفظی ہے کہ وہاں اگر نمیدانم ہے تو یہاں ترجمہ لااراک کا نمی بینم ہے اور اسی تناسب کی بناء پر یہاں سے چالیس شعر اوپر مولانا نے خود دونوں کو جمع کیا ہے۔

نانمی بینم ہمی بینم شود   ویں ندانمہات من دانم شود

اور اگر یہ تناسب فی اللفظی بھی نہ ہو تب بھی ایسا ہوتا ہے کہ غزل مقصود سے پہلے کسی دوسرے مضمون کے شعر سے شروع کرتے ہیں دوسرا امر یہ کہ مطرب کا مقصود اس قول لااراک سے وہ رویت نہیں جو اشعار مابعد میں مذکور ہے جس میں خطاب محبوب حقیقی کو ہے جس کی عدم رویت کا سبب مغائر ہے مخلوق کی عدم رویت کے سبب سے بلکہ وہ عدم رویت ہے جو مخلوق سے متعلق ہے اور خطاب ہے محبوب مجازی کو مگر مولانا اس خطاب اور اس عدم رویت سے انتقال فرما کر اور قصہ کو چھوڑ کر آگے محبوب حقیقی کو خطاب اور اس کی عدم رویت کی بحث فرماتے ہیں یعنی اے محبوب حقیقی) آپ (غایت قرب میں) بمنزلہ میرے رخ کے ہیں (اس لئے) اس میں کچھ عجب نہیں ہے کہ میں اس (رخ) کو نہیں دیکھتا (جیسا کہ ظاہر ہے کہ انسان کو عادۃً اپنا چہرہ نظر نہیں آیا کرتا باوجودیکہ بہت ہی قریب ہے اسی طرح آپ باوجود بے حد قریب ہونے کے کہ نحن اقرب الیہ من حبل الورید پھر نظر نہیں آتے آگے محبوب حقیقی کے نظر آنے کی وجہ بتلاتے ہیں کہ خود) غایت قرب حجاب اشتباہ (یعنی اختفا) کا ہے (اس کو دوسرے محققین نے اس طرح کہا ہے کہ غایت ظہور کے سبب خفی ہوگئے اور اس کی مثال دی ہے کہ جس طرح خفاش کی نظر سے آفتاب کے مختفی ہونے کا سبب اس کا غایت منور ہونا ہے کہ خفاش اس کا متحمل نہیں ہو سکتا چونکہ غایت قرب کو غایت ظہور بشرط صلاحیۃ المحل للظہور لازم ہے اس لئے غایت قرب کو بھی سبب کہنا صحیح ہوگا کیونکہ غایت قرب بوجہ ملزوم ہونے کے سبب ہوگا غایت ظہور کا اور غایت ظہور سبب ہوگا اختفاء کا اور سبب کا سبب سبب ہوتا ہے۔

پس غایت قرب بھی سبب ہوجاوے گا اختفا کا اور عندالتامل غایت قرب یا غایت ظہور کو مانع رویت کہنا یہ ایک حکم ظاہری ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں تو مقتضی ہیں رویت کو جبکہ محل صالح للرویت ہو تو مقتضی کو مانع کہنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے بلکہ کلام کی حقیقت یہ ہے کہ باوجود مقتضی رویت کے رویت نہیں ہے بسبب ایک مانع قوی کے اور چونکہ وہ مانع بھی مقتضی کے ساتھ علی الدوام پایا جاتا ہے اس لئے تجوزاً اس عدم رویت کو اس مقتضی کی طرف مستند کردیا کہ جس میں ایک ملابس کو دوسرے ملابس کے قائم مقام قرار دیا اور وہ مانع عدم ہے خاص واسطہ کا یعنی رویت کے لئے رائی اور مرئی کے درمیان بعض وسائط کی کہ وہ شرط رویت میں ضرورت ہوتی ہے اور ان واسطوں کے نہ ہونے سے رویت نہیں ہوتی ان میں سے ضیاء ہے اور ان میں سے قوت اور تحمل ہے رائی کا اور ان میں سے قابل رویت ہونا ہے مرئی کا اور ان میں سے منتہی ہونا ہے شعاعوں کا مرئی تک ونحو ذلک مما لایخفیٰ پس عدم رویت کا تحقق جہاں ہوگا کسی شرط کے فوت ہونے سے ہوگا مثلاً آدمی جو اپنا چہرہ نہیں دیکھتا جس کا اس شعر میں ذکر ہے یا اپنی آنکھ نہیں دیکھتا جس کو میر زاہد نے ایک مثال میں اختیار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ منتہیٰ شعاع کا نہیں یعنی شعاع اس پر نہیں واقع ہوتی اور مثلاً آدمی اپنی عقل کو نہیں دیکھتا جس کا شعر آئندہ میں ذکر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محل صالح للرویت نہیں اور مثلاً خفاش خورشید کو نہیں دیکھتا اس کی وجہ یہ ہے کہ رائی میں قوت وتحمل نہیں اور مثلاً اللہ تعالیٰ کو اس دنیا میں نہیں دیکھتا اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ رائی میں قوت وتحمل نہیں۔ یہ تو کلام تحقیقی ہے باقی ظاہری کلام میں متکلمین نے شرائط ابصار میں سے یہ بھی کہا ہے کہ مرئی نہ غایت قرب میں ہو اور نہ غایت بعد میں تو اس بنا پر غایت قرب کا مانع ہونا بھی ظاہراً صحیح ہوجاوے گا اور اس شرط عدم غایت قرب کو میری اس شرط کی طرف راجع کرسکتے ہیں کہ وہ مرئی منتہیٰ شعاع کا ہو کیونکہ شعاع کے منتہیٰ ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شعاع کی نسبت اقرب نہ ہو پس حاصل اس شرط کا یہ ہوگا کہ مرئی واسطۂ رویت سے قریب نہ ہو تو باری تعالیٰ کے عدم رویت فی الدنیا کے دو سبب ہوجاویں گے ایک عدم تحمل بصر دوسرے اس کا واسطہ کی نسبت اقرب ہونا اور فی الدنیا کی قید اس لئے لگائی کہ آخرت میں رویت منصوص ہے سو وہاں بھی گو حق تعالیٰ کی اقربیت ایسی ہی ہوگی بلکہ اس سے بھی زیادہ ہوجاوے گی اور یہ نہ ہوگا کہ وہاں واسطہ اقرب ہو جاوے بہ نسبت حق تعالیٰ کے بلکہ وہاں واسطہ ہی شرط نہ ہوگا اور اسی طرح حق تعالیٰ رائی کو تحمل بھی عطا فرماویں گے اور معتزلہ منکرین رویت فی الآخرۃ ان شرائط کو عقلی کہتے ہیں اور اہل حق عادی اس لئے اس عالم میں عادت بدلنے سے رویت واقع ہوگی آگے اس غایت قرب کے مانع ہونے کی اور مثال ہے کہ) آپ بمنزلہ میری عقل کے ہیں (کہ غایت قریب ہے) تو کچھ تعجب نہیں اگر میں آپ کو نہ دیکھوں بوجہ غایت اشتباہ جال در جال (اس اشتباہ سے مراد بھی اختفاء ہے کہ اشتباہ مستلزم ہے اختفاء کو فاطلق الملزوم وارید بہ اللازم اور جال در جال یعنی شدید اور اس مصرعۂ ثانیہ میں اختفا کو سبب عدم رویت کا قرار دینے سے تعارض نہ سمجھا جاوے کہ اول یعنی سبب غایت قرب کے ساتھ کیونکہ غایت قرب سبب اختفاء کا ہے اور اختفاء سبب عدم رویت کا ہے پس عدم رویت کو کہیں سبب کی طرف منسوب کردیا کہیں سبب السبب کی طرف اور بعض نسخوں میں مشتبک کی جگہ مشترک ہے اس کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ جو اختفاء مسبب عن غایت القرب سبب ہے عدم رویت کا وہ خاص نہیں باری تعالیٰ کے ساتھ تاکہ کوئی عقل پرست اس میں استبعاد سمجھے بلکہ مشترک ہے واجب وممکن میں کہ بعض ممکنات کی عدم رویت بھی اسی سبب سے ہے جیسے وجہ کی عدم رویت یا عقل کی عدم رویت البتہ اس دوسری مثال میں دوسرا سبب بھی ماننا پڑے گا علاوہ غایت قرب کے اور وہ عدم قابلیت مبصریت ہے تو مشترک کہنے سے وہ استبعاد دفع ہوگیا آگے

اوپر کی نداء بکلمۂ یا کے متعلق ایک تحقیق کرتے ہیں جس میں ایک اشکال کا دفع ہے اور وہ ندائیہ ہے یا من لاادرک اور گو وہ منقول ہے مطرب سے مگر جب اس پر انہوں نے اپنا مضمون مبنی فرمایا تو گویا اس نداء کو بھی اپنی طرف منسوب کر لیا اور وہ اشکال یہ ہے کہ تم نے محبوب حقیقی کو کلمہ یا سے ندا کیا کہ موضوع ہے ندائے بعید کے لئے تو اس میں اور حکم بالاقربیت میں تعارض ہوا اور یہ اشکال جاراللہ زمخشری کے قول پر ہے کہ وہ اس کو نداء بعید کے لئے کہتے ہیں پس اس کے جواب کے لئے اس نداء کی حکمت کی تحقیق کرتے ہیں کہ) چونکہ آپ حبل ورید سے بھی اقرب ہیں تو میں نے کلمۂ یا (بقصد نداء) نہیں کہا (کیونکہ) کلمۂ یا نداء بعید کے لئے ہے بلکہ (اس کلمۂ موہمہ قصد نداء سے مقصود میرا دوسرا ہے اور وہ یہ ہے کہ) میں عام لوگوں کو مغالطہ میں ڈالتا ہوں (عام سے مراد محرومین ومنکرین یعنی ان کو مغالطہ دینا مقصود ہے کہ وہ نداء کو مقصود سمجھ کر منادی کو بعید سمجھیں اور غفلت میں رہیں اور ان کو معرفت نصیب نہ ہو اور اسی لئے محبوب حقیقی کو) جنگلوں میں پکارتا پھرتا ہوں (تاکہ جیسے میرے قول یا سے انہوں نے بعد محبوب کا گمان کیا میرے اس فعل سے بھی اسی کا گمان ہو کہ اگر محبوب قریب ہوتا تو یہ جنگلوں میں کیوں ڈھونڈتا (اور مغالطہ اس لئے دیتا ہوں) تاکہ میں ایسے شخص کو جس کو میرے ساتھ محبت (وغایت قرب) ہے ایسے شخصوں سے پوشیدہ رکھوں جن سے میں غیرت (اور رشک) کرتا ہوں۔ (کما قال العارف الشیرازی

بامدعی مگوئید اسرار عشق و مستی بگذار تابمیرد در رنج خود پرستی

یہ تو حل تھا اشعار کا باقی اب یہ بات رہ گئی کہ مامور بہ ومحبوب عندالمحبوب تو یہ ہے کہ دوسروں کو بھی اس کی معرفت کی دعوت دی جاوے نہ یہ کہ کتمان کیا جاوے بلکہ ایہام وتلبیس کو استعمال میں لایا جاوے جواب یہ ہے کہ یہاں دو مرتبے ہیں ایک دعوت ناس الی الحق باللسان دوسری تمنی قبول ناس للحق بالجنان سو دعوت مذکورہ تو ہر حال میں ہر شخص کے لئے عام ہے یہاں اس کی نفی مقصود نہیں اور تمنی مذکور ہر حال میں ہر شخص کے لئے نہیں ہے بلکہ جب معلوم ہو جاوے کہ فلاں شخص فی علم اللہ مردود ومطرود ہے اس وقت مطیعان حق بوجہ رضا بالقضا اسی پر راضی اور بعض اوقات اسی کے متمنی بھی ہونے لگتے ہیں کہ وہ شخص مردود ومطرود رہے۔ قال تعالیٰ حاکیاً عن موسیٰ علیہ السلام ربنا اطمس علیٰ اموالھم و اشدد علیٰ قلوبھم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم وقال تعالیٰ حاکیا عن نوح علیہ السلام رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا انک ان تذرھم یضلوا عبادک ولا یلدوا الافاجرا کفاراً وقال تعالیٰ امراً لنوح علیہ السلام انہ لن یؤمن من قومک الامن قدامن فلا تبتئس بما کانوا یفعلون واصنع الفلک باعیننا ووحینا ولا تخاطبنی فی الذین ظلموا انھم مغرقون وقال تعالیٰ حاکیاعن شعیب علیہ السلام فکیف اسیٰ علی قوم و کفرین وقال تعالیٰ امراً لنبینا صلی اللہ علیہ وسلم واصبروما صبرک الاباللہ ولاتحزن علیھم و غیر ذلک من النصوص التی لا تحصیٰ پس مقصود مولانا کا یہی ہے کہ میں بھی اس کا متمنی ہوں کہ معاندین ومختومین فی علم اللہ کو معرفت نصیب نہ ہو پس اصل مقصود تو یہ ہے اسی مقصود کو اغالط اور اغار سے تعبیر فرمادیا اور اس تمنی میں غیرت بالمعنی الحقیقی ہونا تو لازم ہے کیونکہ محبوب کی مشیت معلوم ہونے کے بعد اس کے خلاف کی تمنا کرتے ہوئے غیرت آتی ہے باقی اغالطھم میں مجاز ہے کیونکہ یہ تمنی بعض مواد میں فی الجملہ سبب ہو جاتی ہے مغالطہ کا پس اس میں اطلاق المسبب وارادۃ السبب ہے اور گو کسی کا بالتعیین وبالیقین مطرود ہونا صاحب وحی کو معلوم ہوسکتا ہے لیکن غیر صاحب وحی کو ظنیا تو یہ تمنی ممکن ہے کہ جو خدا کے علم میں مطرود ہو وہ مطرود ہی رہے اور اگر اس کلام کو مستانہ کہا جاوے تو یہ اخیر کا اشکال ہی واقع نہیں ہوتا کہ ایہام کو استعمال

میں لانا خلاف دعوۃ مامور بھا ہے لان السکر عذر لاھل الحال اسی طرح اگر کلمہ یا کو عام لیا جاوے نداء للقریب وللبعید کے لئے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے تو پہلا اشکال واقع نہ ہوگا کہ اس نداء اور حکم بالا قربیت میں تعارض ہوا تو مولانا کا یہ کلام اسی پر مبنی ہوگا کہ مولانا کے نزدیک زمخشری کا مذہب مختار ہوگا اور اگر مولانا کے نزدیک بھی جمہور کا مذہب مختار کہا جاوے تو اس مقام کی دوسری تقریر کی جاسکتی ہے اور اس تقریر پر نداء للبعید میں نداء کو بنا بر خبریت مرفوع نہ پڑھیں گے بلکہ منصوب بنا بر مفعول لہ لم اقل کے کہیں گے اور معنی یہ ہوں گے چونکہ آپ اقرب من حبل الورید ہیں۔ اس لئے میں نے جو یامن لا اراک کہا ہے اور اسی طرح انت وجھی میں بقرینہ نداء سابق ایسی ہی نداء مقدر ہے یعنی یا محبوبی اور اسی طرح انت عقلی میں بھی تو میرا یہ یا یا کہنا بغرض وبطور نداء بعید کے نہیں یعنی ناظر اشتراک یاللقریب والبعید سے شبہ نہ کرے کہ شاید یہ نداء للبعید ہو سو ایسا نہیں ہے بلکہ میں نے یہ کلمہ یا نداء قریب کے لئے استعمال کیا ہے باقی یہ بات کہ پھر ایسا کلمہ کیوں نہ استعمال کیا جو مخصوص ہوتا واسطے نداء قریب کے سواس کی وجہ تنگی کلام ہے چنانچہ یامن کی جگہ بہت آسانی سے اے من وزن میں آ سکتا تھا اور نہ اس کی وجہ اتفاق یا ذہول ہے بلکہ قصداً یہ کلمہ مشترکہ لایا ہوں تا کہ اس کے اشتراک سے معاند و منکر کو مغالطہ ہو اور وہ سمجھے کہ منادی محتمل البعد ہے اور یقینی اقرب نہیں اور یہ مغالطہ غیرت کے سبب دیتا ہوں آگے پھر وہ سب اوپر والی تقریر سے آگے غیرت کے مضمون کی مناسبت سے ایک حکایت خاندان نبوت کے بیان کرنے کی تمہید ہے یعنی یہ کلام متعلق بہ اقربیت حق تعالیٰ) انتہا نہیں رکھتا اے عزیز (کیونکہ یہ صفات حق میں سے ہے اور صفات کے مباحث واسرار غیر متناہی ہیں وھو الذی قال تعالیٰ قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثلہ مدداً اس لئے اس کے غیر متناہی ہونے کے سبب اس کو مختصر کر اور مضمون غیرت کے متعلق) اب صاحب تمیز (یعنی حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ایک نکتہ (یعنی ایک مضمون لطیف) سن لو (کہ وہ مضمون حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت غیوریت کے متعلق ہے جس کا آئندہ قریب اس مصرعہ میں ذکر ہے از غیوری رسول رشک ناک اور آخر قصے کے اس مصرعہ میں بھی او نہ بیند من ہمی بینم ورا اور یہی وجہ ارتباط ہے اس قصے کی مضمون مذکور سے۔

فائدہ:۔ قصہ آئندہ و مضمون بالا کے ارتباط کے متعلق ایک سوال و جواب سمجھنے کے قابل ہے سوال یہ ہے کہ ان دونوں کا ارتباط موقوف ہے دونوں مضمونوں کے تطابق پر اور ظاہر اتطابق مفقود ہے کیونکہ خلاصہ قصہ کا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نابینا کے آنے کے وقت بہ سبب غیرت نبویہؐ کے حجاب میں ہو گئیں کہ میری نگاہ اس نابینا پر نہ پڑے تو حاصل اس کا یہ ہوا کہ محبوب کی غیرت مقتضی اس کو ہے کہ اس کا محب کسی دوسرے کو نہ دیکھے اور اشعار بالا کا حاصل یہ ہے کہ محب کی غیرت اس کو مقتضی ہے کہ اس کے محبوب کو کوئی نہ دیکھے۔ کما ھو مصرح فی قولہ کے لاکتم من معی ممن اغار تو تطابق نہ ہوا پھر ارتباط اور تائید بھی نہ ہوئی۔ جواب یہ ہے کہ تطابق کے لئے ایک واسطہ لازمہ کے اعتبار کی ضرورت ہے اور وہ واسطہ اور اس کا لزوم چونکہ خفی نہیں اس لئے اس کا مذکور نہ ہونا مضر و مخل مقصود نہیں پس اس کے اعتبار کے بعد تقریر مقام کی یہ ہے کہ اس غیرت میں اصل غیرت محبوب کی ہے کہ اس کا محب کسی دوسرے کو نہ دیکھے اور یہ غیرت حاصل ہے قصہ کا تائید اس کی کہ محبوب کو اس التفات الی الغیر پر غیرت اس حدیث سے ہوتی ہے ان سعداً لغیور وانا اغیر منہ واللہ اعلم منی و من غیرتہ حرم الفواحش ماظھر منھا وما بطن تحریم فواحش کا سبب غیرت الٰہیہ کو ٹھہرایا اور فواحش کا حاصل ایک خاص درجہ کی توجہ ہے عبد کی غیر محبوب کی طرف اور اس غیرت مذکورہ کو عادۃً یہ لازم ہے کہ

اگر مدعی محبت کسی دوسرے کو دیکھے تو پھر محبوب یہ چاہتا ہے کہ پھر وہ مجھ کو یعنی محبوب کو نہ دیکھے اور یہ غیرت وہ واسطہ لازمہ ہے اور چونکہ محب صادق تابع ارادہ محبوب ہوتا ہے اس لئے ایسے ناظر الی الغیر کے لئے وہ محب صادق بھی چاہتا ہے کہ وہ ناظر الی الغیر محبوب کو نہ دیکھے اور یہ غیرت حاصل ہے اشعار بالا کا اور عن اغاذ سے ظاہر ہے کہ یہی محرومین ومعاندین مراد ہیں جیسا کہ اس شعر کی شرح میں مذکور ہو چکا ہے پس یہاں تین غیرتیں ہیں غیرت اولیٰ جو حاصل ہے قصے کا مستلزم ہے غیرت ثانیہ کو اور غیرت ثانیہ مستلزم ہے غیرت ثالثہ کو جو حاصل ہے شعر بالا کا پس غیرت ثانیہ واسطہ ہے استلزام الاولی للثالثہ میں پس غیرت متضمنہ اشعار کی لم بیان کرنے کے لئے یہ قصہ لائے ہیں یعنی محب احتجاب محبوب کو جو چاہتا ہے اس کا سبب اور اصل خود غیرت محبوب ہے جس کا مظہر یہ محب ہے اور حدیث مذکور سے اس کی بھی تائید ہوتی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور سعدؓ کی غیرت کو فرد اور غیرت الٰہیہ کو اصل فرمایا کما یدل علیہ السیاق اور غیرت ثانیہ میں جو محب صادق کے ارادہ عدم النظر الی المحبوب کو ناظر الی الغیر کے ساتھ خاص کہا ہے اس میں عشق حقیقی وعشق مجازی متمائز ہیں یعنی عشق مجازی میں یہ رشک عام ہے قانع علی المحبوب کو بھی یعنی وہ اپنے ساتھ کسی کی شرکت پسند نہیں کرتا بخلاف عشق حقیقی کے کہ وہ قانع علی المحبوب کی شرکت کے لئے خود کوشش کرتا ہے اور میرے نزدیک راز اس میں یہ ہے کہ مجازی میں شرکت سے محبوب کی توجہ بوجہ انقسام کے کم ہو جاتی ہے اور حقیقی میں انقسام تو محال ہے اور اس کوشش میں امتثال امر بھی ہے اس سے توجہ محبوب کی اور زائد ہو جاتی ہے اس لئے شریک پر حسد نہیں ہوتا۔

آمدن ضریر درخانہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم وگریختن عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا از پیش ضریر وگفتن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم کہ چہ می گریزی کہ او ترا نمی بیند وجواب دادن عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم را

نابینا کا مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں آنا اور نابینا کے سامنے سے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا بھاگنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانا کہ کیوں بھاگتی ہے؟ وہ تجھے نہیں دیکھتا ہے اور عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینا

اندر آمد پیش پیغمبرؐ ضریر	کاے نوا بخش تنور ذاہر خمیر
پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نابینا آئے	کہ اے سامان بخشنے والے تنور کے ہر قسم کے خمیر سے
اے تو میر آبؑ من مستسقیم	مستغاث المستغاث اے ساقیم
اے حضرت آپ پانی کے سردار ہیں اور میں طالب آب ہوں	فریاد ہے فریاد ہے اے میرے ساقی
چوں درآمد آں ضریر از در شتاب	عائشہؓ بگریخت بہر احتجاب
جب وہ نابینا دروازہ سے آئے تو جلدی سے	حضرت عائشہؓ پردہ میں جانے کے لئے بھاگیں
زانکہ واقف بود آں خاتون پاک	از غیوری رسولؐ رشک ناک
کیونکہ واقف تھیں وہ پاک بی بی	رسول غیور صلے اللہ علیہ وسلم کی غیوری سے

ہر کہ زیبا تر بود رشکش فزوں	زانکہ رشک از ناز خیزد یا بنوں
جو شخص جتنا زیادہ زیبا ہوتا ہے اس کا رشک زیادہ ہوتا ہے	کیونکہ رشک ناز سے پیدا ہوتا ہے اے بیٹو
گندہ پیراں شوی را قماد ہند	چونکہ از زشتی و پیری آگہہ اند
سڑی بڑھیاں شوہر کو کنیزک دے دیتی ہیں	چونکہ بدصورتی اور بڑھاپے سے آگاہ ہیں
چوں جمال احمدیؐ در ہر دو کون	کے بدست اے فریز دانیش عون
جمال احمدیؐ کے برابر دونوں عالم میں	کب ہوا ہے اے مخاطب نور الٰہی ان کا معین ہے
نازہای ہر دو کون او را رسد	غیرت آں خورشید صدتو را رسد
دونوں عالم کے نازوں کا آپ کو استحقاق پہنچتا ہے	رشک اس صد درجہ خورشید کو پہنچتا ہے
کاندر افگندم بکیواں گوی را	در کشید اے اختراں ہی روی را
کہ میں نے زحل پر گیند پھینکا ہے	اے ستارو خبردار اپنا منہ چھپا لو
در شعاع بے نظیرم لاشوید	ورنہ پیش نور من رسوا شوید
میری شعاع بے نظیر میں تم معدوم ہو جاؤ	ورنہ میرے نور کے سامنے رسوا ہو گے
از کرم من ہر شبے غائب شوم	کے روم الانمایم کہ روم
بوجہ کرم کے میں ہر شب غائب ہو جاتا ہوں	میں کب جاتا ہوں لیکن دکھلاتا بھی ہوں کہ میں جا رہا ہوں
تا شما بے من شبے خفاش وار	پر زناں گردید گرد ایں مطار
تاکہ تم بدوں میرے شب کے وقت خفاش کی طرح	پرواز کر لو اس محل طیران کے گرد
ہمچو پاؤساں پرے عرضہ کنید	باز مست و سرخوش و معجب شوید
مثل طاؤسوں کے پروں کو پیش کر لو	پھر مست اور سرخوش اور خود پسند ہو لو
بنگرید آں پای زشت از امتیاز	ہمچو طارق کو بود شمع ایاز
قوت امتیازیہ سے وہ پائے زشت بھی دیکھ لو	اس کفش کی طرح کہ وہ ایاز کی شمع تھی
رونمایم صبح بہر گو شمال	تا نگردید از منی زاہل شمال
صبح کے وقت گوشمالی کے لئے جمال دکھلاتا ہوں	تاکہ تم کبر کے سبب اصحاب الشمال سے نہ ہو جاؤ
ترک آں کن کہ درازست ایں سخن	نہی کردست از درازی امر کن
اس کو ترک کرو کیونکہ یہ مضمون دراز ہے	نہی فرمائی ہے تطویل سے ان امر فرمانے والے نے

امتحان کردن مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم عائشہ رضی اللہ عنہا کہ چہ پنہاں می شوی پنہاں مشو چوں اعمیٰ ترا نمی بیند تا پدید آید کہ عائشہ رضی اللہ عنہا از ضمیر مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم واقف ست یا خود مقلد گفت ظاہرست

مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا عائشہ رضی اللہ عنہا کا امتحان کرنا کہ کیوں چھپتی ہے؟ نہ چھپ کیونکہ نابینا تجھے نہیں دیکھتا ہے تاکہ واضح ہو جائے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل کی بات سے واقف ہیں یا ظاہری بات کی مقلد ہیں

او نمی بیند ترا کم شو نہاں	گفت پیغمبرؐ برائے امتحاں
کہ وہ تو تم کو نہیں دیکھتے تو پھر پردہ نہ کرو	پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے بطور امتحان کے فرمایا
او نمی بیند من ہمی بینم ورا	کرد اشارت عائشہؓ بادستہا
کہ وہ تو نہیں دیکھتے میں تو ان کو دیکھ سکتی ہوں	حضرت عائشہؓ نے ہاتھوں سے اشارہ کیا

فما کنیزک کذا فی الغیاث فر بمعنی نور کذا فی الغیاث۔

ربط کی تقریر اوپر کے اشعار کے ختم پر مذکور ہوئی یعنی) پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نابینا (صحابی) آئے (اور آ کر عرض کیا) کہ اے سامان بخشنے والے تنور کے ہر قسم کے خمیر سے (یعنی تنور میں جتنی قسم کی روٹیاں لگتی اور نکلتی ہیں وہ آپ ہی کے سامان سے مہیا ہوئی ہیں مطلب یہ کہ تمام اقسام اغذیہ روحانیہ کے قاسم بعطاء حق آپ ہی ہیں کما قال صلی اللہ علیہ وسلم انما انا قاسم واللہ یعطی اور) اے حضرت آپ پانی (بانٹنے) کے سردار ہیں اور میں طالب آب ہوں (پانی کے لئے) فریاد ہے فریاد ہے اے میرے ساقی (مثل شعر بالا کے یہاں پانی سے مراد بھی روحانی آب حیات ہے اور مصداق اس آب و طعام کا علوم و معارف ہیں غرض یہ کہتا ہوا وہ نابینا آیا اور) جب وہ نابینا دروازہ سے آیا تو جلدی سے حضرت عائشہؓ پردہ میں جانے کے لئے بھاگیں (ممکن ہے کہ نابینائی کے سبب آنے والے نے استیذان کی حاجت نہ سمجھی ہو ورنہ آواز سن کر پردہ میں ہو جائیں اب ان کو آتا ہوا دیکھ کر چھپ گئیں) کیونکہ واقف تھیں وہ پاک بی بی رسول غیور صلی اللہ علیہ وسلم کی غیوری سے (کہ اگر بیٹھی رہوں گی تو آپ کو ناگوار ہوگا آگے غیرت کا ایک منشا طبعی بیان فرماتے ہیں کہ) جو شخص جتنا زیادہ زیبا (صورت) ہوتا ہے اس کا رشک (بمعنی غیرت) زیادہ ہوتا ہے کیونکہ رشک (موجبات) ناز (یعنی حسن و جمال) سے پیدا ہوتا ہے اے بیٹو (یعنی اس کو یہ ناگوار ہوتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرے کی طرف توجہ کی جاوے چنانچہ اس کی دلیل عادی یہ ہے کہ) سڑی بڑھیا (اپنی) شوہر کو کنیزک (صحبت کے لئے) دے دیتی ہیں) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو گوارا کرتی ہیں) چونکہ (اپنی) بدصورتی اور بڑھاپے سے آگاہ ہیں (اس سے معلوم ہوا کہ رشک خاص ہے زیبائی کے ساتھ جب یہ ثابت ہوا تو ظاہر ہے کہ) جمال احمدی کے برابر دونوں عالم میں کب (کسی کا جمال) ہوا ہے اے مخاطب نور الٰہی انکا معین ہوا یا معین ہے (فھو دعاء او خبر و علی التقدیرین اس میں اشارہ ہے آپ کے سبب کمال و جمال کی طرف یعنی وہ نور حق

سے مستفاد ہے سو جب نور قمر صرف شمس سے مستفاد ہونے پر ایسا ہے سو جو نور حق سے مستفاد ہوگا اس کا کیا کہنا جب ایسا حسن ہے تو) دونوں عالم کے نازوں کا آپ کو استحقاق پہنچتا ہے (یا تو یہ معنی ہیں کہ دونوں عالم کے اہل حسن میں جتنا ناز ہے ان سب کا تنہا آپ کو استحقاق ہے یا یہ معنی ہیں کہ دونوں عالم میں ناز کرنے کا آپ کو حق ہے اور جب آپ کا یہ ناز اور حسن کا یہ انداز ہے اور بقدر حسن کے غیرت ہوتی ہے تو) رشک (کا حق بھی) اس صد درجہ خورشید کو پہنچتا ہے (مراد اس سے ذات مقدسہ نبویہ صلے اللہ علیہ وسلم ہیں کہ حسن ممکن کے تمام مراتب کو جامع ہیں گویا آپ سو درجہ کے خورشید ہیں پس اس لئے آپ غیور تھے اور اس غیوری کے سبب حضرت عائشہؓ چھپ گئیں آگے مقولہ حالیہ ہے اس خورشید صد تو کا جو کہ متفرع ہے کمال حسن پر) کہ میں نے (غایت حسن سے) زحل پر (یعنی مقام رفیع پر) گیند پھینکی ہے (یعنی حسن میں درجہ علیا رکھتا ہوں اس کنایہ کی وجہ یہ ہے کہ اہل ہیئت کے قول پر زحل فلک سابع پر ہے افلاک سیارات میں کہ وہی کواکب عظام ہیں اس سے ارفع کوئی نہیں اور جب میں ایسا مقام رفیع حسن کا رکھتا ہوں تو) اے ستارو خبردار اپنا منہ چھپا لو (اور بعض نسخوں میں بجائے ہے کے زد ہے مخفف زود کا یعنی جلدی منہ چھپا لو چنانچہ خورشید کا خاصہ بھی ہے کہ اس کے طلوع کے وقت باقی ستارے مستور النور ہو جاتے ہیں یہی مضمون آگے بھی ہے کہ) میری شعاع بے نظیر میں تم (بمنزلہ) معدوم (کے) ہو جاؤ ورنہ (یعنی اگر اپنا نور تم نے ظاہر کیا تو) میرے نور کے سامنے رسوا ہو گے (یعنی جو شخص تمہارے نور کو میرے نور سے موازنہ کر کے دیکھے گا وہ تمہارے نور کو حقیر سمجھے گا۔ پس میرے سامنے اپنا نور ظاہر نہ کیا کرو البتہ جب میں چلا جایا کروں اس وقت اگر پنا نور ظاہر کرو مضائقہ نہیں چنانچہ تمہاری ہی رعایت سے) بوجہ کرم کے (جو کہ مقتضی ہوتا ہے ضعفا کی رعایت کو) میں ہر شب غایت ہو جاتا ہوں (اور اس وقت) میں (آسمان سے یا عالم سے بالکل) کب جاتا ہوں (چنانچہ ظاہر ہے کہ شب کو زمین کے اس طرف ہو جاتا ہے) لیکن (ظاہر نظر میں) دکھلاتا یہی ہوں کہ میں جا رہا ہوں تا کہ تم بدوں میرے شب کے وقت خفاش کی طرح (ذرہ) پرواز کر لو اس محل طیران کے گرد (چونکہ کواکب کو خفاش سے اور شعر آئندہ میں طاؤس سے تشبیہ دی اس لئے اس کے لوازم طیران اور پر اور پاؤں ثابت کئے مطار سے مراد حصہ جو یعنی فضا کا کہ مسافت طیران خفاش بھی ہے اور محل انعکاس اشعۂ کواکب بھی اور ذرہ) مثل طاؤسوں کے پروں کو پیش کر لو (یعنی حسن کو ظاہر کر لو کیونکہ طاؤس کا حسن پر میں ہوتا ہے اور) پھر (پر دکھلانے کے وقت) مست اور سرخوش اور خود پسند ہو لو (مگر اس وقت بھی دفع عجب کے لئے تم کو چاہئے کہ) قوت امتیاز یہ ہے (یعنی عقل سے کہ آلۂ امتیاز بین الخیر والشر ہے ذرہ) وہ پائے زشت بھی دیکھ لو اس کفش (کہنہ) کی طرح کہ وہ ایاز کی شمع تھی (اور ایاز اس کو دیکھا کرتا تھا تا کہ عجب اور احسان فراموشی نہ ہو شمع سے تشبیہ اس لئے دی کہ شمع بوجہ نورانی ہونے کے سبب امتیاز بین الخیر والشر ہوتی ہے اسی طرح چارق بھی ایاز کے لئے آلہ تھا امتیاز بین الکبر والتواضع کے لئے سو چاہئے تو تم ہی کو کہ اپنے عیوب واقع عجب کو دیکھو لیکن میں تمہارے دیکھنے کا منتظر نہیں رہتا بلکہ خود ہی) صبح کے وقت (تمہاری) گوشمالی (و تنبیہ بر غلطی) کے لئے (اپنا) جمال دکھلاتا ہوں تا کہ (تمہارا کبر جاتا رہے اور) تم کبر کے سبب اصحاب الشمال (یعنی اہل نار) سے نہ ہو جاؤ (یہ سب مقولہ ہے خورشید کا بزبان حال اور شاید اس میں مولانا کا مقصود علاوہ اظہار حسن و جمال نبویؐ کے اس طرف بھی اشارہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنے کمالات حسن ظاہری و باطنی کے ظاہر فرمائے ہیں حکمت اس میں علاوہ ہمارے تصحیح عقائد کے ہماری یہ اصلاح بھی ہے کہ ہم کو اپنے کمالات پر ناز نہ ہو جاوے اگر کبھی ایسا وسوسہ ہو تو آپ کے کمالات کو دیکھ لیا کریں ورنہ آپ کی کوئی مصلحت اس اظہار پر موقوف نہیں باقی حضورؐ کے اظہار پر اگر

وسوسہ افتخار کا ہو تو حضورؐ نے ایسے مضامین کے ساتھ لافخر فرما کر اس وسوسہ کو دفع فرما دیا ہے آپ تو مخاطب اول اما بنعمۃ ربک فحدث کے ہیں اور شعر ہر کہ زیبا تر بود الخ کی تمہید میں جو منشاء میں طبعی کی قید لگائی وہ اس لئے کہ غیرت کا ایک منشا شرعی بھی ہے اور وہ امر ہے حق تعالیٰ کا اور اتصاف ہے اخلاق الٰہیہ کے ساتھ وقد ورد فی الحدیث واللہ اغیر منی کما قد ذکر قبیل عنوان آمدن ضریرا لخ آگے تمہید ہے رجوع بقصہ کی یعنی) اس (مضمون) کو (بالفعل) ترک کرو کیونکہ یہ مضمون دراز ہے (کیونکہ محاسن نبویہ اس کثرت سے ہیں کہ احصاء ان کا متعسر ہے گو متعذر یعنی محال نہ ہو اور جن کے محاسن کا یہ ذکر ہے خود انہوں نے) نہی فرمائی ہے تطویل (کلام یا تطویل محاسن) سے ان امر فرمانے والے نے (مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ کا صاحب امر و صاحب ارشاد ہونا ظاہر ہے اور آپ کا نہی فرمانا تطویل کلام سے مطلقاً اور اسی طرح اپنی مدح میں مبالغہ کرنے سے بھی نہی فرمانا حدیثوں میں مصرح ہے قال علیہ السلام ان من فقہ المرا قصر الخطبۃ وقال علیہ السلام قولوا قولکم او بعض قولکم وقال علیہ السلام لا تفضلونی علی موسیٰ علیہ السلام وقال علیہ السلام لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی ونحوھا اور عنوان امر کن میں اشارہ اس طرف ہوسکتا ہے کہ جس طرح تطویل سے آپ نے نہی فرمائی ہے اسی طرح بلا تطویل ذکر کمالات کا امر بھی فرمایا ہے چنانچہ خود کمالات بھی بیان فرمائے اور روایات کی تبلیغ کا امر بھی فرمایا جس سے مطلوب ثابت ہو گیا اور درود شریف کی کثرت خود مامور بہا ہے اور اس کثرت کو تطویل نہ سمجھا جاوے تطویل سے مراد اطراء ہے جس کا ایہام مولانا کو اپنے کلام میں محسوس ہوا ہوگا اس لئے ترک کرنا تجویز کیا ہے اور عجب نہیں لفظ دراز میں اشارہ اس طرف بھی ہو کہ طویل ہے مگر غیر متناہی بالفعل نہیں کہ لا متناہی بالفعل کمالات کی خواص واجب تعالیٰ سے ہے احقر نے دراز کی تفسیر میں نفی تعذر سے اس کو ترجمہ میں بھی ظاہر کر دیا ہے اور سرخی آمدن ضریر کے قبل کے شعر میں پایان ندارد جس کے حقیقی معنی ہیں غیر متناہی بالفعل شاید اس لئے لایا گیا ہو کہ وہاں ذکر تھا صفات حق کا اور وہ غیر متناہی بالفعل ہیں چنانچہ وہاں اس کی تفسیر اسی کے ساتھ احقر نے کی ہے اور اگر کہیں مولانا کے کلام میں متناہی بالفعل کے لئے پایان ندارد وغیرہ آیا ہے تو وہ محمول ہوگا معنی مجازی پر اب قصہ بیان فرماتے ہیں کہ) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے بطور امتحان کے (حضرت عائشہؓ سے) فرمایا کہ وہ تو تم کو نہیں دیکھتا تو پھر پردہ نہ کرو (اور ظاہر ہے کہ یہ فرمانا امتحاناً ہی ہوسکتا ہے کیونکہ آپ کی صفت غیوریت خود مقتضی احتجاب صدیقہؓ کو ہے پس جواب میں) حضرت عائشہؓ نے ہاتھوں سے (آنکھوں کی طرف) اشارہ کیا کہ وہ (گو مجھ کو) نہیں دیکھتا (مگر) میں تو اس کو دیکھتی ہوں (تو میرا اس کو دیکھنا بھی تو امر منکر ہے اور ہاتھوں سے اشارہ کرنے میں کمال احتجاب ہے کہ آواز کا بھی پردہ رکھا)۔

فائدہ:۔ قصہ ختم ہو گیا باقی یہ قصہ میری نظر سے نہیں گزرا البتہ سنن میں ایک دوسرا قصہ تو آیا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ اور میمونہؓ ایک روز حضورؐ میں حاضر تھیں حضرت ام مکتومؓ نابینا نے حاضری کی اجازت چاہی تو آپ نے دونوں کو پردہ میں چلے جانے کا حکم فرمایا انہوں نے عرض کیا کہ وہ تو نابینا ہیں آپ نے فرمایا کہ کیا تم بھی نابینا ہو کیا تم ان کو نہیں دیکھو گی فقط سو اگر مثنوی والی حدیث بھی ثابت ہو تو ظاہراً دونوں میں تعارض کا شبہ ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کو تو خود پردہ کا حکم فرمایا اور حضرت عائشہؓ نے جو خود پردہ کیا تو ان کو منع فرمایا مگر جواب خود شعر مثنوی میں مذکور ہے یعنی حضرت عائشہؓ کو جو فرمایا مقصود اس سے امتحان تھا ان کے فہم کا چنانچہ امتحان میں وہ کامیاب ہوئیں)۔

غیرت عقل ست بر خوبی روح	پر ز تشبیہات و تمثیل اے نصوح
عقل کو غیرت ہے روح کے حسن پر	جو کہ تمثیلات اور تشبیہ سے پر ہے اے صاف و خالص

باچنیں پنہانی کیں روح راست	عقل بروے ایں چنیں رشکیں چراست
باوجود اس قدر اخفاء کے کہ اس روح کو ہے	عقل اس پر اس قدر رشک ناک کیوں ہے
از کہ پنہاں می کنی اے رشک خو	آنکہ پوشیدست نورش روی او
نور کس سے مخفی کر رہی ہے اے رشک خو	ایسے کو کہ اس کے نور نے اس کے چہرہ کو پوشیدہ کر رکھا ہے
میرود بے روی پوش ایں آفتاب	فرط نور اوست رویش را نقاب
یہ آفتاب بدوں روپوش کے چل رہا ہے	اس کا فرط نور ہی اس کے چہرہ کا نقاب ہو رہا ہے
از کہ پنہاں می کنی اے رشک ور	کافتاب ازوے نمی بیند اثر
کس سے پنہاں کر رہی ہے اے رشک ناک	کہ آفتاب بھی اس کا کوئی اثر نہیں دیکھتا
رشک ازاں افزوں ترست اندر تنم	کز خودش خواہم کہ ہم پنہاں کنم
رشک تو اس سے بھی زیادہ ہے میرے اندر	کیونکہ میں اپنے سے بھی اس کو پنہاں کرنا چاہتی ہوں
ز آتش رشک گراں آہنگ من	باد و چشم و گوش خود در جنگ من
آتش غیرت شدید کے سبب سے میرا لشکر	مع اپنی دونوں چشم اور گوش کے میری جنگ میں ہے
چوں چنیں رشکے ستت ایجان و دل	پس دہاں بربند و گفتن را بہل
جب تجھ کو اپنا رشک ہے اے جان و دل	بس منہ بند کر لے اور کہنا ہی چھوڑ دے
ترسم ار خامش کنم آں آفتاب	از سوی دیگر بدر اند حجاب
میں ڈرتی ہوں اگر خاموشی کروں وہ آفتاب	دوسری طرف سے حجاب پھاڑ ڈالے
در خموشی گفت ما اظہر شود	کہ ز منع آں میل افزوں تر شود
خاموشی میں ہمارا گفتن زیادہ ظاہر ہو جاوے گا	کہ منع کرنے سے وہ میل زیادہ ہوتا ہے
گر بغرد بحر غرش کف شود	جوش احببت ان اعرف شود
اگر سمندر جوش میں آوے تو اس کا جوش کف ہوتا ہے	جوش احببت ان اعرف کا سبب ہو جاتا ہے
حرف گفتن بستن آں روزن ست	عین اظہار سخن پوشیدن ست
کچھ الفاظ کہہ دینا اس روزن کا بند کر دینا ہے	خود اظہار سخن۔ مخفی کرنا ہے
بلبلانہ نعرہ زن بر روی گل	تا کنی مشغول شاں از بوئے گل
بلبلوں کی طرح روئے گل پر نعرہ لگا	تا کہ ان کو بوئے گل سے دوسری طرف مشغول رکھے

تا بقل مشغول گردد گوش شاں	سوی روی گل نپرد ہوش شاں
تاکہ قل کی طرف ان کے کان مشغول رہیں	روئے گل کی طرف ان کا ہوش نہ پہنچے
پیش ایں خورشید کہ بس روشن ست	در حقیقت ہر دلیلے رہزن ست
اس خورشید کے سامنے جو کہ بہت ہی زیادہ روشن ہے	حقیقت میں ہر ایک دلیل رہزن ہے

(ان اشعار سے مقصود حق تعالیٰ کا ظاہر اور باطن ہونا اور اس کے ظہور کا عین بطون ہونا ہے اس کو ایک خاص شاعرانہ عنوان سے بہ پیرایہ سوال وجواب بیان کیا ہے اور اسی عنوان خاص کے اعتبار سے اس کا ماقبل سے ارتباط بھی ہے کیونکہ حکایت ضریر کے قبل کے اشعار میں دو مضمون متناسب مذکور تھے ایک محبوب کا اختفا بوجہ غایت قرب محبوب کے دوسرا محب کی جانب سے محبوب کا اخفاء بوجہ غایت غیرت محب کے اور مضمون ثانی کی مناسبت سے حکایت مذکور ہوئی تھی۔ اب ان اشعار میں ان ہی دونوں مضمون کے عنوان سے مقصود کو یعنی ظہور و بطون حق تعالیٰ کو بیان کرتے ہیں جن میں غایت قرب کو سبب کہنا حقیقۃ التعلیل ہے اور غیرت کو سبب کہنا حسن التعلیل ہے اور گو اول کے دو شعر میں لفظ روح سے متوہم ہوتا ہے کہ یہاں روح کے بطون وظہور کا بیان ہے مگر بعد کے تمام اشعار اس پر منطبق نہیں ہوتے ان میں صریح الفاظ ایسے مذکور ہیں جن کا حق تعالیٰ ہی کے افعال وصفات سے تعلق ہو سکتا ہے اور تاویل بعید کر کے روح پر منطبق کرنا قریب قریب تحریف ہے کلام کی مثلاً پوشید ست نورش روئے او اور مثلاً فرط نور اوست رویش را نقاب اور مثلاً از سوے دیگر بدراند حجاب اور مثلاً جوش احببت بان اعرف شود اور یہ سب سے زیادہ صریح ہے اور مثلاً در حقیقت ہر دلیلے رہزن ست نیز اس قدر شدت سے محجب مطلق ہونا جیسا ان اشعار میں مذکور ہے روح کے لئے صحیح بھی نہیں کیونکہ کشف سے اس کا مشاہدہ وظہور ہو جاتا ہے اور واجب تعالیٰ پر محمول کرنے میں صرف اول کے دو شعر میں صرف لفظ روح میں تاویل کرنا پڑے گی جو کہ بعید بھی نہیں یعنی بمعنی محی استعارۃً لے لیا جاوے گا کیونکہ روح سبب ہے حیات کا اور حق تعالیٰ معطی ہے حیات کا پس [illegible] یات کو سبب حیات سے تشبیہ دیکر اس پر روح کا اطلاق کر دیا اور ایسی تشبیہ کی صحت خود منصوص قرآنی ہے مثل نورہ کمشکوۃ فیہا مصباح جس طرح بہت سے اشعار میں اے جان سے خطاب کیا ہے جو ترجمہ ہے روح کا اور اس تعبیر میں ایک نکتہ مناسب مقام وہ بھی ہو سکتا ہے جو بعض محشین نے اس طرح لکھا ہے وتو دانستہ کہ آنحضرت حق را بجہت آنکہ از راہ رشک وغیرت بروح تعبیر میفر مایند واسرار او بیان می نمایند تا غیر عارف بر آن اطلاع نیابد انتہا اب شرح اشعار لکھتا ہوں) عقل کو (جو در لغ ہے اظہار کنہ حق تعالیٰ سے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو) غیرت (آتی) ہے روح (یعنی حیات بخش عالم) کے حسن پر (کہ اس کا اظہار نہیں چاہتی یہ حسن التعلیل ہے کیونکہ اصل وجہ تو یہ ہے کہ اس کو خود ہی اس کا انکشاف نہیں چنانچہ آگے مصرح ہے کہ خودش خواہم کہ ہم پنہاں کنم اور اس حسن التعلیل میں گویا ادعاء ہے اسکا کہ اگر بفرض محال عقل پر اس کی کنہ منکشف بھی ہوتی تب بھی بسبب غیرت کے وہ اظہار نہ کرتی آگے روح کی ایک صفت ہے یعنی ایسے حیات بخش کے حسن پر اس کو غیرت ہے) جو کہ تمثیلات وتشبیہ سے پرے ہے اے صاف وخالص (عقل کے اس خطاب میں اشارہ ہے کہ اس حکم کے سمجھنے کے لئے صفاء وخلوص ذہن کی ضرورت ہے اور روح بالمعنی المعلوم کو پُر تمثیلات سے کہنا مجاز ہے اور مراد اس کلام کا پر ہونا ہے۔ جس میں روح کے احکام بیان کئے جاویں اور اس صفت میں اشارہ ہے طریق اخفاء کی طرف مطلب یہ ہے کہ عقل جو حق تعالیٰ کی ذات وصفات کو تمثیل وتشبیہ

سے واضح کرتی ہے کیونکہ ایضاح کا یہی طریقہ اقرب الی عقول العامہ ہے اور اسی وجہ سے قرآن مجید اور کلام انبیاء علیہم السلام میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ قال تعالیٰ وجاء ربک و قال تعالیٰ الا ان یاتیھم اللہ وقال اللہ تعالیٰ مثل نورہ کمشکوۃ وقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ینزل ربنا تبارک و تعالیٰ کل لیلۃ الی السماء الدنیا و قال علیہ السلام واللہ فوق ذلک الحدیث ای السمٰوات والعرش وقال علیہ السلام لو ولیتھم الحبل الی الارض السفلیٰ لھبط علی اللہ و غیر ذلک من الأیات والروایات سو سامع تو سمجھتا ہے کہ اس سے ایضاح مقصود ہے اور واقع میں وہ عقل بوجہ غیرت کے اس طریق سے اخفاء کا قصد کر رہی ہے تاکہ محبوب ان ہی تمثیلات میں مقید رہ کر حقیقت تک نہ پہنچے تو ظاہر میں تو یہ طریق ایضاح کا ہے مگر عقل نے اس کو اخفاء کے لئے اختیار کیا ہے آگے اپنے نفس کو خطاب کر کے بطور تعجب کے اس کے متعلق ایک سوال کرتے ہیں کہ) باوجود اس قدر اختفاء کے کہ اس روح (الارواح وجان جان) کو (حاصل) ہے (اور وہ یہ اختفاء ہے کہ کسی طرح انکشاف تام یعنی ظہور بالکنہ کا احتمال ہی نہیں چنانچہ اپنے محل میں ثابت ہو چکا ہے لایحدو لا یتصور (باوجود اس کے پھر) عقل اس پر اس قدر رشک ناک (اور غیور) کیوں ہے (کہ اخفاء کی تدبیریں کرتی ہے جیسے تشبیہ و تمثیل مذکور بالا یعنی اگر احتمال ظہور تام کا ہوتا تو خیر غیرت کے سبب اہتمام اختفاء عجیب نہ تھا مگر اب تو اس قدر غیرت کی ضرورت ہی نہیں آگے اپنے نفس کے خطاب سے التفات کر کے خود عقل کو خطاب اور اس سے سوال کرتے ہیں کہ) تو کس سے مخفی کر رہی ہے اے رشک جو (یعنی غیور) ایسے (محبوب حقیقی) کو کہ اس کے نور (یعنی غایت ظہور) نے (خود) اس کے چہرہ (یعنی وجہ بمعنی الذات) کو پوشیدہ کر رکھا ہے کما قد ذکرنی شرح شعرانت وجھی لا عجب ان لا اراہ غایۃ القرب حجاب الاشتباہ یعنی جب وہ اپنے نور ہی میں مستور ہے تو پھر اہتمام ستر کی کیا حاجت ہے کہ مقصود بدوں اہتمام ہی کے حاصل ہے اور یہی معنی ہیں اس کے کہ اس کا ظہور خود اس کا بطون ہے جس کا ذکر تمہید اشعار میں کیا گیا ہے آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) یہ آفتاب (یعنی نور حقیقی) بدوں (کسی) روپوش (یعنی حجاب) کے چل رہا ہے نظیرہ حدیث اتیتہ ہرولۃ فلا استبعاد فیہ اور) اس (آفتاب) کا فرط نور ہی اس کے چہرہ کا نقاب (وحجاب یعنی ساتر) ہو رہا ہے (اس کی تقریر اوپر گزر چکی اور آفتاب سے اس صفت میں بھی تشبیہ ہے کہ خفاش سے اس کا اختفاء بسبب غایت ظہور وانجلاء ہی کے ہے آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) کس سے پنہاں کر رہی ہے (اس محبوب کو) اے (عقل) رشک ناک (آگے صفت ہے پنہانی کی یعنی پنہانی بھی اس درجہ کی) کہ آفتاب بھی اس کا کوئی اثر نہیں دیکھتا (باوجودیکہ وہ ہر جگہ پہنچتا ہے اور باوجودیکہ تمام اہل ابصار کے ابصار کی وہ شرط اور آلہ ہے اور وہ خود اس صفت میں مشہور ہے کہ غایت نور سے چشم خیرہ اس کے ادراک سے عاجز ہو جاتی ہے مگر ایسا آفتاب خود اس کے دیکھنے سے خیرہ اور عاجز محض ہے تو اس کی پنہانی بہت ہی شدید ہوئی۔ آگے عقل بزبان حال جواب دیتی ہے کہ) رشک تو (جتنا تم سمجھے ہوئے ہو) اس سے بھی زیادہ ہے میرے اندر کیونکہ (تم کو تو میرا رشک اتنا ہی معلوم ہے کہ میں اس کو اوروں سے مخفی رکھنا چاہتی ہوں اور میری حالت رشک کی یہ ہے کہ) میں اپنے سے بھی اس کو پنہاں کرنا چاہتی ہوں (چنانچہ یہ حکم بھی ظاہر ہے کہ جس طرح عقل اوروں سے اس کی حقیقت بیان نہیں کر سکتی وہ خود بھی اس کی حقیقت نہیں جانتی بخلاف بعض ذوقیات و وجدانیات کے کہ خود اس کی کنہ ادراک کر لیتی ہے اور دوسروں کو نہیں سمجھا سکتی مگر حضرت حق کی کنہ نہ تو خود جانتی ہے اور نہ دوسروں کو بتلا سکتی ہے چنانچہ لایحلو لایتصور میں دونوں کی نفی ہے آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) آتش غیرت شدید

کے سبب سے (خود) میرا لشکر (محال قوی مدرکہ کا) مع اپنی دونوں چشم و گوش (یعنی قوی مدرکہ) کے میری جنگ (و مخالفت) میں ہے جمع محل ۱۲ منہ (یعنی مثلاً میرا چشم و گوش وغیرہ حواس ظاہرہ اور حس مشترک و خیال وغیرہ حواس باطنہ کہ محل ہیں قوی مدرکہ کے اور ان میں جو قوی مدرکہ حال ہیں جیسے ابصار و سمع وغیرہما اور یہ سب لشکر عقل اس لئے ہیں کہ حواس کو جواسیس عقل کہا گیا ہے غرض یہ سب میرے مخالف ہیں یعنی جو ان کا اصلی کام ہے کہ ادراکات میں میرے معین ہوا کرتے ہیں اس ادراک میں میری اعانت نہیں کرتے خلاصہ یہ کہ نہ عقل بلاواسطہ اس کو ادراک کرتی ہے اور یہ حاصل تھا شعر بالا کا اور نہ بواسطہ ادراک کرتی ہے اور یہ حاصل ہے اس شعر کا۔ اسی مضمون کو حضرت قلندرؒ کے کلام میں اور انداز سے ادا کیا گیا ہے۔

غیرت از چشم برم روئے تو دیدن نہ دہم گوش را نیز حدیث تو شنیدن ندہم

اور آہنگ بمعنی لشکر غیاث میں لکھا ہے آگے دوسرا سوال ہے عقل سے یعنی) جب تجھ کو ایسا رشک ہے اے جان و دل (مراد اس سے عقل ہے اور جان و دل یا تو باعتبار اس کے عزیز ہونے کے مثل جان و دل کے کہا اور یا اس لئے کہ خود جان و دل کی قدر و عزت بدولت عقل ہی کے ہے۔ ورنہ بدوں عقل کے انسان ملحق بہ جماد ہے پس اول استعارہ ہوگا یعنی مشابہ جان و دل اور ثانی مجاز بالحذف ہوگا یعنی سبب قدر جان و دل غرض جب یہ حالت ہے رشک کی کہ دوسروں سے بھی رشک اور اپنے سے بھی رشک) پس (اس رشک کا مقتضا تو یہ ہے کہ اس کے تذکرہ ہی سے) منہ بند کر لے اور کہنا ہی چھوڑ دے (کیونکہ اس سے بھی تو کچھ ظہور ہو ہی جاتا ہے اور غیرت اس سے مانع ہے عقل بزبان حال اس کا جواب دیتی ہے کہ) میں (اس سے) ڈرتی ہوں اگر خاموشی (اختیار) کروں (کہ) وہ دوسری طرف سے حجاب پھاڑ ڈالے (دوسری طرف سے مراد خموشی کہ جانب مقابل ہے گفتن کی یعنی خاموشی کے سبب اس کا ظہور ہو جاوے جیسا آگے اس کی توجیہ آوے گی پس خاموشی سے کیا فائدہ لیکن اس سے گفتن کی ترجیح ثابت نہیں ہوئی پس اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب گفتن میں کوئی ترجیح نہیں تو خاموشی پر اس کو اختیار کرنا ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ایک گونہ خاموشی کو ترجیح ہو سکتی ہے کہ وہ اصل ہے اس لئے اس کے دفع کے لئے آگے گفتن میں ایک ترجیح ثابت کرتی ہیں یعنی بلکہ) خاموشی میں ہمارا گفتن (یعنی گفتن کا اثر کہ ظہور حضرت حق ہے) زیادہ ظاہر ہو جاوے گا (مراد یہ کہ ظہور زیادہ ہو جاوے گا پس اظہر میں تجرید ہو جاوے گی۔ جیسے لیل الیل ای لیل مظلم فکذا قولہ یکون ظهوره اظهر ای یکون ظهوره اکثر واشد اور وجہ اظہریت کی یہ ہے کہ خاموشی اپنی وضع کے اعتبار سے ایک گونہ منع کرتا ہے خلق کو اس کی طلب کنہ سے اور قاعدہ ہے) کہ منع کرنے سے وہ میل (جو ممنوع عنہ کے ساتھ متعلق ہے) زیادہ ہو جاتا ہے (تو زیادت میل سے زیادہ درپے ادراک ہوں گے اور غیرت اس سے مانع ہے کہ کوئی اس کے درپے ادراک ہو اس لئے گفتن ہی کو ترجیح ہے کہ اس میں حرص بھی نہ بڑھے گی بلکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس چیز کا حال بیان کیا جاوے اس کی طرف چنداں التفات نہیں کرتے یہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ کوئی نفیس چیز ہوتی تو مضمون بہ ہوتی اور نیز گفتن میں یہ بھی ہے کہ الفاظ کی طرف متوجہ ہو جاویں گے اور ادراک حقیقت کی طرف زیادہ توجہ نہ ہوگی خاص کر جب کہ اس گفتن میں تمثیلات و تشبیہات بھی ہوں کہ وہ خود حجاب ہے کما ذکر فی شرح شعر غیرت عقل ست بر خوبی روح الخ اس لئے جو میری غرض ہے یعنی اخفا بوجہ غیرت کے وہ گفتن میں کسی قدر حاصل ہے اس لئے میں نے گفتن کو خاموشی پر اختیار کیا ہے۔ آگے بمقابلہ خاموشی کے گفتن کے زیادہ حجاب ہونے کی ایک مثال ہے پس شعر آئندہ مقابل ہے شعر اور خموشی الخ کا مطلب یہ کہ خاموشی تو سبب اظہریت کا ہی بخلاف گفتن کے کہ وہ پھر ایک گونہ حجاب ہے جس کی یہ مثال ہے کہ

) اگر سمندر جوش و خروش میں آوے تو اس کا جوش کف (کی طرف منتہی) ہوتا ہے (غرہ آواز شیر کذا فی الحاشیہ یعنی اس سے اس کی سطح پر کف پیدا ہو جاتا ہے اور وہ کف ناظر صوت غافل عن الحقیقۃ کے لئے اس کے زعم کے موافق) جوش (دعویٰ مضمون) احببت ان اعرف کا (سبب) ہو جاتا ہے (یعنی اس کف کو دیکھ کر اور اس کے ساتھ خروش سمندر کا سن کر وہ شخص سمجھتا ہے کہ میں نے سمندر کی حقیقت کا ادراک کر لیا اور گمان کرتا ہے کہ احببت ان اعرف میں جو معرفت ہے وہ مجھ کو علیٰ سبیل الکمال حاصل ہو گئی اور ناز کرتا ہے کہ میں محیط ہو گیا حقیقت بحریہ کا حالانکہ بجز صورت کف کے کہ وہ خود ساتر ہے حقیقت بحر کا اور بجز صوت کے کہ وہ ایک فعل ہے بحر کا نہ کہ اس کی حقیقت اور کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کیا پس یہی مثال ہے گفتن کی کہ متکلم کو جوش ہوا اظہار اسرار کا اور اس جوش سے کچھ الفاظ پیدا ہوئے۔ جو مشابہ کف کے ہیں ان کو سن کر مدعی کو ادراک حقیقت کا زعم ہو گیا اور سمجھ لیا کہ جملہ احببت ان اعرف میں جو مفعول بہ ہے وہ معرفت مجھ کو علی سبیل الکمال حاصل ہو گئی حالانکہ بجز چند الفاظ کے اور وہ بھی بوجہ عنوان تمثیل و تشبیہ کے ساتر حقیقت ہیں اور کچھ اس کو میسر نہیں ہوا اور من وجہ معرفت یہ بھی ہے اور یہی معرفت من وجہ محجوب حق تھی بھی تو گفتن میں زیادہ پردہ ہوا پس اس بناء پر) کچھ الفاظ کہہ دینا اس روزن (اسرار) کا بند کر دینا ہے (جو کہ بمقتضائے غیرت میرا مطلوب ہے اور اسطور سے) خود اظہار سخن (باعتبار ترتب اثر کے واقع میں) مخفی کرنا ہے (جب عقل اس گفتن کی مصلحت بیان کر چکی تو مولانا آگے اس کی رائے کی تحسین اور موافقت کر کے اس کو خطاب کرتے ہیں کہ اب میں سمجھ گیا تو میں بھی تیرا ہم رائے ہو کر کہتا ہوں کہ ہاں) بلبلوں کی طرح روئے گل پر نعرہ لگا (یعنی گفتن ہی کو اختیار کر) تاکہ ان (عام خلق) کو بوئے گل سے (یعنی صفات حقیقیہ سے کیونکہ گل کی صفت اصلی یہی بو ہے) دوسری طرف مشغول رکھے (یعنی نعرہ کی طرف متوجہ رہیں اور بو کی طرف التفات نہ کریں) تاکہ قل کی طرف (مراد مصدر قل ہے) ان کے کان مشغول رہیں (اور) روئے گل (یعنی حقیقت ذات) کی طرف ان کا ہوش نہ پہنچے (یعنی ذات و صفات حقیقیہ مخفی رہیں چنانچہ واقع بھی یہی ہے کہ صرف صفات اضافیہ و افعال حق سے آگے کسی کو کنہ کا پتہ نہیں لگتا آگے تمام مضمون کا ملخص بیان کر کے قصہ کی طرف رجوع کریں گے۔ یعنی خلاصہ مقام یہ ہے کہ) اس خورشید (حقیقی) کے سامنے جو کہ بہت ہی زیادہ روشن (اور واضح) ہے (ایسا کہ کوئی اس کے متقارب بھی نہیں) حقیقت میں ہر دلیل (یعنی طرق معرفت باعتبار ایصال الی الکنہ کے) رہزن (اور غلط انداز) ہیں (کیونکہ ثابت ہے کل ماخطر ببالک فھو ھالک واللہ اجل من ذلک سوا دلہ کا حاصل صورت ذہنیہ ہو گی اور وہ اس سے منزہ ہے تو اگر اس کو حقیقت سمجھ جاوے تو ضلالت اور غلطی یقینی ہے اس لئے ہر دلیل کو رہزن فرمایا مطلب یہ کہ کسی طرح ادراک کنہ کا ممکن نہیں و فیہ ما قیل

عنقا شکار کس نہ شود دام باز چیں ۔ کانجا ہمیشہ باد بدست ست دام را

اور اس شعر میں بس روشن ست اور دوسرے اشعار میں اس کے قریب قریب جو الفاظ آئے ہیں وہ دال ہیں حق تعالیٰ کے ظاہر ہونے پر اور پھر اس کا ادراک نہ ہو سکنا دال ہے اس کے باطن ہونے پر جس کا ذکر تمہید میں تھا آگے رجوع ہے قصہ کی طرف)

حکایت آں مطرب کہ در بزم امیر ترک ایں غزل آغاز کرد

اس قوال کا قصہ جس نے ترک سردار کی مجلس میں یہ غزل شروع کی

گلی یا سوسنی یا سرو یا ماہی نمیدانم	وزیں آشفتۂ بیدل چہ میخواہی نمیدانم
تو پھول ہے یا سوسن یا سرو یا تو چاند ہے میں نہیں جانتا	اس پریشان بیدل سے تو کیا چاہتا ہے میں نہیں جانتا

و بانگ برزدن امیر ترک او را کہ آں بگو کہ می دانی و جواب مطرب امیر ترک را

اس پر امیر ترک کا چیخ پڑنا کہ وہ کہہ جو تو جانتا ہے اور قوال کا امیر ترک کو جواب

مطرب آغاز ید پیش ترک مست	در حجاب نغمہ اسرار الست
مطرب ترک مست کے سامنے شروع کیا	نغمہ کے پردہ میں اسرار الست کو
می ندانم کہ تو ماہی یا وثن	می ندانم کہ چہ می خواہی زمن
مجھ کو معلوم نہیں کہ تو چاند ہے یا بت ہے	مجھ کو معلوم نہیں کہ تو مجھ سے کیا چاہتا ہے
می ندانم تا چہ خدمت آرمت	تن زنم یا در عبارت آرمت
مجھ کو معلوم نہیں کہ میں تیری کیا خدمت کروں	میں خاموش رہوں یا تجھ کو عبارت میں لاؤں
ایں عجب کہ نیستی از من جدا	من ندانم میں کجایم تو کجا
یہ عجیب بات ہے کہ تو مجھ سے دور نہیں ہے	مجھ کو معلوم نہیں کہ میں کہاں ہوں تو کہاں ہے
من ندانم کہ مرا چوں می کشی	گاہ در بر گاہ درخوں میکشی
مجھ کو یہ معلوم نہیں کہ تو مجھ کو کس طرح کھینچتا ہے	کبھی بغل میں تو خون میں گھسیٹتا ہے
ہمچنیں لب در ندانم باز کرد	می ندانم میں ندانم ساز کرد
اسی طرح ندانم میں لب کھولا	می ندانم می ندانم کو گانا شروع کیا
چوں ز حد شد می ندانم از شگفت	ترک مارا زیں حرارہ دل گرفت
جب می ندانم حد سے گزر گیا تو تعجب سے	ہمارے ترک کا اس ترانہ سے دل گرفتہ ہو گیا
برجہید آں ترک و دبوسے کشید	تا علیہا برسر مطرب دوید
وہ ترک اٹھا اور اس نے ایک گرز سیدھا کیا	حاصل کلام یہ کہ مطرب کے اوپر دوڑا
گرز را بگرفت سرہنگے بدست	گفت نے مطرب کشی ایندم بدست
گرز کو ایک سرہنگ نے ہاتھ سے پکڑ لیا	اور کہا کہ نہیں مطرب کا قتل اس وقت بری بات ہے
گفت ایں تکرار بیحد و مرش	کوفت طبعم را بکوبم من سرش
ترک نے کہا اس کی بے حد و بے شمار تکرار نے	میری طبیعت کو کوفت پہنچائی میں اس کا سر کچلوں گا
قلتبانا می ندانی گہہ مخور	زانچہ میدانی بزن مقصود بر
اے دیوث اگر تو نہیں جانتا تو گوہ مت کھا	وہ بات کہہ جو تو جانتا ہے اور مقصود کو حاصل کر

آں بگو اے گیج کہ میدانیش | می ندانم می ندانم در مکش
اے مختل الدماغ وہ کہہ جس کو تو جانتا ہے | میں نہیں جانتا میں نہیں جانتا مت کھینچتا چلا جا

من پرسم کز کجائی بے مرے | تو بگوئی نے زبلخ و نز ہرے
میں بغیر کسی پرخاش کے پوچھنے لگوں کہ تو کس جگہ کا ہے | تو کہنے لگے نہ تو بلخ کا ہوں اور نہ ہرات کا

نے زروم و نے زہندو نے زچین | نے زشام و نے عراق و باردیں
نہ روم کا اور نہ ہندوستان کا اور نہ چین کا | نہ شام کا اور نہ عراق کا اور نہ باردین کا

نے زبغداد و نہ موصل نے طراز | در کشی در نے و نے راہ دراز
نہ بغداد کا اور نہ موصل کا نہ طراز کا | اور کھینچتا چلا جاوے نہ اور نہ میں ایک مسافت دراز کو

خود بگوتا از کجائی باز رہ | ہست تنقیح مناط ایں جاگہ
خود کہہ دے جہاں کا رہنے والا ہے چھوٹ جا | مقصود اصلی کی تنقیح اس جگہ میں ہے

یا بہ پرسم کہ چہ خوردی تا شتاب | تو بگوئی نے شراب و نے کباب
یا میں پوچھنے لگوں کہ تو نے کیا کھایا ہے ہاں جلدی کہہ دے | تو کہنے لگے کہ نہ شراب اور نہ کباب

نے بقول و نے پنیر و نے بصل | نے زشیر و نے زشکر نے عسل
نہ سبز ترکاری اور نہ پنیر اور نہ پیاز | نہ دودھ اور نہ شکر اور نہ شہد

نے قدید و نے ثرید و نے عدس | آنچہ خوردی آں بگو تنہا و بس
نہ خشک گوشت اور نہ ثرید اور نہ مسور | جو چیز کھائی ہو وہی تنہا کہہ دے اور بس

ایں سخن خائی دراز از بہر چیست | گفت مطرب زانکہ مقصودم خفی ست
یہ طویل سخن خائی کرنا کس غرض سے ہے | مطرب نے جواب دیا کہ یہ اس لئے ہے کہ میرا مقصود خفی ہے

میرمد اثبات پیش از نفی تو | نفی کردم تا بری ز اثبات بو
اثبات نکل جاتا ہے قبل اس کے کہ تو نفی کرے | میں نے نفی کی تا کہ تو اثبات کا نشان حاصل کر لے

در نوا آرم بہ نفی ایں ساز را | چوں بمیری مرگ گوید راز را
میں نفی میں اس باجہ کو بولتا کرتا ہوں | تو جب تو مر جاوے تو مرگ راز کو کہہ دے

(حرارہ آواز یکہ از چند ساز و چند حلق یک مرتبہ برآید و غوغائے مردم علیہا محاورہ است بمعنی علی الجملہ و حاصل کلام مرباالفتح بمعنی عدد پنجاہ و از یں سبب صدر او مرگویند و گاہے مجازاً بمعنی شمار آید گیج پریشان و پراگندہ مغز مرے ستیزہ باردین نام شہرے

طراز نام شہرے حسن خیز از ترکستان کله من الغیاث الاعلیها من الحاشیة یعنی) مطرب نے ترک مست کے سامنے نغمہ کے پردہ میں اسرار الست کو شروع کیا۔ (یہ ضرور نہیں کہ مطرب کا یہ قصد ہو بلکہ جن پر توحید افعالی غالب ہے ان کو جس طرح مخلوق کے ہر فعل سے فعل حق کی طرف انتقال ہوتا ہے اسی طرح ہر صورت سے کلام الست یاد آ جاتا ہے اور ممکن ہے کہ بعض کو سماع سے جب یکسوئی وغیبت ہوتی ہو تو اس وقت قول الست بربکم جو کہ یوم میثاق میں واقع ہوا تھا مکشوف ہو جاتا ہو پس ایسوں کے اعتبار سے نغمہ محض حجاب تھا اور اس میں الست بربکم کا ظہور ہو رہا تھا جس کا سبب مطرب تھا۔ پس اسناد مجازی الی السبب ہے آگے اس نغمہ کا بیان ہے کہ اس غزل کا یہ مضمون تھا جو کہ باعتبار حال موحد کے ناشی ہے حیرت سے کہ) مجھ کو معلوم نہیں کہ تو چاند ہے یا بت ہے مجھ کو معلوم نہیں کہ تو مجھ سے کیا چاہتا ہے۔ مجھ کو معلوم نہیں کہ میں تیری کیا خدمت کروں (اور نہ یہ معلوم کہ) میں خاموش رہوں (یعنی تیرے اوصاف سے) یا تجھ کو عبارت میں لاؤں (یعنی تیرے اوصاف کو اور) یہ عجیب بات ہے کہ تو مجھ سے دور نہیں ہے (چونکہ موحد اس سے خطاب بحق سمجھے گا اس کے اعتبار سے اس کی تقریر یہ ہوگی کہ نحن اقرب الیه من حبل الورید فلفظ جداً بمعنی البعید لاالمبائن لانه مبائن عن الخلق قطعاً اور پھر باوجود کمال قرب کے) مجھ کو معلوم نہیں کہ میں کہاں ہوں (اور) تو کہاں ہے (اپنی اینیت کے علم کی نفی مقصود نہیں بلکہ مقصود محبوب کی اینیت کی تو نفی ذاتا ہے لتنزیه من الاین اور اپنی اینیت کی نفی اضافۃً ہے یعنی میری اینیت کو آپ کی اینیت کے ساتھ کوئی نسبت نہیں کیونکہ وجود نسبت موقوف ہے وجود منتسبین پر اور یہاں ایک طرف نسبت کی ہے نہیں یعنی اینیت حق سبحانہ وتعالیٰ پس نسبت بھی نہیں اور یہاں نفی علم کنایہ ہے نفی معلوم سے اور) مجھ کو یہ معلوم نہیں کہ تو مجھ کو کس طرح (اپنی طرف) کھینچتا ہے (آگے بیان ہے اس کس طرح کا) کہ کبھی بغل میں (لیتا ہے) اور کبھی خون میں گھسیٹتا ہے (اشارہ ہے شان لطف اور شان جلال کی طرف) غرض اسی طرح (اس مطرب نے) ندانم ندانم میں لب کھولا (اور) می ندانم می ندانم کو گانا شروع کیا جب (یہ) ندانم حد سے گزر گیا تو تعجب کے سبب ہمارے ترک کا اس ترانہ سے دل گرفتہ (یعنی منقبض و آزردہ) ہو گیا (اور غصہ میں اپنی جگہ سے وہ ترک اٹھا اور اس نے ایک گرز سیدھا کیا خلاصہ یہ کہ (گرز سنبھال کر) مطرب کے اوپر دوڑا (اس وقت) گرز کو کسی سرہنگ نے ہاتھ سے پکڑ لیا (اور) کہا کہ نہیں (ایسا مناسب نہیں کیونکہ) مطرب کو قتل کرنا اس وقت بری بات ہے (اس وقت سے مراد بے قصوری کی حالت ہے) اس (ترک) نے کہا کہ اس کے اس تکرار بے حد وشمار نے میری طبیعت کو کوفت پہنچائی (اس لئے) میں اس کا سر کچلوں گا (اور بعد اس کے خود مطرب سے خطاب کیا کہ) اے دیوث تو (اگر) نہیں جانتا (جیسا تیرے می ندانم می ندانم سے مفہوم ہوتا ہے) تو گوہ مت کھا یعنی تو پھر بول ہی مت کہ یہ کہنا پھر بار بار محض فضول ہے) وہ بات کہہ جو تو جانتا ہے اور مقصود کو حاصل کر (یعنی اس مقصود کو ادا کر غرض) اے مختل الدماغ وہ کہہ جس کو تو جانتا ہے (اور) می ندانم می ندانم مت کھینچتا چلا جا (کیونکہ اس کی تو ایسی مثال ہے کہ مثلاً) میں (تجھ سے) بلا کسی پرخاش کے پوچھنے لگوں کہ تو کس جگہ کا (رہنے والا) ہے (پس بے مرے متعلق ہے پرسم کے ساتھ یعنی میری غرض کوئی خلاف وجدال نہ ہو محض استطلاعاً پوچھوں اور) تو (جواب میں) کہنے لگے کہ نہ بلخ کا ہوں اور نہ ہرات کا (اور) نہ موصل کا (اور) نہ طراز کا (اور اسی طرح) نہ اور نہ میں ایک مسافت دراز کھینچتا چلا جاوے۔ (تو دیکھو لغو بات ہے یا نہیں اس سب بیہودہ تطویل کی جگہ) خود (ایک بات) کہہ دے جہاں کا رہنے والا ہے (اور سوال سے) چھوٹ جا (کیونکہ) مقصود اصلی کی تنقیح (بس) اسی (ایک) جگہ میں ہے (یعنی جہاں کا رہنے والا ہے اسی جگہ کا نام لینے سے مقصود کی

تعیین ہو جاوے گی اور بدوں اس کے یہ مقصود حاصل نہیں ہوگا) یا (دوسری مثال سن کہ مثلاً) میں (تجھ سے) پوچھنے لگوں کہ تو نے کیا کھایا ہے ہاں جلدی (کہہ دے پس کلمہ تا یہاں تنبیہ کے لئے ہے کمافی قولہ تاچہ خواہی خریدن اے مغرور کذافی الغیاث اور) تو (جواب میں) کہنے لگے کہ نہ شراب اور نہ کباب (اور) نہ سبز ترکاری اور نہ پنیر اور نہ پیاز (اور) نہ دودھ اور نہ شکر اور نہ شہد (اور) نہ خشک گوشت اور نہ ثرید (یعنی شوربے میں ٹوٹی ہوئی روٹی) اور نہ مسور (سو اس فضول تطویل سے کیا فائدہ بس) جو چیز کھائی ہو وہی تنہا کہہ دے اور پس (اور اس مقصود مثبت کو چھوڑ کر غیر مقصود کی نفی میں) یہ طویل سخن خالی کرنا (آخر) کس غرض سے ہے مطرب نے (جواب میں) کہا (کہ یہ تطویل نفی کی) اس لئے (ہے) کہ میرا مقصود (ایک ایسا امر ہے جو تجھ سے) مخفی ہے (اور چونکہ تیرا ذہن وہاں تک نہیں گیا اس لئے تو ناخوش ہوتا ہے اور وہ مقصود خفی بدوں نفی کے حاصل نہیں ہوسکتا اس لئے نفی کا مضمون اختیار کیا اور چونکہ منفیات متکثر ہیں اس لئے اس میں تطویل بالاضطرار ہوگئی آگے اس مقصود کا ذکر ہے کہ اے سالک) اثبات (مقصود کا تیرے ذہن سے) نکل جاتا ہے قبل اس کے کہ تو (غیر کی) نفی کرے (پس اضافت نفی کی طرف ضمیر مخاطب کی اضافت مصدر کی ہے فاعل کی طرف مطلب یہ کہ اگر اولاً اثبات حق کو مستحضر کرنا چاہو تو چونکہ قلب مشغول ہے غیر کی طرف اس لئے اس کا استحضار نہیں ہوتا۔ اس لئے اولاً ان اغیار کو کہ موانع ہیں رفع کرنا چاہئے بذریعہ تقلیل تعلقات ومراقبات فنا کے اس کے بعد استحضار اثبات مقصود کا سہل ہو جاوے گا۔ پس اس طریق کے بتلانے کے لئے) میں نے (غیر مقصود کی) نفی کی تا کہ تو (اس قاعدہ کی بناء پر مقصود کے) اثبات کا نشان (اور طریق) حاصل کرلے (کہ نفی سے اس طرح اثبات مستحضر ہو جاتا ہے پس اس غرض سے) میں نفی (کے مضمون) میں اس باجہ کو بولتا کرتا ہوں (تا کہ) تو جب (اس قاعدہ کو سمجھ کر سب کی نفی کردے حتیٰ کہ اپنی بھی نفی کردے جس کو یوں تعبیر کر سکتے ہیں کہ جب تو) مر جاوے تو (وہ) مرگ (یعنی نفی وفنا اس) راز (اثبات حق) کو کہہ دے (یہ اسناد مجازی ہے سبب کی طرف یعنی وہ فنا سبب وذریعہ ہو جاوے استحضار حق کا اس طرح سے کہ پھر غائب ہی نہ ہو جس کو تمکین کہتے ہیں جو کہ مختص ہے اہل صحو کے ساتھ یعنی مقصود تو یہ اثبات ہی ہے جس سے بوجہ اس کے اختصاص باہل الصحو کے صحو کا مطلوب ہونا بھی ثابت ہے جس کا دعویٰ تھا قبیل سرخی استدعاے امیر ترک مخمور الخ کے مگر خود یہ اثبات بدوں نفی غیر کے حاصل نہیں ہوتا تو یہ نفی گویا بالذات مقصود نہیں مگر بوجہ موقوف علیہ ہونے مقصود کے مقصود بالغیر ضرور ہے اور میری اس تقریر سے ایک شبہ مندفع ہوگیا تقریر شبہ کی یہ ہے کہ حکایت ترک ومطرب کی لائی گئی تھی۔ استشہاد بقول الترکی کے لئے جس سے ترکی کے قول کی ترجیح وتصحیح مفہوم ہوتی ہے اور حکایت کے خاتمہ پر جب مطرب کا قول اخیر رکھا تو اس سے قول مطرب کی ترجیح وتصحیح معلوم ہوتی ہے وجہ اندفاع یہ ہے کہ نفی غیر کے دو درجے ہیں ایک تو یہ کہ اسی کے اہتمام میں لگ جاوے جو حالت ہے اہل سکر کی سرخی کے قبل اس کو ترک کر کے صحو کی طرف ترقی کرنے کا مشورہ دیا تھا اور اس کے ترک پر استشہاد کیا تھا قول ترکی سے پس اس باب میں تو ترکی کا قول صحیح ہے اور دوسرا درجہ یہ ہے کہ نفی غیر کی کر کے اثبات حق کا اہتمام کرے جو حالت ہے اہل صحو کی مطرب کے قول میں اس نفی کی ضرورت بتلا رہے ہیں پس اس رتبہ میں مطرب کا قول صحیح ہے اور مقصود مولانا کا من وجہ من وجہ دونوں قولوں کی تصحیح سے تنبیہ ہے اس پر کہ طریق میں یہ بھی نقص ہے کہ مثل اہل سکر کے نفی وفنا میں لگا رہے اور تمکین وصحو میں ترقی نہ کرے اور یہ بھی غلطی ہے کہ اہل غفلت کی طرح اس نفی وفنا کا بالکل ہی اہتمام نہ کرے پس قول ترکی سے امر اول پر تنبیہ کی اور قول مطرب سے امر ثانی پر خلاصہ یہ کہ یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ کہ نفی عین مقصود نہیں اور ترکی کا عتاب اس پر محمول ہے اور دوسرا

یہ کہ نفی شرط مقصود ہے اور مطرب کا قول اس پر محمول ہے پس گویا دونوں میں نزاع لفظی ہے اور گو مطرب نے یہ دعویٰ نہ کیا ہو مگر مولاناؒ نے اس کی نفی سے یہ فائدہ نکالا ہے آگے فنا و نفی کا موقوف علیہ ہونا وصول الی المقصود کے لئے بیان فرماتے ہیں۔

تفسیر قولہ صلی اللہ علیہ علیٰ آلہ وسلم موتوا قبل ان تموتوا و بیت حکیم سنائی قدس سرہ

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مر جاؤ قبل اس کے کہ مرو کی تفسیر اور حکیم سنائی قدس سرہ کے شعر کی تفسیر

بمیر اے دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواہی	کہ ادریس از چنیں مردن بہشتی گشت پیش از ما
اے دوست! مرنے سے پہلے جا اگر تو زندگی چاہتا ہے	کیونکہ ادریسؑ ہم سے پہلے ایسے مرنے سے بہشتی بن گئے ہیں
جاں بسے کندی و اندر پردۂ	زانکہ مردن اصل بدنا وردۂ
تو نے بہت ہی مشقت جھیلی اور حجاب ہی میں ہے	اس سبب سے کہ مرنا اصل تھا تو نے حاصل نہ کیا
تا نمیری نیست جاں کندن تمام	بے کمال نرد باں نائی ببام
تو جب تک فنا نہ ہو گا وہ مشقت تامہ نہیں	بدوں پوری نرد بان کے تو بام پر نہیں جا سکتا
چوں ز صد پایہ دو پایہ کم بود	بام را کوشندہ نا محرم بود
جب سو پایوں میں سے دو پائے بھی کم ہوں	تو بام کی کوشش کرنے والا نامحرم رہے گا
چوں رسن یک گز ز صد گز کم بود	آب اندر دلو از چہ کے رود
جب رسی سو گز سے ایک گز بھی کم ہو	تو پانی ڈول میں کنویں سے کب پہنچ سکتا ہے
غرق ایں کشتی نیابی اے امیر	تا کہ ننہی اندر و من الاخیر
اس کشتی کے غرق کو دستیاب نہ کر سکے گا اے امیر	جب تک کہ اس کے اندر بار اخیر نہ رکھے گا
من آخر اصل داں کو طارق ست	کشتی وسواس وغی را غارق ست
من اخیر کو اصل جان کہ وہ طارق ہے	کشتی وسواس و بیراہی کے لئے غرق کرنے والا ہے
آفتاب گنبد ازرق شود	کشتی ہش چونکہ مستغرق شود
آفتاب گنبد نیلگوں کا ہو جاتا ہے	جبکہ کشتی ہوش کی غرق ہو جاتی ہے
چوں نمردی گشت جاں کندن دراز	مات شو در صبح اے شمع طراز
جب تو فنا نہ ہوا تو یہ مشقت طویل ہو گئی	اے شمع طراز تو صبح میں فنا ہو جا
تا نگشتند اختران ما نہاں	دانکہ پنہان ست خورشید جہاں
جب تک ہمارے ستارے پوشیدہ نہ ہوئے ہوں	یوں سمجھ کہ آفتاب عالم پوشیدہ ہے

تتمہ مضمون بزبان مطرب

گرز بر خود زن منی را در شکن	زانکہ پنبہ گوش آمد چشم تن
تو گرز اپنے اوپر مار خود ہی کو شکست کر	کیونکہ چشم تن کان کے حق میں پنبہ ہے
گرز بر خود میزنی خود اے دنی	عکس تست اندر فعالم ایں منی
گرز اپنے ہی اوپر مار رہا ہے اے دنی	یہ خودی میرے افعال میں تیرا ہی عکس ہے
عکس خود در صورت من دیدۂ	در قتال خویش بر جوشیدۂ
تو نے اپنا عکس میری صورت میں دیکھ لیا ہے	اپنے قتال میں تجھ کو جوش آ رہا ہے
ہمچو آں شیرے کہ در چہ شد فرو	عکس خود را خصم خود پنداشت او
جس طرح وہ شیر کہ کنویں کے اندر گرا تھا	اپنے عکس کو اس نے اپنا دشمن خیال کیا تھا
نفیٔ ضد ہست باشد بیشکے	تاز ضد ضد را بدانی اندکے
نفی ضد ہے ہست کی بلاشک	تاکہ ایک ضد سے دوسری ضد کو کی قدر جان لے

مقولۂ مولاناؒ

ایں زماں جز نفی ضد اعلام نیست	اندریں نشاۃ دمے بیدام نیست
اس وقت بجز نفی ضد کے اعلام نہیں	اس نشاۃ میں ایک ساعت بھی بدوں دام کے نہیں
بے حجابت باید آں اے ذولباب	مرگ را بگزیں و بردر آں حجاب
اگر وہ تجھ کو بے حجاب چاہئے اے عاقل	تو موت کو اختیار کر اور اس حجاب کو پھاڑ ڈال
نے چناں مرگے کہ در گورے روی	مرگ تبدیلی کہ در نورے شوی
نہ ایسی موت کہ تو قبر میں چلا جاوے	موت تبدیل کہ تو جشن میں چلا جاوے
مرد بالغ گشت آں طفلی بمرد	رومیی شد صبغت زنگی سترد
کوئی شخص بالغ ہوگیا وہ طفولیت مر گئی	رومیت ہوگئی رنگ حبشی زائل کر دیا
خاک زر شد ہیأت خاکی نماند	غم فرح شد خار غمناکی نماند
خاک سونا ہو گئی ہیئت خاکی نہ رہی	غم فرح ہو گیا خار غمناکی نہ رہا

(نفی وفنا کا شرط وصول الی المقصود ہونا بیان فرماتے ہیں جیسا اوپر مذکور ہوا یعنی) تو نے بہتیری ہی مشقت

جہلی (مراد اس سے ریاضت ومجاہدہ ہے) اور (باوجود اس کے ہنوز مقصود سے) حجاب ہی میں ہے (یعنی مقصود سے بعید ہے اور وہ مقصود وصول الی اللہ بمعنی رسوخ نسبت مع اللہ ہے جس کے لوازم میں سے ہے بلکہ یادداشت و سہولت اطاعت یا بلفظ دیگر کثرت وغلبہ ذکر ودوام طاعت یعنی باوجود مجاہدہ کے بھی یہ دولت حاصل نہیں ہوئی اور یہ) اس سبب سے (ہے) کہ مرنا (یعنی فنا) اصل (بمعنی محتاج الیہ یعنی موقوف علیہ اس کا) تھا (سو اس کو) تو نے حاصل نہ کیا) یعنی اس کی شرط تھی کہ فنائے علمی بھی ہو کہ غیر کی طرف التفات غالب نہ رہے الا بقدر الضرورۃ التي اعتبرها الملة الحنيفية اور فنائے حسی بھی ہو کہ اخلاق ذمیمہ زائل ہو جاویں پس اس تکمیل فنا سے غیر سے تعلق قطع ہوگا اور اس غیر میں اپنا نفس بھی آ گیا اور دوسری مخلوقات بھی اور جتنا غیر سے تعلق کم ہوگا اتنا ہی حق تعالیٰ سے بڑھے گا اسی تعلق بڑھنے کو نسبت کہتے ہیں جس کے لوازم ابھی ذکر کیے گئے وھو معنی ما قیل

تعلق حجاب ست و بے حاصلی چو پیوند ہا بگسلی واصلی

آگے تفریع ہے اس کی شرطیت کی کہ) تو جب تک فنا نہ ہوگا وہ مشقت (مقصود کے لئے علت) تامہ نہیں (اور بدوں علت تامہ کے معلول پایا نہیں جاتا جس طرح) بدوں پوری نردبان کے تو بام پر نہیں جا سکتا (پس پوری سیڑھی مثال ہے پوری علت کی چنانچہ سیڑھی میں) جب سو پایہ میں سے دو پایے بھی کم ہوں تو بام (پر چڑھنے) کی کوشش کرنے والا (وصول بہ بام اور وہاں کے موجودات پر مطلع ہونے سے) نا محروم رہے گا (اسی طرح) جب رسی سو گز سے ایک گز بھی کم ہو تو پانی ڈول میں کنویں سے کب پہنچ سکتا ہے (حالانکہ ان دونوں مثالوں میں علت کے زیادہ اجزاء موجود ہیں لیکن چونکہ تام نہیں اس لئے موثر فی المعلول نہیں اسی طرح بحر معرفت وحقیقت کے قعر تک پہنچنے کے لئے اپنی) اس کشتی (ہستی) کے غرق کو دستیاب نہ کر سکے گا اے امیر جب تک کہ اس (کشتی) کے اندر بار اخیر نہ رکھے گا (من اخیر اس وزن کو کہتے ہیں کہ جس کے رکھتے ہی کشتی غرق ہو جاوے کہ وہ غرق کے لئے بمنزلہ جزو اخیر علت تامہ کے ہوتا ہے اور اس غرق کی مقصودیت باعتبار ادراک قعر کے ملحوظ ہے جس طرح غواص اس کا قصد کرتا ہے نہ کہ باعتبار سببیت ہلاک کے اور یہاں مراد اس سے فنا مذکور ہے جس کی تفسیر شرح شعر اول میں کی گئی ہے کہ وہ بمنزلہ جزو اخیر علت تامہ مقصود یعنی نسبت مع اللہ کے ہے جس کا کمال بقاء باللہ کہلاتا ہے چنانچہ مسلمات میں سے ہے کہ فنا فی اللہ پر بقاء باللہ مرتب ہوتا ہے پس اس) من اخیر کو (جس کا مصداق مذکور ہوا ہے کہ فناء ہے غرق کے لئے) اصل (اور موقوف علیہ) جان کہ وہ (من اخیر موقوف علیہ باعتبار آخر میں واقع ہونے کے اور نیز کاشف قعر بحر ہونے کے گویا) اخیر شب میں طلوع ہونے والا ستارہ ہے (کہ آخر میں طالع ہے اور بوجہ جرم منیر ہونے کے سبب ادراک و مشاہدۂ اجرام مظلمہ ہے اور وہ) کشتی دواس دبے راہی کے لئے غرق کرنے والا ہے (طارق جزو اول اسم اشارہ ہے اور غارق خبر ثانی اور دواس علم بغیر ہے اور نمی یعنی بے راہی اخلاق ذمیمہ ہیں اور اسی مجموعہ کو ہستی واجب المحی سے تعبیر کیا جاتا ہے پس شعر غرق ایں کشتی میں ہستی سے ترجمہ کرنا تعارض کا شبہ پیدا نہ کرے آگے اسی کو ہوش سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ یہی ہوش سبب ہوتا ہے دواس ونمی کا پس سب کا حاصل ایک ہی ہے یعنی وہ ہوش مذکور فی المصرع الثانی کامل النور ہو کر گویا) آفتاب گنبد نیلگوں (یعنی آسمان) کا ہو جاتا ہے جبکہ کشتی ہوش کی غرق ہو جاتی ہے۔ (یعنی فنا سے جب بقا ہوتا ہے تو علم اور زیادہ کامل ہو جاتا ہے کیونکہ پہلے اس کا تعلق ناقص یعنی مخلوق سے تھا اور اب کامل یعنی حضرت حق سے ہے اور علم کا کمال اور شرف معلوم کرنے کے کمال اور شرف سے ہے اس لئے اب وہ اکمل واشرف ہوگا شاید اس میں مقصود اس پر تنبیہ ہو کہ فناء علم سے

زوال علم کا خوف مت کرنا اس علم فانی سے اکمل عطا ہو جاوے گا وہو معنی قولہ

مترس از محبت کہ خاکت کند کہ باقی شوی چون ہلاکت کند

اوپر کے شعر میں فناء کو جسم منیر یعنی ستارہ سے تشبیہ دی تھی اور یہاں فانی کو جسم منیر یعنی آفتاب سے تشبیہ دی سو دونوں میں تدافع نہ سمجھا جاوے کیونکہ تشبیہ فنا سے بھی اصل مقصود یہی تشبیہ فانی ہے کیونکہ فنا کا سبب کشف حقائق ہونا اسی طور پر تو محقق ہوگا کہ آلہ ادراک یعنی ہوش کامل النور ہو جاوے اور چونکہ سبب خودنورانی نہیں ہوتا اس کو ضعیف النور سے جو کہ آفتاب کے سامنے یعنی عدیم النور ہے تشبیہ دینا ایک اتفاقی لطیفہ ہے جس کا شاید قصد بھی نہ کیا گیا ہو۔ اب بعد تمثیلات کے مضمون شعر اول کی طرف رجوع ہے یعنی) جب تو فنا نہ ہوا تو یہ مشقت طویل (بلا طائل) ہوگئی (پس اس کے مختصر اور مثمر کرنے کے لئے) اے شمع طراز (طراز نام شہر کہ خوبان در آن باشند یعنی اے شمع شہر خوبان) تو صبح میں فنا ہو جا (یعنی جس طرح صبح کے آنے کے وقت شمع گل کر دی جاتی ہے گویا فانی فی الصبح ہوگئی اسی طرح ہستی مطلق میں کہ نور کی اصالت میں مثل صبح کے ہے اپنی ہستی موہوم کو کہ گداختہ اور منطفی ہونے میں مثل شمع کے ہے فنا کر دے آگے ایک مثال میں ان لوگوں کے گمان کی غلطی بیان فرماتے ہیں جو باوجود عدم فنا کے اپنے کو واصل الی المقصود سمجھتے ہیں کہ) جب تک ہمارے ستارے پوشیدہ (وغائب) نہ ہوئے ہوں یوں سمجھ کہ آفتاب عالم (ہنوز) پوشیدہ ہے (طلوع نہیں یعنی غیبت کواکب لازم ہے طلوع آفتاب کے لئے اور انتفاء لازم دلیل ہے انتفاء ملزوم کی پس اگر کواکب نظر آتے ہوں تو یقیناً آفتاب نہیں نکلا اسی طرح فناء ہستی مشبہ باختر جس طرح موقوف علیہ ہے بقاء مطلوب کا جیسا اوپر ذکر ہوا اسی طرح وہ فناء ہستی لازم ہے بقاء مطلوب و تجلی حق کے لئے پس اگر ہستی کے آثار من الوسواس والتعی المذکورین فی السابق موجود ہیں تو یقیناً تجلی حق میسر نہیں ہوئی پس اس کا دعویٰ کرنا دعویٰ کاذب ہے اور اس مثال میں وجہ شبہ صرف لزوم ہے فنا کا بقا کے لئے قطع نظر فنا کے شرط ہونے سے بقا کے لئے پس اس میں یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ یہ تشبیہ فنا و بقا کی صحیح نہیں کیونکہ غیبت کواکب شرط نہیں ہے طلوع شمس کے لئے بل الامر بالعکس آگے زبان مطرب سے تفریع ہے مضمون سابق پر یعنی وہ ترکی سے بعد جواب مذکور قبیل عنوان الانتقام من قولہ زانکہ مقصودم خفی ست الخ کے بخطاب فرضی کہتا ہے کہ تو جو مجھ پر گرز اٹھاتا ہے سو) تو گرز اپنے اوپر مار (اور) خودی کو شکستہ کر (جو کہ شعب فناء سے ہے) کیونکہ چشم تن کان کے حق میں (مثل پنبہ (کے) ہے (یعنی نظر بخود مانع ہے سماع و قبول قول اہل ارشاد سے جو تعلیم کرتے ہیں فناء کی اول اس کبر کو چھوڑ اور اہل ارشاد کے قول کا استماع اور اس کا اتباع کر کہ فناء حاصل ہو ورنہ جس کو تو دوسرے کا عیب سمجھ کر گرز مار رہا ہے وہ واقع میں تیرا عیب ہے اس لئے وہ) گرز اپنے ہی اوپر مار رہا ہے اے دنی (کیونکہ) یہ خودی (جو تیرے اندر نظر آرہی ہے جو منشاء ہے عیب موجب للغضب کا وہ) میرے افعال میں تیرا ہی عکس ہے۔ تو نے اپنا عکس میری صورت میں دیکھ لیا ہے (اور ظاہر میں مجھ سے قتال کر رہا ہے لیکن واقع میں) اپنے قتال میں تجھ کو جوش آرہا ہے۔ جس طرح وہ شیر کہ کنوئیں کے اندر گرا تھا (اور) اپنے عکس کو اپنا دشمن خیال کیا تھا (جس کا قصہ دفتر اول میں گزرا ہے اسی طرح جب کسی شخص پر نفسانیت سے غصہ آتا ہے تو ظاہر میں تو سبب اس کا دوسرے کا عیب ہے مگر چونکہ وہ غصہ ناحق ہے جیسا کہ نفسانیت سے فرض کیا گیا ہے اس لئے واقع میں سبب اس کا اپنا عیب کبر ہے کیونکہ کبر ہی سے ناحق غصہ آیا اور محل غصہ کا اس شخص کے زعم میں عیب دار ہے تو جو عیب دار ہو اسی کا محل غصہ ہونا لازم آتا ہے اور عیب دار خود یہ شخص ہے تو گویا التزاماً دوسرا شخص محل ہے غصہ کا مگر لزوماً یہی شخص ہوا اور یہ مطلب نہیں کہ جس عیب پر غصہ کیا ہے بعینہ وہی عیب اس مغضوب میں ہے بلکہ مطلق عیب مراد ہے غرض جب تو خود عیب دار ہے اور اس

کی اصلاح فناء سے ہوتی ہے تو فناء اور نفی ہستی اختیار کر پس اسی نفی کی تعلیم کے لئے میں نے ساز میں نفی کا مضمون اختیار کیا ہے کیونکہ) نفی ضد ہے ہست کی بلاشک (پس میں نے ایک ضد کو ظاہر کیا) تا کہ ایک ضد سے دوسری ضد کو کسی قدر جان لے (اور اس پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ پھر اس کا عکس کیوں نہ کیا بات یہ ہے کہ عکس کرنے سے لازم آتا کہ نفی مقصود ہے اور اثبات مقدمہ دوسرے نفی کا محل حاضر ہے اس کے متعلق حکم کا سمجھنا آسان ہے اور اثبات کا محکوم علیہ غائب ہے اس کے متعلق حکم کا سمجھنا دشوار ہے اور آسان کو (کہ معرفت دشوار کا بنانا مناسب ہے آگے بطور تائید قول مطرب نفی کردم تا بری زاثبات بو کے پھر فنا و نفی کے شرط وصول ہونے اور اس کے ساتھ اس فناء و نفی کی تفسیر کے متعلق مولاناؒ کا مقولہ ہے کہ) اس وقت (یعنی حیات دنیویہ میں جیسا کہ مصرعۂ ثانیہ میں اندریں نشاۃ بطور اس کی تفسیر کے ہے) بجز نفی ضد کے (اور کوئی طریق مقصود کے) اعلام (کا) نہیں (ضد سے مراد مطلق غیر نہ کہ ضد اصطلاحی لان المقابلين بالتضادهما الله ان لايجتمعان في شئ واحد واريلبه الموضوع ان كان المتضاد ان ومن الاعراض كالسوادوالبياض والمادة ان كان من الجواهر كالصورالنوعية المتعاقبة على المادة فاعتبرفي مفهومها الحلول في الموضوع اوالمادة والله تعالیٰ منزه عن الحلول اور اعلام سے مراد اعلام ذوقی ہے کیونکہ اعلام استدلالی تو دلیل سے حاصل ہے گو فناء اصطلاحی کا غلبہ نہ ہو یعنی علم ذوقی مطلوب کا اس عالم کا موقوف ہے فناء پر جیسا اوپر گزر چکا ہے بخلاف عالم آخرت کے کہ وہاں حق تعالیٰ خود حجب رویت کو اٹھادیں گے اور حیات دنیویہ میں حجب رویت حق کا ارتفاع تو شرعاً ممتنع ہے جسمیں حکمت یہ ہے کہ یہ قویٰ ادراکیہ اس کے متحمل نہیں ہو سکتے البتہ حجب توجہ الی الحق مرتفع ہو سکتے ہیں۔ سو ان حجب کے مرتفع کرنے کا خود عبد امکلف ہے اور وہ حجب توجہ الی الحق توجہ الی الخلق ہے اس لئے توجہ الی الخلق کو کہ حجاب ہے مرتفع کرنا موقوف علیہ ہوگا توجہ الی الحق کا جس کو علم ذوقی کہا گیا ہے پس وجہ تخصیص نشاۃ دنیویہ کی ظاہر ہوگئی اور یہی مضمون ہے اس مصرعہ کا جو بطور علت کے ہے مضمون مصرعہ اولیٰ کے لئے یعنی اس لئے کہ) اس نشاۃ (دنیویہ) میں ایک ساعت بھی بدوں دام کے نہیں (دام سے مراد غیر حق ہے کہ ہر ایک میں مثل دام کے قابلیت ہے گرفتار کر لینے یعنی اپنی طرف مشغول کر لینے کی مطلب یہ کہ جن کی طرف توجہ ہونا حجاب توجہ الی الحق ہو سکتا ہے وہ ہر وقت موجود ہیں ان کی ذات تو مرتفع ہے نہیں ورنہ پھر وہ اپنی طرف خود ہی متوجہ نہ کرتے جب ذات مرتفع نہیں تو اس کی طرف توجہ بھی ہو سکتی ہے جو کہ حجاب ہے اور یہ توجہ فعل ہے عبد کا پس اس کو مرتفع کرنا چاہئے اور فنا و نفی سے یہی مراد ہے۔ پس اغیار کا وجود اس نشاۃ میں اس طرح علت ہوگئی اس حکم کی کہ ایں زماں جز نفی ضد اعلام نیست اور آخرت میں گو یہ اغیار ہوں گے مگر موثر اس لئے نہ ہوں گے کہ وہاں اولاً ارتفاع حجب رویت کا ہوگا جو کہ ان اغیار اور ان کی طرف متوجہ ہونے کے متغائر ہیں اور ان کے ارتفاع کے بعد پھر حجب توجہ کے مستقلاً مرتفع کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جس کا اہتمام یہاں عبد کو کرنا پڑتا ہے بلکہ ظہور جمال بے حجاب خود مستلزم ہو جاوے گا ان حجب کے ارتفاع کو اس لئے وہاں یہ علت جاری نہ ہوگی۔ دمے بیدام نیست غرض توجہ الی الغیر حجاب ہے تو اگر) وہ (محبوب) تجھ کو بلا حجاب (معلوم ہونا) چاہئے اے عاقل (جس کو علم ذوقی کہا جاتا ہے) تو موت (یعنی فنا و نفی) کو اختیار کر اور اس حجاب کو پھاڑ ڈال (یعنی حجاب کو کہ توجہ الی الغیر ہے مرتفع کر دے اور یہی ہے فناء و نفی پس بردلان حجاب عطف تفسیری ہے مرگ را بگزین پر جب یہ حجاب نہ رہا تو محبوب بے حجاب معلوم ہو گیا یہ تو اشتراط فنا کا مضمون تھا آگے تفسیر ہے فنا کی یعنی فنا سے مراد) نہ ایسی موت (ہے) کہ تو (اس کے سبب) قبر میں چلا جاوے (یعنی فنا سے موت متعارف مراد نہیں بلکہ مراد اس سے) موت تبدیل کہ تو (اس کے سبب) جشن میں چلا جاوے (مراد دولت معرفت و

نسبت مع اللہ جو فناء پر مرتب ہے اور جس کے سامنے تمام علاوتیں اور فرحتیں ہیچ ہیں اور بعض نسخوں میں در نوری شوی ہے سو معرفت حق سے زیادہ کون نور ہوگا کہ مبداء انکشاف ہوگیا ایسے معلوم عظیم الشان یعنی حق تعالیٰ کے لئے مطلب یہ کہ فنا لغوی مراد نہیں بلکہ فناء اصطلاحی جس کو تبدیل سے تعبیر کیا ہے بوجہ اس کے کہ اس فناء اصطلاحی میں اخلاق ذمیمہ مبدل با اخلاق حمیدہ ہو جاتے ہیں اور علم بخلق مبدل بعلم بحق ہو جاتا ہے آگے تبدیل اخلاق کی بعض مثالیں ہیں مثلاً) کوئی شخص بالغ ہو گیا (تو) وہ طفولیت مرگئی (پس جو معنی مرنے کے یہاں ہیں یعنی باوجود بقا محل کے صفت بدل گئی وہی تبدیل محل بحث میں ہیں اسی طرح مثلاً) رومیت (کسی چیز میں ہوگئی اور) رنگ حبشی زائل کر دیا (یعنی کسی چیز پر سے سیاہ رنگ اتار کر سرخ چڑھاویں اور اس وقت کہیں کہ یہ رنگ رومی ہو گیا تو اس میں بھی تبدیل صفت کی ہے اور ذات مصبوغ کی فنا نہیں ہوئی اسی طرح مثلاً معدن میں) خاک سونا ہو گیا (اور) ھیاۃ خاکی نہ رہی (فلسفہ طبیعیہ میں ثابت ہے کہ معدن میں چاندی سونا وغیرہ سب تراب سے بنتا ہے یہاں بھی ذات خاک کی باقی ہے صفت بدل گئی اسی طرح مثلاً) غم فرح ہو گیا (اور) خار غمنا کی نہ رہا (یہاں بھی مغموم کی ذات باقی ہے صفت بدل گئی اور بعض جملوں میں گو لفظ امر دو غیرہ کا مسند الیہ ایسا امر ہے جو خود زائل ہو گیا جیسے طفلی یا صبغت زنگی اور اس سے شبہ عدم تطابق مثال و ممثل لہ کا متوہم ہوتا ہے لیکن معنی مقصود اسناد کرنا موت کا ذات محل امر مذکور کی طرف ہے مطلب یہ ہے کہ ان سب امثلہ میں خاص اعتبارات سے خود اس طفل کو اور اس مصبوغ کو اور تراب کو اور اس مغموم کو فانی کہنا صحیح ہے پس جو معنی ان کی فنا کے ہیں یعنی تبدیل صفات وہی معانی سالک کے فانی ہونے کے ہیں جس کو ہم بیان کر رہے ہیں آگے اس تفسیر کی تائید نقل سے اور ترغیب بھی ہے فنا کی)

مصطفیٰ زیں گفت کاے اسرار جو	مردہ را خواہی کہ بینی زندہ تو
مصطفیٰ نے اس سے فرمایا اے طالب اسرار	اگر تو مردہ کو زندہ دیکھنا چاہے
می رود چوں زندگاں برخاکداں	مردہ و جانش شدہ بر آسماں
کہ زندوں کی طرح زمین پر چل رہا ہے	مگر مردہ ہے اور جان اس کی آسمان پر گئی ہوئی ہے
جانش را ایندم ببالا مسکنے ست	گر بمیرد روح او را نقل نیست
اور اس کی روح کا اس وقت عالم بالا میں مسکن ہے	اگر وہ مرے گا تو اس کی روح کے لئے انتقال نہ ہوگا
زانکہ پیش از مرگ او کردست نقل	ایں بمردن فہم آید نے بعقل
کیونکہ وہ موت سے پہلے انتقال کر چکا ہے	یہ مرنے سے سمجھ میں آتا ہے نہ کہ عقل سے
نقل باشد نے چو نقل جان عام	ہمچو نقلے از مقام تا مقام
ایک انتقال ہوتا ہے نہ مثل انتقال روح عوام کے	بلکہ مثل انتقال کے ایک مقام سے دوسرے مقام تک
ہر کہ خواہد کو بہ بیند بر زمیں	مردۂ را می رود ظاہر چنیں
جو شخص چاہے کہ دیکھے زمین پر	ایک مردہ کو کہ وہ ظاہر میں اس طرح چل پھر رہا ہے

مر ابوبکرؓ تقی را گو بہ بیں	شد ز صدیقی امیر المحشریں
تو کہہ دے کہ ابوبکرؓ تقی کو دیکھ لے	کہ جو صدیقی سے امیر الصادقین ہو گئے ہیں
اندریں نشاۃ نگر صدیق را	تا بحشر افزوں کنی تصدیق را
تو اس عالم میں صدیقؓ کو دیکھ لے	تاکہ تو حشر کی تصدیق زیادہ کرنے لگے
پس محمدؐ صد قیامت بود نقد	زانکہ حل شد در فنایش حل وعقد
پس محمد صلے اللہ علیہ وسلم سو قیامت حاضرہ تھے	کیونکہ آپ کے آستانہ میں حل و عقد حل ہو گیا
زادۂ ثانی ست احمدؐ در جہاں	صد قیامت بود او اندر عیاں
احمد صلے اللہ علیہ وسلم مولود ثانی ہیں عالم میں	آپ سو قیامت تھے عیانا
زو قیامت را ہمی پرسیدہ اند	کاے قیامت تا قیامت راہ چند
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگ قیامت کی نسبت پوچھا کرتے	کہ اے قیامت قیامت تک کس قدر مسافت ہے
با زبان حال می گفتے بسے	کہ ز محشر حشر را پرسد کسے
تو آپ بزبان حال اکثر فرماتے تھے	کہ کوئی محشر سے حشر کو پوچھا کرتا ہے
بہر ایں گفت آں رسولؐ خوش پیام	رمز موتوا قبل موتوا یا کرام
اسی واسطے ان رسول خوش پیام نے فرمائی ہے (یہ)	رمز کے مرنے کے قبل مر جاؤ اے کریم النفس لوگو
ہمچنانکہ مردہ ام من قبل موت	زاں طرف آوردہ ام ایں صیت وصوت
جس طرح میں قبل موت کے مر چکا ہوں	اس طرف سے میں یہ ذکر خیر اور کلام لایا ہوں
پس قیامت شو قیامت را ببیں	دیدن ہر چیز را شرط ست ایں
پس قیامت ہو جا قیامت کو دیکھ لے	ہر چیز کے مشاہدہ کے لئے یہی شرط ہے
تا نگردی او ندانیش تمام	خواہ آں انوار باشد یا ظلام
جب تک تو وہ چیز نہ ہو جاوے گا اس کو پورے سے نجانے گا	خواہ وہ چیز انوار ہوں یا ظلمتیں
تا نگردی او ندانی ایں تمام	خواہ او آزاد باشد یا غلام
جب تک تو وہ چیز نہ ہو جاوے گا اس کو پورے طور سے نہ جانے گا	خواہ وہ چیز آزاد ہو یا غلام
عقل گردی عقل را دانی کمال	عشق گردی عشق را بینی جمال
تم عقل ہو جاؤ تو عقل کو کامل طور سے جانو گے	تم عشق ہو جاؤ تو عشق کا جمال دیکھ لو گے

گفتمے برہان ایں دعویٰ مبیں	گر بدے ادراک اندر خورد ایں
میں اس دعویٰ کی برہان واضح کہہ دیتا	اگر ادراک اس کے قابل ہوتا
ہست انجیر ایں طرف بسیار خوار	گر رسد مرغے قنق انجیر خوار
اس طرف انجیر بہت ارزاں ہیں	اگر کوئی مرغ مہمان انجیر خوار پہنچے

(ان اشعار میں اثبات ہے اس فنا کا نقل سے اور ترغیب ہے فنا کی یعنی) مصطفیٰ (صلے اللہ علیہ وسلم) نے اسی (اعتبار) سے فرمایا ہے کہ اے طالب اسرار (اگر) تو مردہ کو زندہ (پھرتا ہوا) دیکھنا چاہئے کہ زندوں کی طرح زمین پر چل رہا ہے (مگر) مردہ ہے اور جان اس کی آسمان پر گئی ہوئی ہے (اور) اس کی روح کا اس وقت عالم بالا میں مسکن ہے (حتیٰ کہ) اگر وہ (بموت طبعی) مریگا تو اس کی روح کے لئے روح عوام کی طرح) انتقال نہ ہوگا) کیونکہ وہ (شخص مردہ) موت (طبعی) سے پہلے انتقال کر چکا ہے (اور) یہ (انتقال اسی طرح کے) مرنے سے (پورا) سمجھ میں آتا ہے نہ کہ (محض) عقل سے (جیسا کہ جمیع ذوقیات کا حال ہے کہ ان کا انکشاف تام خود ذوق سے معلوم ہوا کرتا ہے اور ہم نے جو کہا ہے کہ وہ موت طبعی سے پہلے انتقال کر چکا ہے تو وہ ایک) انتقال ہوتا ہے نہ مثل انتقال روح عوام کے (بلکہ) مثل انتقال کے ایک مقام سے دوسرے مقام تک (یعنی یہ انتقال بمعنی موت طبعی نہیں جو عوام کے لئے بھی عام ہے بلکہ اس کے دوسرے معنی ہیں جس کو فناء کہتے ہیں جو قبل موت بھی ہو سکتا ہے جیسے انتقال من مقام الی مقام قبل موت ہو سکتا ہے پس چونکہ اس کے لئے یہ فنا حاصل ہے اس لئے اس کی موت طبعی بھی مثل عوام کے نہ ہوگی کیونکہ عوام تو بوجہ حرمان عن الفناء کے بعد موت طبعی کے کمال قرب سے محروم ہیں اور یہ اہل فناء بعد طبعی کے کمال قرب سے مشرف ہیں اور کمال قرب سے حرماں یہ گویا موت ہے اور کمال قرب سے تشرف یہ گویا حیوٰۃ ہے پس یہ کہنا صحیح ہوا کہ یہ خواص موت سے مرتے نہیں اسی کو مولانا نے اوپر کہا ہے گر بمیر د روح اور انقل نیست پس یہ دو شعر زانکہ الخ اور نقل باشد اس دعویٰ کی کہ گر بمیر د الخ دلیل ہوگئی اور اسی کو دوسرے محقق نے اس طرح کہا ہے

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بہ عشق ثبت ست بر جریدۂ عالم دوام

اور یہی معنی ہیں اس قول مشہور کے الا ان اولیاء اللہ لایموتون بل ینقلون من دارلیٰ دار مطلب یہ ہے کہ ان کی حالت مشابہ ہوتی ہے منتقل من دار الیٰ دار کے ساتھ اور وجہ مشابہت ابھی مذکور ہوئی کہ کمال قرب کے سبب مثل احیاء کے ہیں باقی یہ مطلب نہیں کہ ان کی موت طبعی کی ماہیت مغائر ہے موت عوام کی ماہیت سے جیسا ظاہر کلام گر بمیر د الخ سے اس کا شبہ ہوتا ہے اور یہ سب درمیان میں جملہ معترضہ ہے درمیان شرط اور جزا کے شرط یہ تھی مردہ را خواہی کہ بینی زندہ تو اور جزا آگے ہے مراابو بکر تقی را الخ اور چونکہ شرط دور ہوگئی تھی اس لئے اس کا پھر اعادہ کرتے ہیں کہ) جو شخص چاہے کہ دیکھے زمین پر ایک مردہ کو کہ وہ ظاہر میں اس طرح (یعنی مثل دوسرے زندہ لوگوں کے) چل پھر رہا ہے تو (اس شخص سے) کہہ دے کہ ابو بکر تقی کو دیکھ لے (تقی کی صفت میں اشارہ ہے آیہ و سیجنبھا الا تقی کی طرف جو کہ شان صدیق اکبر میں نازل ہوئی ہے اور وہ ایسے ہیں) کہ جو صدیقی سے امیر الصادقین ہو گئے ہیں تو اس عالم میں (ان) صدیق کو دیکھ لے تا کہ (ان کی حالت دیکھ کر) تو حشر کی تصدیق زیادہ کرنے لگے (کیونکہ حشر کا حاصل بقاء بعد الفناء صورۃً ہے اور ان کو یہ حالت معنی

حاصل ہے تو ان کی حالت مقرب حکم حشر الی الذہن ہے اور تصدیق پہلے سے نصوص سے کر چکے ہو اس تقریب سے اس میں افزونی ہو جاوے گی جیسا نمونہ نظیر میں خاصہ ہے ان اشعار میں اشارہ ہے اس قول مشہور کی طرف جو کہ حدیث کے عنوان سے مشہور ہے من اراد ان ینظر الیٰ میت یمشی علی وجہ الارض فلینظر الیٰ ابن ابی قحافۃ اور تائید اس سے ظاہر ہے کہ آپ نے جوان کو میت کہا ہے تو معلوم ہوا کہ کوئی حالت ایسی ہے کہ اس سے موت کا حکم حیوۃ ہی میں صحیح ہے اس حالت کو ہم فنا کہتے ہیں اور چونکہ موقع مدح میں فرمایا گیا ہے اس سے ترغیب بھی اس حالت کی تحصیل کی مفہوم ہوئی اور اس حدیث کی تو مجھ کو تحقیق نہیں ہے لیکن نفس مضمون دوسری صحیح حدیثوں میں مصرح ہے چنانچہ حضرت طلحہؓ کی شان میں شہید یمشی علی الارض اور زلزلہ جبل کے وقت آپ کا ارشاد وما علیک الانبی وصدیق و شہیدان کہ حضرت عمرؓ و حضرت عثمانؓ کو حیات میں شہید فرمانا وارد ہے شراح حدیث اس اطلاق کو مآل پر محمول کرتے ہیں اور اہل اسرار حال پر محمول کر کے اس سے اصل فناء کی نکالتے ہیں ولکل وجھۃ ھو مولیھا باقی نفس مسئلہ اس دلیل کا محتاج نہیں کیونکہ حاصل حقیقت فنا کا تبتل ہے جس کا امر قرآن شریف میں منصوص ہے فتبتل الیہ تبتیلا واللہ اعلم۔ آگے بطور دلیل کے ان کے فناء و بقاء صدیقی سے فناء و بقاء محمدی پر استدلال کرتے ہیں کہ) پس فناء و بقاء صدیقی سے معلوم ہوا کہ) محمد صلی اللہ علیہ وسلم (کہ جن کے اثر سے حضرت صدیقؓ کو مرتبہ فناء حاصل ہوا) سو قیامت حاضرہ تھی (کیونکہ قیامت میں بھی یہ اثر ہوگا کہ اس کے نفخہ اولیٰ میں سب فنا ہو جاویں گے بجز نفخہ ثانیہ میں سب زندہ ہو جاویں گے اور گو نفخہ اولیٰ سے پہلے بھی سب جاندار اپنے اپنے وقت میں مر چکے ہوں گے لیکن نفخہ اولیٰ سے ان اموات کی ارواح پر بھی زیادت صعقہ طاری ہوگا جو پہلے فنا سے اتم ہے تو گویا فناء اتم نفخہ اولیٰ ہی سے ہوا غرض اس اثر افناء و ابقاء میں آپ بھی مشابہ قیامت کے ہوئے) کیونکہ آپ کے آستانہ میں (یہ) حل و عقد حل ہو گیا (حل کے معنی لغوی ہیں کھلنا اور ترکیب کا منفک ہونا اس سے مراد فناء ہے اور عقد کے معنی ہیں بندھنا اور ترکیب کا مجتمع ہونا اس سے مراد بقاء ہے پس حل و عقد سے مراد فناء و بقاء ہوا اور چونکہ یہ فناء و بقاء ایک امر صعب الحصول ہے جیسا ظاہر ہے اس لئے اس کے حصول کو حل شد سے تعبیر کیا گیا اور مصرعہ ثانیہ میں جو فنا ایش ہے وہ بکسر فاء بمعنی حوالی و نواحی و گردا گرد و پیش خانہ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ آپ کے آستانہ مبارک میں یہ مقام صعب الحصول فناء و بقاء کا حاصل ہوتا تھا پس اس اثر کے اعتبار سے یہ حکم صحیح ہوا صد قیامت بود اور صد قیامت کہنا شاید اس لئے ہو کہ قیامت کا اثر تو محض افناء و ابقاء ظاہر ہے اور آپ کا اثر فناء و ابقاء باطن ہے اور یہ اعظم ہے اول سے پس آپ موثر اعظم ہوئے اس لئے گویا صد قیامت آپ میں مجتمع ہوئیں یہاں تک تو آپ کا اس فناء و بقاء کے لئے واسطہ فی الاثبات ہونا ثابت ہوا تھا آگے واسطہ فی الثبوت ہونا بتلاتے ہیں کہ) آپ مولود ثانی (یعنی متصف بولادت ثانیہ) ہیں عالم میں (ولادت اولیٰ خروج ہے رحم مادر سے اور ولادت ثانیہ اصطلاح میں خروج ہے طبیعت اور اس کے احکام سے اور اس خروج من الاحکام الطبیعۃ من الشھوۃ والغضب وغیرھما الیٰ اضدادھا کا حاصل وہی فناء و بقاء ہے تو مطلب یہ ہوا کہ آپ خود بھی موصوف بفناء و بقاء تھے اور در جہاں میں اشارہ اس طرف ہے کہ آپ عالم میں تشریف لاتے ہی ایسے تھے یعنی بوجہ عصمت کے آپ فطرۃً ہی ایسے تھے نہ یہ کہ آپ کو مجاہدات سے یہ بات حاصل ہوئی ہو غرض آپ میں بھی یہ صفت تھی اور دوسروں کو بھی اس کا فیض پہنچاتے تھے سو) آپ سو قیامت تھے عیاناً (جس میں کچھ خفاء نہیں آگے اس فناء و بقاء کا ذوقی ہونا مع الترغیب بتلاتے ہیں تو گویا یہ عود ہے اس مصرعہ کی طرف جو یہاں سے چھ سات شعر اوپر ہے ایں بمردن فہم آید نے بعقل جس کی شرح اوپر

گزر چکی ہے اور جس طرح اس فناء کا اثبات مع الترغیب اوپر نقل سے کیا تھا اس ذوقی ہونے کو بھی مع الترغیب ایک نقل سے ثابت کرتے ہیں اور مجھ کو مثل نقل سابق کے اس نقل لاحق کی بھی سنداً تحقیق نہیں اور جس طرح مضمون سابق میں استدلال ایک ادعاء پر موقوف ہے۔ یعنی یہ ادعاء کہ آپ نے حضرت ابوبکرؓ کو میت باعتبار حال کے فرمایا اسی طرح اس مضمون ثانی میں بھی استدلال ایک ادعاء پر موقوف ہے یعنی یہ کہ آپ کا موتو افبل ان تموتوا فرمایا اسی طرح اس مضمون ثانی اور اس کے متعلق ادعاء بمقابلہ نقل اول اور اس کے متعلق ادعاء کے اقرب و اسہل کما سیأتی فی الافائدۃ) اور جس طرح مضمون اول میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک صفت کے اعتبار سے لقب قیامت کا ثابت کیا ہے اس مضمون میں بھی اسی لقب کی رعایت کی ہے یعنی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگ قیامت کی نسبت پوچھا کرتے کہ اے قیامت (اس خطاب میں ہے رعایت اس لقب کی یعنی یا حضرت) قیامت (بالمعنی الشرعی) تک کس قدر مسافت (اور فصل) ہے (یعنی قیامت کب آوے گی) تو آپ بہ زبان حال اکثر فرماتے کہ کوئی محشر سے حشر کو پوچھا کرتا ہے (یعنی میں نے تو خود قیامت بن کر یہ بات بتلا دی ہے کہ جس کو قیامت کی تحقیق کرنا ہو وہ بھی میری طرح قیامت بن جاوے کہ اس کو حقیقت قیامت کی معلوم ہو جاوے کیونکہ زبانی بتلانے سے حقیقت منکشف نہیں ہوتی اس لئے کوئی پوچھنے کا قصد نہ کرے پھر باوجود اس کے کیوں پوچھتے ہو یہاں تک دو جزو ہوئے ہیں ایک یہ کہ آپ سے قیامت کی نسبت پوچھا گیا یہ تو صحاح میں مذکور ہے دوسرا یہ کہ آپ نے بزبان حال یہ جواب دیا چونکہ اسکے منقول ہونے کا دعویٰ ہی نہیں کیا گیا اس لئے اس کے اثبات بالنقل کی حاجت نہیں بلکہ صرف اس کا ثابت ہونا کافی ہے کہ آپ کی حالت ایسی تھی کہ آپ کو قیامت تک تشبیہ دے سکیں سو اس کو عنقریب شعر پس محمدؐ صد قیامت بود نقد کی شرح میں ثابت کر چکا ہوں اور اگر کسی کو شبہ ہو کہ محض آپ کی حالت ہونے سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ آپ کو یہ دلالت مقصود بھی تھی خاص کر جب کہ آپ نے اس سوال کے جواب میں سکوت بھی نہیں فرمایا بلکہ مختلف جواب احادیث میں منقول ہیں جن سب میں یہ امر مشترک ہے کہ آپ نے تعیین قیامت کی نہیں فرمائی۔ پس جبکہ آپ کا قالی جواب میں موجود ہے تو حال کو جواب پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے جواب یہ ہے کہ آپ کا تعیین نہ فرمانا یہ بھی باعتبار تعیین کے سکوت ہی ہے جو محتمل ہے وجوہ مختلفہ کو مگر اس کے ساتھ دوسرا قرینہ مقالیہ منضم ہونے سے اس دلالت میں بعد نہیں رہتا اور وہ قرینہ مقالیہ وہ ہے جس کو شعر آئندہ میں فرماتے ہیں اور وہی اصل مدار اثبات ہے اور اسی کے اثبات بالنقل کی حاجت بھی ہے جس کی نسبت شعر زو قیامت را الخ کی تمہید میں بندہ نے کہا ہے کہ اس نقل لاحق کی بھی تحقیق نہیں اور وہ شعر یہ ہے کہ) اسی واسطے (یعنی اس غرض سے کہ جو جواب لسان حال سے دیا گیا ہے مفہوم ہو جاوے) ان رسول خوش پیام نے یہ رمز فرمایا ہے کہ مرنے کے قبل مر جاؤ اے کریم النفس لوگو (اس نداء میں اشارۃً ہو سکتا ہے کہ کرم نفس اسی کو مقتضی ہے کہ ایسا کرو یہ ترجمہ ہے اس عبارت مشہورہ بنام حدیث کا موتوا قبل ان تموتوا (جس کی تحقیق عنقریب فائدہ میں حسب وعدۂ سابقہ آتی ہے اور یہی ہے وہ قرینہ مقالیہ جس کے انضمام سے آپ کا سکوت عن التعیین اس جواب حالی پر محمول ہو سکتا ہے جس کی تقریر بضمن شرح مصرعہ کہ زمحشر حشر را پرسد کسے احقر تو کر چکا ہے اور آئندہ مولانا کے کلام میں وہ تقریر مصرح ہے یعنی وہ جواب حالی یہ تھا کہ) جس طرح میں قبل موت (طبعی) کے (بموت اختیاری) مر چکا ہوں (اور اسی کے ترغیب کے لئے) اس طرف سے میں یہ ذکر خیر اور کلام (مفید یعنی موتوا قبل ان تموتوا) لایا ہوں (تو میری ہی طرح اے مخاطب سائل عن القیامۃ) تو (بھی) قیامت ہو جا (یعنی اسی فناء کو اختیار کر لے اور) قیامت کو دیکھ لے (کہ اس کے

فناء وبقاء کا کامل نمونہ کہ اس کا معرف بن سکے اپنے اندر مشاہدہ کرلے گا اور نمونہ ہونے کی تقریر اوپر پس محمدؐ الخ کی شرح میں گزری ہے اور یہ قرینہ اس طرح ہوا کہ یہ تو اوپر گزر چکا ہے کہ آپ نے سائل کو جو جواب دیا ہے جو کہ حدیثوں میں وارد ہے وہ چونکہ ظاہراً مقتضا مقام کا نہیں ہے کیونکہ اس میں تعیین قیامت کی نہیں اس لئے گویا مثل عدم جواب یعنی سکوت عن التعیین کے ہوا اب رہا یہ کہ سکوت کو کا ہے پر محمول کیا جاوے تو اس حدیث موا تو اقبل ان تموتوا میں آپ نے موت قبل الموت کا امر فرمایا ہے اور دوسری حدیث میں ہے من مات فقد قامت قیامۃ (اور حدیث ثانی میں بھی موت کو عام لیا جاوے تو حاصل موتوا کا یہ ہوا کہ کونوا قبل الموت کا نماقد قامت قیامتکم بان فنیتم ثم بقیتم و عبر عنہ مجازاً بقولہ پس قیامت شواالخ اور یہ جملہ کونوا صالح ہے جواب عن سائل القیامۃ بننے کا پس اس سکوت کو اس جواب کی طرف اشارہ کرنے پر محمول کیا جاوے کہ مطابق بھی ہے سوال کے پس اس طرح یہ قرینہ مقالیہ دال ہو گیا کہ سکوت کے بھی یہی معنی تھے۔ پس وہ شبہ مذکورہ کہ محض آپ کی حالت ہونے سے الخ بالکلیہ مندفع ہو گیا۔ وللہ الحمد اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ پس محمدؐ صد قیامت بود میں تو قیامت شدن کے اور معنی کہے تھے اور قیامت شو میں اس کے اور معنی کہے ہیں جواب یہ ہے کہ دونوں میں تلازم ہے اس لئے صرف اس کو اختلاف عنوان سے زیادہ نہ کہا جاوے گا وجہ تلازم ظاہر ہے کہ قیامت شدن بالمعنی الاول موقوف ہے قیامت شدن بالمعنی الثانی پر اور وجود موقوف مستلزم ہوتا ہے وجود موقوف علیہ کو اسی طرح جب قیامت شدن بالمعنی الثانی پر پایا جاوے گا تو ضرور قصداً یا بلا قصد دوسرے پر بھی یہی اثر پڑے گا بشرطیکہ صلاحیۃ المحل تو قیامت شدن بالمعنی الاول بھی لزوماً متحقق ہو المحل صالح میں۔ پس تلازم ثابت ہوا آگے مصرعہ ہذا کے مضمون پس قیامت شوالخ کے معنیٰ کی تعمیم کرتے ہیں کہ یہ بات کہ قیامت ہو جاتا کہ قیامت کی معرفت ہو جاوے کچھ قیامت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ) ہر چیز کے مشاہدہ (معرفت تحقیقیہ) کے لئے یہی شرط ہے (کہ وہ چیز ہو جا اور جیسے قیامت شو میں تجوز تھا اسی طرح بیان بھی کہ آن چیز شو تجوز ہے یعنی اس چیز کے آثار سے موصوف ہو جاؤ تاکہ بجائے علم استدلالی کے علم ذوقی اس چیز کا ہو جاوے اسی کو دیدن بمعنی مشاہدہ کہا گیا ہے پس قیامت بھی ایک چیز ہے اسی طرح اس کے مشاہدہ کے لئے اس کے آثار کو اپنے اندر پیدا کرلو من الفناء والبقاء تو اس کا مشاہدہ وعلم ذوقی میسر ہو جاوے کہ اسی کی مشابہ قیامت میں بھی فناء وبقاء ہو گا باقی علم استدلالی اس مشاہدہ پر موقوف نہیں اور یہی علم استدلالی حاصل قبل المشاہدہ ہے جس کا ذکر اس سوال وجواب میں ہے۔ قال اللہ تعالیٰ الابراہیم علیہ السلام اولم تؤمن قال بلیٰ اور یہی علم ذوقی حاصل بعد المشاہدہ ہے جو رویت احیاء موتیٰ کی غایت میں ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں عرض کیا ہے۔ ولکن لیطمئن قلبی آگے اس قاعدہ عامہ کے مواد تحقیق ہیں یعنی) جب تک تو خود وہ چیز نہ ہو جاوے گا اس کو پورے طور پر سے نہ جانے گا خواہ وہ چیز انوار ہوں یا ظلمتیں (اسی طرح) جب تک تو وہ چیز نہ ہو جاوے گا اس کو پورے طور سے نہ جانے گا خواہ وہ چیز آزاد ہو یا غلام (ایک مثال اعراض کی ہے دوسری اعیان کی اور اعیان میں تو آن چیز شدن حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے کیونکہ آزاد وغلام ہونا حقیقۃً ممکن ہے اور اعراض میں آں چیز شدن میں تجوز ہے یعنی بآثار او موصوف شدن مثلاً اگر نور کی حقیقت معلوم کرنا چاہے تو آثار نور کے خود اس شخص پر طاری ہوں تب اس کی معرفت محققانہ ہو گی ورنہ جو شخص ہمیشہ عالم ظلمات میں رہتا ہو وہ اس طرح کہ معرفت نور کی حاصل نہیں کر سکتا علیٰ ہذا ظلمت کی ایسی معرفت بھی اس کے آثار سے موصوف ہونے پر موقوف ہے اور اگر غلام کی حقیقت معلوم کرنا چاہے تو خود کسی کا غلام بنے حقیقۃً یا حکماً کہ غلام کی طرح تابع بنے تو معلوم ہو کہ غلام پر کیا کیا گزرتی ہے

اور غلامی کیا چیز ہوتی ہے اور یہ تعمیم حقیقۃً وحکماً کی مفرد یعنی لفظ غلام میں ہے اس سے حمل میں تجوز لازم نہیں آتا وہ حمل حقیقی ہی رہے گا علیٰ ہذا حر اور خود مختار کی ایسی معرفت بھی خود حر اور خود مختار بننے پر موقوف ہے کما ھو ظاھر اور یہ سب مثالیں مدرکات بحواس ظاہرہ کی ہیں آگے مدرکات باطنیہ کے بعض جزئیات ہیں کہ) تم (اگر) عقل (کے آثار سے موصوف) ہو جاؤ (یعنی صاحب عقل ہو جاؤ) تو عقل کو کامل طور سے جانو گے (جیسا ظاہر ہے کہ جس کو خود عقل نہ ہو وہ عقل کی حقیقت نہ جانے گا اور اگر) تم عشق (کے آثار سے موصوف) ہو جاؤ تو عشق کا جمال (یعنی اس کی حقیقت جمیلہ حسنہ) دیکھ لوگے (چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے کہ جو شخص عشق سے عاری ہو وہ وجداناً اس کا ادراک نہ کر سکے گا اور ہر چند کہ یہ دعویٰ مذکورہ کہ معرفت وجدانیہ موقوف ہے مشاہدہ پر بالکل بدیہی ہے محتاج دلیل نہیں لیکن بعض اوقات بدیہیات میں بھی) امارات کا استعمال کرنے سے ان میں اور زیادہ ظہور ہو جاتا ہے تو اس طور سے یہاں بھی احتمال تھا کہ کسی کو ایسی دلیل بمعنی امارت کا انتظار ہو اس کے بارہ میں مولانا عذر فرماتے ہیں کہ) میں اس دعویٰ (مذکورہ) کی برہان (یعنی امارت) واضح (بھی) کہہ دیتا اگر (عامہ سامعین کا) ادراک اس (برہان کے سمجھنے) کے قابل ہوتا (مگر چونکہ قابل نہیں اس لئے میں بھی بیان نہیں کرتا جس کا سبب متکلم کا بخل یا نقص علم نہیں بلکہ عدم قابلیت سامع پس اس کی ایسی مثال ہے کہ مثلاً) اس طرف انجیر بہت ارزاں ہیں (خوار بمعنی ارزاں نہ کہ بے قدر) اگر کوئی مرغ مہمان انجیر خوار پہنچے (تو اس کے لئے حاضر ہے ورنہ نا قابل کو نہیں دیا جاتا فتق بمعنی مہمان مولاناؒ نے تو اس برہان سے بالکل سکوت فرمایا ہے لیکن احقر فائدہ میں اس کے متعلق کچھ عرض کرے گا)

فائدہ مشتملہ بر دو مضمون موعود شرح اشعار بالا

مضمون اول متعلق بجملۂ موتوا قبل ان تموتوا. تصوف کی کتب میں اس کی نسبت حدیث ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے لیکن یہ الفاظ کسی حدیث کی کتاب میں نظر سے نہیں گزرے البتہ مضمون اس کا دوسری حدیثوں سے ثابت ہے مثلاً ایک حدیث میں ہے عدنفسک من اھل القبور کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے پس جملہ مشہورہ کو باعتبار روایت بالمعنی کے حدیث کہنا صحیح ہے اور عجب نہیں کہ اسی توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شعر میں اس جملہ سے پہلے لفظ رمز بڑھا دیا گیا ہو باقی اس کے متعلق ایک ادعاء بھی تھا جس کا ذکر احقر نے شعر زو قیامت را ہمی پرسیدہ اندالخ کی تمہید میں کیا ہے اور اس کی توجیہ کا اسی فائدہ میں بیان کرنے کا وعدہ بھی کیا ہے مگر اتفاق سے اس کی تقریر شعر بہر ایں گفت الخ کی شرح میں ایک ضرورت سے آئی اور اب یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہ رہی اسی تقریر کے دیکھنے سے اس کی اصلیت بھی معلوم ہو جاوے گی کہ اس میں زیادہ تکلف کا ارتکاب نہیں کرنا پڑا۔

مضمون دوم متعلق بہ تعیین برہان کہ در شعر گفتنے برہان الخ اشارہ بدان رفتہ

جب شعر گفتے ان متضمن اشعار بالا لکھا گیا تب اس وقت بھی اس برہان سے ذہن خالی تھا پھر بعد نقل اشعار جب ان کی شرح میں غور کیا گیا اصلاً کوئی بات ذہن میں نہیں تھی آخر بنام خدا اول سے شعر لکھنا شروع کئے کہ شاید اثنائے شرح میں کوئی مضمون عطا ہو جاوے جب قاعدہ دیدن ہر چیز را شرط است این کی جزئیات اور مثالوں کی شرح کی نوبت آئی دفعۃً قلب میں اس برہان کی تعیین میں قول من عرف نفسہ فقد عرف ربہ اور اس کے ساتھ تخلقوا باخلاق اللہ قلب میں القا ہوا اور ان دونوں مقدموں سے وہ دلیل مرکب ہوئی اور جس اعتبار سے اس دلیل کی نسبت یہ حکم کیا ہے کہ گر بدے ادراک اندر خورد ایں وہ بھی

ذہن میں آ گیا اور دفعۃً القاء ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ عجب نہیں مولانا کے خیال میں بھی یہی یا اس کے قریب کچھ ہو اور عجب نہیں کہ اس القاء میں مولانا کا فیض واسطہ ہو وللہ الحمد علیٰ ذلک کلہ چنانچہ مختصراً اس کی تقریر کرتا ہوں وھو ھذا یہ جو دعویٰ کیا ہے کہ دیدن ہر چیز را شرط ست ایں اور اس کی مثالیں لائے ہیں تا نگردی او رالیٰ قولہ عقل گردی اس پر شبہ یہ ہوتا ہے کہ اس کلیہ سے تو یہ لازم آتا ہے کہ خدا کی معرفت بھی جب ہو جبکہ نعوذ باللہ خدا ہو جاوے اور یہ محال ہے پس معلوم ہوا کہ یہ کلیہ باطل ہے جواب اس کا یہ ہے کہ اس کلیہ کو جس جزئیہ سے باطل کیا جاتا ہے حدیث سے بالخصوص وہی جزئیہ ثابت ہے پس وہ اس کلیہ کی اچھی موید ہوگئی مگر فہم سلیم سے کام لینا شرط ہے اور وہ دو حدیثیں ہیں ایک من عرف نفسہ فقد عرف ربہ اور دوسری تخلقوا باخلاق اللہ ایک حدیث میں خبر ہے کہ معرفت نفس سے معرفت رب ہوتی ہے اور ایک حدیث میں حکم ہے کہ اپنے نفس میں اوصاف الٰہیہ پیدا کرنے چاہییں پس صاف معلوم ہوا کہ معرفت رب کا ذریعہ معرفت نفس ہے جس میں اوصاف الٰہیہ پیدا کئے جاویں تو دیکھو وہ کلیہ بیان بھی رہا کہ جب یہ نفس یعنی یہ شخص موصوف باوصاف حق ہوا تب معرفت تحقیقیہ حق کی اس کو ہوئی تو تا نگردی او ندانیش تمام بلا غبار ثابت ہو گیا اور ظاہر بھی ہے کہ مثلاً ایک شخص کے قلب میں رحمت ہے تو اس کے آثار کو دیکھ کر ذوقاً حق تعالیٰ کی رحمت کی معرفت اور مشاہدہ ہوتا ہے کہ جب ادنیٰ رحم کی یہ حالت ہے تو اعلیٰ کیا ہوگا اور اس کا لقب معرفت تحقیقیہ تجویز کرنا اچھا معلوم ہوا یہ نسبت معرفت کاملہ کے کیونکہ کامل معرفت حق تعالیٰ کی کس کو ہوسکتی ہے حدیث میں ہے لا احصی ثنآء علیک والحدیث اور یہی قید معرفت میں بندہ نے اس مصرعہ کی شرح میں لکھی ہے دیدن ہر چیز را الخ اور ان سطروں کے لکھتے لکھتے ایک اور حدیث ذہن میں آئی ان اللہ خلق ادم علیٰ صورتہ اے صفتہ پس تقریر یہ ہوگی کہ معرفت نفس بھی واسطہ معرفت حق اسی لئے ہوا کہ جب حدیث ان اللہ خلق ادم علیٰ صورتہ انسان کے اندر اوصاف حق ہیں پس چونکہ وہ متصف ہے ان اوصاف سے اس لئے حسب قاعدہ مذکورہ شرط معرفت پائی گئی تو معرفت پائی گئی اور تحقیق من عرف نفسہ کی بندہ نے اپنے رسالہ حقیقۃ الطریقۃ میں کی ہے اور اس مضمون کو دلیل شرعی سے ثابت کر دیا ہے اور تخلقوا الخ کے ثبوت معنی کے لئے الرحمٰن یرحمھم الرحمٰن الحدیث کافی ہے اور یہ مضامین باوجود صاف ہونے کے اپنے بعض عنوانات کے اعتبار سے چونکہ عوام کے لئے موحش یا متصل ہیں اس لئے ان کی نسبت گر بدی ادراک الخ کہنا بھی صحیح ہو گیا واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم وما نحن فی جنب علمہ الا کالاصم الابکم

درہمہ عالم اگر مرد و زنند	دمبدم در نزع و اندر مردن اند
تمام دنیا میں جتنے مرد و زن ہیں	دمبدم نزع میں اور موت میں ہیں
این سخن شان را وصیتہا شمر	کہ پدر گوید دراں دم با پسر
ان کی ان باتوں کو وصیتیں سمجھا کر	جس کو باپ اس وقت بیٹے سے کہا کرتے ہیں
تا بروید غیرت و رحمت بدیں	تا ببرد بیخ بغض و رشک و کیں
تاکہ اس سے غیرت اور رحمت پیدا ہو	تاکہ بیخ بغض اور حسد اور حقد کی قطع ہو جاوے
تو بداں نیت نگر در اقربا	تاز نزع او بسوزد دل ترا
تو اسی نیت سے دیکھا کر قرابت داروں کو	تاکہ اس کے نزع سے تیرے دل میں سوزش پیدا ہو

کل آت آت آں را نقد داں	دوست را در نزع او اندر فقد داں
تو کل آت نحو آت کو تو حاضر فی الحال ہی سمجھ	دوست کو نزع میں اور غائب ہونے میں سمجھ
ور غرضہا زیں نظر گردد حجیب	ایں غرضہا را بروں افگن زجیب
اور اگر اغراض اس نظر کرنے سے مانع ہوں	تو تو ان اغراض ہی کو جیب میں سے نکال پھینک
ور نیاری خشک بر عجزے مایست	زانکہ باعاجز گزیدہ معجزیست
اور اگر تو یہ نہ کر سکے تب بھی سوکھا عجز ہی پر مت قائم ہو جا	کیونکہ عاجز ہونے والے کے ساتھ ایک پسندیدہ عاجز کرنے والا بھی ہے
عجز زنجیریست زنجیرت نہاد	چشم در زنجیر نہ باید کشاد
عجز ایک زنجیر ہے اس نے زنجیر تجھ پر رکھ دی ہے	نظر کو زنجیر رکھنے والے میں کھولنا چاہئے
پس تضرع کن کہ اے ہادی زیست	باز بودم پشہ گشتم ایں ز چیست
پس تضرع کر کہ اے ہادی زندگی کے	میں باز تھا پشہ ہو گیا یہ کس سبب سے ہے
سخت تر افشردہ ام در شر قدم	کہ لفی خسرم ز قہرت دمبدم
بہت مضبوط گاڑ رکھا ہے میں نے شر کے اندر قدم	کہ لفی خسر کا مصداق ہوں آپ کے قہر سے دمبدم
از نصیحتہای تو کر بودہ ام	بت شکن دعوی و بت گر بودہ ام
آپ کی نصیحتوں سے میں بہرا ہو گیا ہوں	بت شکن کا دعویٰ اور بت گر ہو گیا ہوں
یاد صنعت فرض تر یا یاد مرگ	مرگ مانند خزاں تو اصل و برگ
صنعتوں کا یاد کرنا زیادہ فرض ہے یا موت کا یاد رکھنا زیادہ فرض ہے	موت مانند خزاں ہے تو پتے کی جڑ ہے
سالہا ایں مرگ طبلک می زند	گوش تو بیگاہ جنبش می کند
مدتوں سے یہ موت تیرے لئے نقارہ بجا رہی ہے	تیرا کان بے وقت جنبش کرے گا
گوید اندر نزع از جاں آہ مرگ	ایں زماں کردت ز خود آگاہ مرگ
روح سے جدا ہونے کے وقت کہے گا ہائے موت	اس وقت تجھ کو موت نے اپنے سے آگاہ کیا
ایں گلوی مرگ از نعرہ گرفت	طبل او بشگافت از ضرب اے شگفت
یہ حلق موت کا چیختے چیختے بیٹھ گیا	اس کا نقارہ بھی بجاتے بجاتے پھٹ گیا
درد قائق خویش را در بافتی	رمز مردن ایں زماں دریافتی
تو نے دقائق میں اپنے کو گوندھے رکھا	اس وقت موت کی رمز کو تو نے معلوم کیا

در نیاری از یار ستن بمعنی طاقت داشتن نہ کہ از آوردن و مؤید آں نسخہ دیگر ست نتانی اوپر سے فنا و موت قبل الموت کا مضمون چلا آتا ہے چنانچہ اس سرخی کا عنوان ہی یہ ہے در معنی حدیث موتو ا الخ اسی کے استحضار و اہتمام کا طریقہ بتلاتے ہیں جس کا حاصل مراقبہ موت ہے اپنے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی یعنی اپنے کو اور سب کو بھی مردہ سمجھنا اور اس طریقہ میں جو بعض موانع پیش آتے ہیں کہ وہ اغراض فاسدہ ہیں ان کے رفع کی تدبیر بتلاتے ہیں جس کا حاصل ان اغراض سے انقطاع اور اس کے تعذر کی صورت میں التجاء الی اللہ اور اپنی غفلت و بدحالی پر متنبہ ہے کہ اس سے قطع اغراض مانعہ میں اعانت ہوتی ہے پھر موانع کے ارتفاع سے مراقبہ موت درست ہو جاتا ہے جو کہ طریقہ ہے حصول حالت فناء و موت قبل الموت کا پس اول مراقبہ موت کے لئے ارشاد فرماتے ہیں کہ یوں سمجھ کہ) تمام دنیا میں جتنے مرد و زن ہیں (وہ سب) دمبدم نزع میں اور موت میں (گرفتار) ہیں (یعنی یوں خیال کیا کر کہ یہ سب بالفعل مر رہے ہیں اور جب ان کو مردہ سمجھے گا تو) ان کی ان باتوں کو (جو کہ وہ معمولی طور پر کیا کرتے ہیں) وصیتیں سمجھا کر جس کو باپ (مثلاً) اس وقت (یعنی نزع کے وقت) بیٹے سے کہا کرتے ہیں (یعنی وصیت بمعنی مطلق نصیحت نہیں بلکہ بالمعنی المتعارف یعنی مرنے کے وقت کی نصیحت اور یہ سمجھنا ظاہر ہے کیونکہ مردہ کی بات وصیت ہی ہوتی ہے اور باپ بیٹے کی تخصیص محض تمثیلی ہے اور مراد مطلق موصی اور موصی الیہ ہے اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ لوگوں کو مردہ سمجھو جس سے لازم آتا ہے ان کی باتوں کو وصیت سمجھنا تو اس لئے کہا ہے) تا کہ اس (سمجھنے) سے (تیرے قلب میں اپنی حالت پر) غیرت اور (دوسروں کی حالت پر) رحمت پیدا ہو (اور) تا کہ (تیری قلب سے) بیخ بغض اور حسد اور حقد کی قطع ہو جاوے (کیونکہ یہ خاصہ ہے مشاہدہ موت میں اپنی موت کے مشاہدہ سے تو بدرجہ اقویٰ اور دوسروں کی موت کے مشاہدہ سے بھی بدرجہ قوی اور مجموعہ سے جو کہ مقصود مقام ہے کما صرح به فی التمهید اقویٰ سے بھی اقویٰ جب زندوں کو مردہ فرض کرنے میں یہ فائدہ ہے کہ مصلح قلب ہے پس) تو اسی نیت سے (یعنی بہ نیت اصلاح قلب اسی نظر سے کہ گویا یہ مر رہے ہیں) دیکھا کر قرابت داروں کو تا کہ اس کی نزع سے تیرے دل میں شورش پیدا ہو (وہ نیت یہی ہے تا بسوز د دل ترا اور سوزش سے ترحم بھی مراد ہو سکتا ہے جس کو اوپر رحمت کہا ہے اور اس کا ترتب ظاہر ہے اور ندامت و تحرق قلب علی الخطاء بھی مراد ہو سکتا ہے جس کو اوپر غیرت کہا ہے اور مشاہدہ موت غیر پر اکثر یہ ندامت بھی قلب میں پیدا ہو جاتی ہے اور اس مراقبہ میں یہ شبہ نہ کرنا کہ جب موت اقارب و احباب کی بالفعل حاضر نہیں ہے تو ان کو خلاف واقع یہ کس طرح سمجھ لیا جاوے کہ وہ بالفعل مر رہے ہیں کیونکہ گو اس وقت موت نہیں آئی مگر آنے والی تو یقینی ہے اور مقرر ہے کہ کل ات فهو ات یعنی جو چیز آنے والی ہے وہ آخر ایک دن آنے والی ہے تو) تو کل ات فهو ات کو تو حاضر فی الحال ہی سمجھ (اور اس کے مقتضا سے) دوست کو نزع میں اور (دنیا سے) غائب ہونے میں سمجھ (اور اسی طرح اپنے کو بھی غرض اس مراقبہ کی واقعیت میں کوئی شبہ نہ رہا اور بلا شبہ قابل عمل رہا آگے موانع کا اور ان کی رفع کے اہتمام کا ذکر ہے یعنی) اور اگر اغراض (نفسانیہ) اس (طرح پر) نظر کرنے سے مانع ہوں (کیونکہ اس نظر اور مراقبہ کے ساتھ پھر اغراض مغلوب ہو جاویں گی تو جس شخص کو وہ اغراض محبوب ہوں گے یا بزعم اس کے ضروری ہوں گے وہ اس مراقبہ کو اختیار نہ کر سکے گا بلکہ ان اغراض کے سبب تعلقات اس قدر پیچیدہ ہو جاویں گے کہ وہ اس مراقبہ کی فرصت بھی نہ لینے دیں گے جیسا اہل دنیا کی حالت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے پس فرماتے ہیں کہ اگر یہ اغراض مانع ہوں) تو تو ان اغراض ہی کو جیب میں سے نکال پھینک (جیب گریبان کو کہتے ہیں مراد یہاں ماتحت الجیب یعنی قلب ہے مطلب یہ کہ ان اغراض ہی سے قطع نظر کر لے تو وہ

تعلقات بھی قطع ہو جاویں گے اور مانع مرتفع ہو جاوے گا) اور اگر تو یہ نہ کر سکے (یعنی اغراض سے قطع کرنے سے عاجز ہو جاوے مطلب یہ نہیں کہ پہلے ہی سے کم ہمتی شروع کر دے بلکہ ایسا ہو کہ ہمت کرتا ہے اور ناکامی ہوتی ہے اس طرح سے کہ کوئی غرض از قبیل شہوت یا غضب و حب مال یا جاہ مغلوب کر دیتی ہے) تب بھی سو کھا (یعنی خالی و معطل اس) عجز (اور ضعف ہمت) ہی پر مت قائم ہو جا (کہ تمام عمر اسی میں گزار دے کہ میں تو عاجز ہوں کیا کروں کچھ بنتا نہیں بلکہ اس عجز کے ساتھ بھی ایک عمل کر جو آگے آتا ہے پس تضرع کن الخ کیونکہ عاجز ہونے والے کے ساتھ (بوجہ اس کے کہ اس کا عجز دلیل اس کے امکان و حدوث کی ہے اور ممکن حادث کے لئے ایک محدث واجب و ضروری ہے اس لئے اس کے ساتھ) ایک پسندیدہ عاجز کرنے والا بھی ہے (کہ وہ خالق ہے اس عجز کا اور اسباب عجز کا تو) عجز (گویا اس کی پیدا کی ہوئی) ایک زنجیر ہے اس نے (وہ زنجیر تجھ پر رکھ دی ہے (پس اولاً تو علماً) نظر زنجیر رکھنے والے میں کھولنا چاہئے (یعنی جاننا چاہئے کہ یہ اس قادر مطلق کے اختیار میں ہے اور) اس کے بعد (یہ سمجھ کر کہ قدرت متعلق ہوتی ہے ضدین سے جیسا وضع زنجیر اس کی قدرت میں ہے رفع زنجیر بھی اس کی قدرت میں ہے یہ سمجھ کر اس کے سامنے عملاً) تضرع کر (اور یوں عرض کر) کہ اے ہادی زندگی کے (یعنی حیات حقیقی کے راہ بتانے والے) میں (پہلے) باز (کی طرح قوی و باہمت) تھا (مگر اب) پشہ ہو گیا یہ کس سبب سے ہے (مقصود استفہام نہیں بلکہ استعطاف ہے اور معنی کلام کے یہ ہیں کہ اغراض کا غلبہ قبل ان کے رسوخ کے سہل الدفع ہوتا ہے باز بودم یہ ہے پھر بعد رسوخ کے صعب الدفع ہو جاتا ہے پشہ بودم یہ ہے اور استعطاف میں طلب ہے عون کی اور یہی تضرع وہ عمل ہے جس کا امر اوپر کیا ہے بر عجزے مایست میں حاصل یہ کہ ایسے عجز کے مبدل بہ قوت ہونے کی یہ تدبیر ہے کہ حق تعالیٰ سے التجا کرے کہ وہ قوت دے اور مدد فرماوے اور اوپر نیاری کی شرح میں سعی و ہمت کا جاری رکھنا آ چکا ہے پس ملخص یہ ہوا کہ سعی و ہمت سے برابر کام لیتا رہے اور پھر اس کے ساتھ تضرع بھی کرے انشاء اللہ تعالیٰ کامیابی یقینی ہے آگے تتمہ ہے التجا کا جس میں اعتراف اور تنبہ بھی ہے اپنی بدحالی پر یعنی اے اللہ) بہت مضبوط گاڑ رکھا ہے میں نے شر کے اندر (اپنا) قدم (اس طرح سے) کہ لفی خسر (کا مصداق ہو گیا) ہوں آپ کے (اثر) قہر سے دمبدم (اور وہ اثر قہر وہی شیر و معصیت ہے یعنی اس قدم گڑنے کی نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ اس معصیت سے لفی خسر کا مصداق ہو گیا ہوں اور شر میں تو ایسا مضبوط ہوں جیسا اوپر کہا گیا اور خیر سے ایسا غیر مربوط ہوں جیسا آگے آتا ہے کہ) آپ کی نصیحتوں سے میں (گویا) بہرا ہو گیا ہوں (اور سب سے بدتر یہ کہ باوجود ملابست شر و مباعدت خیر کے اپنی حالت کو ظاہر اس طرح کیا ہے کہ شر سے مباعدت ہے اور خیر سے ملابست تو گویا) بت شکن (ہونے کا تو) دعویٰ اور (واقع میں) بت گر ہو گیا ہوں یہاں تک تدبیر رفع موانع کی مذکور ہوئی آگے پھر مولانا کا ارشاد ہے جس میں ملامت ہے غفلت عن الموت پر جس سے مقصود تاکید ہے مراقبہ موت کی جو اشعار سابقہ میں مذکور تھا یعنی اے غافل و گرفتار تعلقات فانیہ یہ بتلا کہ آیا) صنعتوں کا یاد کرنا زیادہ فرض ہے (جس میں تو مشغول ہے کہ اس سے دنیا سمیٹے گا) یا موت کا یاد رکھنا زیادہ فرض ہے جس کا تو تارک ہے جواب ظاہر ہے کہ موت ہی کا یاد رکھنا زیادہ فرض ہے کیونکہ) موت (کی مثال تو) مانند خزاں (کے) ہے (اور) تو پتہ کی جڑ ہے (یعنی جو سرا شاخ درخت سے متصل ہوتا ہے یہ تشبیہ بہ نسبت برگ کے ساتھ تشبیہ دینے کے ابلغ ہے کیونکہ خزاں سے خود پتہ میں تو صرف لون اور تازگی ہی میں تغیر آتا ہے لیکن ڈنڈی میں انقطاع اور انکسار کا اثر آتا ہے والثانی اشد من الاول مطلب یہ کہ موت تجھ کو صرف پتہ کی طرح خشک ہی نہ کرے گی یہ اثر تو امراض میں بھی ہے بلکہ تجھ کو شاخ

عالم سے منقطع اور دنیا سے جدا کردے گی اور اس وقت سب صنائع و تعلقات بیکار ہو جاویں گے تو موت کا یاد رکھنا صنعت کے یاد کرنے سے زیادہ فرض ہوا پس مصرعہ ثانیہ دلیل ہے جواب مقدر مفہوم المصرعة الاولیٰ کی مگر اس فرض کا تو ایسا تارک ہے کہ خود موت کے یاد دلانے سے بھی تو اس کو یاد نہیں کرتا اور پھر بے وقت یاد کرے گا جبکہ کچھ نفع نہ ہوگا آگے یہی مضمون ہے یعنی) برس ہوگئے۔ یہ موت نقارہ بجارہی ہے (نقارہ بجانا یہ ہے کہ لوگ مر رہے ہیں مگر) تیرا کان (اس وقت تو استماع کے لئے حرکت نہیں کرتا پھر) بے وقت جنبش کریگا (اور) روح سے جدا ہونے (کی حالت) میں (وہ کان یعنی کان والا) کہے گا ہائے موت (تو نے کیا کیا کہ مجھ کو بھی روح سے) الگ کر دیا اور ظاہر ہے کہ سب اعضا کے ساتھ کان سے بھی روح کا علاقہ منقطع ہو جاتا ہے مولانا کان کو جواب دیتے ہیں کہ ہاں) اس وقت (یعنی موت کے وقت) تجھ کو موت نے اپنے سے (بالمشاہدہ) آگاہ کیا یعنی جب خود موت کی ذات آگئی تب خبر ہوئی کہ موت ایسی ہے باقی پہلے سے بھی اس کی ذات گو غائب تھی مگر اس نے اپنی آواز بلند سے بہت آگاہ کیا مگر آگاہ نہ ہوا اور وہ آواز بھی موت نے اتنی بلند کی کہ یہ حلق موت کا چیختے چیختے بیٹھ گیا (اور) اس کا نقارہ بھی بجاتے بجاتے پھٹ گیا (مگر) تو نے (ہمیشہ) دقائق (وصنائع) میں اپنے کو گوندھے رکھا (اور ایک نہ سنی آخر یہ نوبت آئی کہ خود موت آ کھڑی ہوئی تب) اس وقت موت کے (اس) رمز کو (جو کہ دوسروں کے مرنے سے بتلایا جاتا تھا اب کھلی آنکھوں) تو نے معلوم کیا (جبکہ معلوم ہونے سے کوئی نفع نہیں وھذا کما قال اللہ تعالیٰ فیقول لو لآ اخرتنی الیٰ اجل قریب الاٰیة آگے بے وقت تاسف ونوحہ کے غیر نافع ہونے کی مثال ہے ایک حکایت سے)

فائدہ: اخیر کے اشعار سے تذکر وقت الموت کا غیر نافع ہونا معلوم ہوتا ہے اس مسئلہ کی تحقیق نہایت بسط سے مع ادلہ سرخی ہائے ہوئے کردن پاسبان کے ماقبل ومابعد کے اشعار کی شرح میں ہو چکی ہے ضرور ملاحظہ فرمائی جاوے۔

تشبیہ مغفلے کہ عمر ضائع کند ووقت مرگ دراں تنگا تنگ توبہ واستغفار کردن گیرد بہ تعزیت داشتن شیعہ اہل حلب ماند ہر سالے در ایام عاشورا بدروازہ انطاکیہ ورسیدن غریب شاعر از سفر و پرسیدن کہ ایں غریو و نعرہ چہ تعزیت ست تا فراخور آں مرثیہ گوید

اس غافل کی تشبیہ جو عمر ضائع کردیتا ہے اور موت کے وقت اس تنگی میں توبہ اور استغفار شروع کرتا ہے اور حلب کے شیعوں کے مشابہ ہے جو ہر سال عاشورا کے ایام میں انطاکیہ کے دروازے میں عزاداری کرتے ہیں اور ایک مسافر شاعر کا سفر سے پہنچنا اور دریافت کرنا کہ یہ شور اور نعرہ کس کی تعزیت میں ہے تا کہ اس کے مناسب مرثیہ پڑھے۔

روز عاشورا ہمہ اہل حلب	باب انطاکیہ اندر تا بشب
عاشورا کے دن تمام اہل حلب	باب انطاکیہ میں رات تک
گرد آید مرد و زن جمعے عظیم	ماتم آں خانداں دارد مقیم
جمع ہوتے ہیں مرد اور عورت ایک عظیم مجمع کر کے	اور اس خاندان کا ماتم برپا کرتے ہیں
نالہ و نوحہ کنند اندر بکا	شیعہ عاشورا برائے کربلا
شیعہ لوگ رات تک نوحہ کرتے ہیں گریہ میں	عاشورا کے دن کربلا کے لئے

بشمرند آں ظلمہا و امتحاں	کز یزید و شمر دید آں خانداں
شمار کرتے ہیں وہ سب ظلم اور سختیں	جو کہ یزید اور شمر سے اس خاندان نے دیکھی ہیں
از غریو نعرہا در سرگذشت	پر ہمی گردد ہمہ صحراو دشت
شوروغل سے سرگذشت کے متعلق	پر ہوجاتا ہے صحرا اور دشت

رسیدن شاعرے بحلب روز عاشوراو حال معلوم نمودن

یک غریبے شاعرے از رہ رسید	روز عاشورا و آں افغاں شنید
ایک مسافر شاعر راستہ سے عاشوراء کے روز	پہنچا اور وہ شور سنا
شہر را بگذاشت واں سورای کرد	قصد جست وجوئے آں ہیہائے کرد
شہر کو چھوڑا اور اس طرف رائے کی	قصد تجسس اس ہائے ہائے کا کیا
پرس پرساں می شد اندر افتقاد	چیست ایں غم برکہ ایں ماتم فتاد
پوچھتا پوچھتا جا رہا تھا اس تحقیق میں	کہ کیا ہے یہ غم کس پر یہ ماتم پڑا ہے
ایں رئیسے زفت باشد کو بمرد	ایں چنیں مجمع نباشد کار خرد
یہ کوئی بڑا رئیس ہو گا جو مر گیا	یہ ایسا مجمع چھوٹی بات نہ ہو گی
نام او القاب او شرحم دہید	کہ غریبم من شما اہل دہید
اس کا نام اور لقب میرے سامنے بیان کرو	کیونکہ میں مسافر ہوں تم بستی کے رہنے والے ہو
چیست نام و پیشہ و اوصاف او	تا بگویم مرثیہ ز الطاف او
اس کا نام اور مشغلہ اور اوصاف کیا ہیں	تاکہ میں اس کے الطاف کا مرثیہ کہوں
مرثیہ سازم کہ مرد شاعرم	تا ازیں جا برگ و لا لنگے برم
میں مرثیہ بناؤں گا کیونکہ میں شاعر ہوں	تاکہ یہاں سے کچھ سامان اور روٹی کا ٹکڑا لے جاؤں
آں یکے گفتش کہ ہے دیوانہ	تو نہ شیعہ عدو خانہ
ایک شخص نے اس سے کہا کہ ہائیں کیا تو دیوانہ ہے	تو شیعی نہیں ہے بلکہ خاندان کا دشمن ہے
روز عاشورا نمی دانی کہ ہست	ماتم جانے کہ از قرنے بہ است
عاشوراء کے دن مجھ کو معلوم نہیں کہ ایک	ایسی روح کا ماتم ہے جو ایک پورے قرن سے افضل ہے
پیش مومن کے بود ایں غصہ خوار	قدر عشق گوش عشق گوشوار
مومن کے نزدیک یہ قصہ کب بے وقعت ہے	بقدر عشق گوش کے عشق ہوتا ہے گوشوارہ کا

پیش مومن ماتم آں پاک روح	شہرہ تر باشد ز صد طوفان نوحؑ
مومن کے نزدیک اس پاک روح کا ماتم	زیادہ مشہور ہو گا صدہا طوفان نوح سے بھی

نکتہ گفتن آں شاعر جہت طعن شیعہ حلب

شاعر کا حلب کے شیعوں کے طعنہ کے لئے ایک نکتہ کہنا

گفت آرے لیک کو دور یزید	کے بدست ایں غم چہ دیر اینجا رسید
اس نے کہا کہ واقعی لیکن کہاں دورہ یزید کا	وہ غم کب ہوا ہے یہاں کس قدر دیر میں پہنچا
چشم کوراں آں خسارت را بدید	گوش کراں آں حکایت را شنید
اندھوں کی آنکھوں نے اس زیاںکاری کو دیکھا	بہروں کے کانوں نے ان حکایتوں کو سنا
خفتہ بود ستید تا اکنوں شما	کہ کنوں جامہ دریدید از عزا
کیا تم لوگ اب تک سو رہے تھے	کہ اب تم نے ماتم میں کپڑے چاک کئے
پس عزا بر خود کنید اے خفتگاں	زانکہ بد مرگیست ایں خواب گراں
پس تم اپنے اوپر ماتم کرو اے غافلو	کیونکہ یہ خواب گراں بدترین موت ہے

(ربط اوپر گزر چکا ہے ترجمہ یہ ہے کہ) عاشوراء کے دن تمام اہل حلب باب انطا کیہ میں (کہ شہر حلب کا ایک دروازہ ہے) رات تک (ایسا کرتے ہیں کہ) جمع ہوتے ہیں (تمام) مرد اور عورت ایک عظیم مجمع (کر کے اور) اس خاندان (نبوت) کا ماتم برپا کرتے ہیں (اور) شیعہ لوگ نالہ ونوحہ کرتے ہیں گریہ میں عاشوراء کے دن کربلا کے (واقعات کے لئے (اور) شمار کرتے ہیں وہ سب ظلم اور محنتیں جو کہ یزید اور شمر سے اس خاندان (نبوت) نے دیکھی ہیں (اور) شور و غل سے (اس) سرگذشت (کربلا) کے متعلق پر ہو جاتا ہے تمام صحرا اور دشت (غرض یہ رسم ہے اسی رسم کے موافق ایک بار یہ ہنگامہ برپا تھا کہ اتفاق سے ایسے میں) ایک مسافر شاعر راستہ سے عاشوراء کے روز (شہر میں) پہنچا اور وہ شور سنا (پس) شہر کو چھوڑا اور اس طرف (جدھر شور تھا جانے کی) رائے (قائم) کی (اور) قصد تجسس (سبب) اس ہائے ہائے کا کیا (اور) پوچھتا پوچھتا جا رہا تھا اس تحقیق میں (یعنی لوگوں سے تحقیق کرتا تھا) کہ کیا ہے یہ غم (اور) کس پر یہ ماتم پڑا ہے (غالباً) یہ کوئی بڑا رئیس ہو گا جو مر گیا (کیونکہ) ایسا (بڑا) مجمع (کوئی) چھوٹی بات نہیں (تو اس کا سبب بھی کوئی بڑی ہی بات ہو گی اور لوگوں سے یہ بھی کہا کہ) اس (رئیس) کا نام اور لقب میرے سامنے بیان کرو کیونکہ میں مسافر (ناواقف) ہوں اور تم بستی کے رہنے والے (واقف) ہو (اس لئے تم کو معلوم ہو گا تو مجھ کو بھی بتلا دو کہ) اس کا نام اور مشغلہ اور اوصاف کیا ہیں تاکہ میں اس کے الطاف (واخلاق) کا مرثیہ کہوں (غرض) میں مرثیہ بناؤں گا کیونکہ میں شاعر شخص ہوں تاکہ یہاں سے (یعنی ورثہ میت سے) کچھ روٹی کا ٹکڑا (یعنی انعام و مدد معاش) لے جاؤں (جواب میں) ایک شخص نے اس کو کہا کہ ہائیں تو دیوانہ ہے (کہ تو پوچھتا ہے کون مر گیا معلوم ہوتا ہے کہ) تو شیعی نہیں ہے بلکہ خاندان (نبوت) کا دشمن ہے (اس

لئے اس خاندان سے تجھ کو کچھ تعلق نہیں کیونکہ اگر تعلق ہوتا تو تو بھی آج غمزدہ ہوتا اور پوچھتا نہیں) عاشوراء کے دن تجھ کو معلوم نہیں کہ ایک ایسی (پاک) روح کا ماتم (ہوا کرتا) ہے جو کہ ایک پورے قرن سے افضل ہے (اور) مومن کے نزدیک یہ قصہ کب بے وقعت (ہوسکتا) ہے (قاعدہ ہے) بقدر عشق گوش کے عشق ہوتا ہے گوشوارہ کا (یعنی کسی محبوب کے کان سے جتنی محبت ہوگی چونکہ گوشوارہ کو اس کان سے تعلق ہے اتنی ہی اس گوشوارہ سے ہوگی اسی طرح جس قدر نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے محبت ہوگی اتنی ہی آپ کے خاندان سے کہ آپ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے محبت ہوگی پس) مومن کے نزدیک اس پاک روح کا ماتم زیادہ مشہور ہوگا صدہا طوفان نوحؑ سے بھی (یعنی وہ ایک ہی طوفان کتنا مشہور ہے کہ سب جانتے ہیں اور اگر کوئی طوفان اس سے سو حصے زیادہ ہوتا تو وہ بہت ہی زیادہ مشہور ہوتا تو اس مضاعف طوفان سے بھی زیادہ یہ قصہ کربلا کا مشہور ہے اور افسوس تجھ کو خبر نہیں کہ پوچھتا ہے) اس (شاعر) نے کہا کہ واقعی (یہ قصہ ایسا ہی عظیم الشان ہے) لیکن کہاں دورہ یزید کا (اور کہاں یہ زمانہ یہ بھی معلوم ہے کہ) یہ غم کب ہوا ہے (اور) یہاں کس قدر دیر میں پہنچا (وہ تو اس قدر مشہور ہے کہ) اندھوں کی آنکھوں نے (ظالموں کی) اس (دینی) زیانکاری کو دیکھا (اور) بہروں کے کان نے اس حکایت کو سنا (یعنی اندھوں بہروں تک کو معلوم ہے تو کیا) تم اب تک سو رہے تھے کہ اب (تم کو خبر ملی اور خبر ملنے کے بعد) تم نے ماتم میں کپڑے چاک کئے پس (اس غفلت وخواب گراں کا تو مقتضا یہ ہے کہ) تم اپنے اوپر ماتم کرو اے غافلو کیونکہ یہ خواب گراں بدترین موت ہے (اور بدترین موت واقع میں مصیبت ہے جو قابل ماتم ہے بخلاف ان حضرات کی موت کے کہ وہ ظاہراً موت ہے ورنہ خوشترین حیات ہے پھر اس پر ماتم کیسا چنانچہ آگے مولاناؒ کی زبان سے یہی مضمون ہے اس موت کی خوشترین حیات ہونے کا۔ مطابقت حیات کی ماقبل کے ساتھ نکتہ شاعر سے ظاہر ہے کہ غافل کی حالت اہل حلب کی سی ہے کہ اپنی حالت بدکی اتنے دنوں بعد خبر ہوئی جبکہ عمر گزر گئی اس خواب گراں کی کوئی انتہا بھی ہے اور جس طرح ماتم اہل حلب کا اب کوئی موقع نہیں اسی طرح غافل کی تاسف کا اب یعنی موت کے وقت کوئی موقع نہیں)

روح سلطانے ز زندانے بجست	جامہ چہ دریم و چہ خائیم دست
ایک بادشاہ کی روح ایک زندان سے چھوٹی	ہم کپڑا پھاڑیں اور ہاتھ کیا چبائیں
چونکہ ایشاں خسرو دیں بودہ اند	وقت شادی شد چو بشکستند بند
چونکہ وہ حضرات خسروان دین ہوتے ہیں تو وہ	خوشی کا وقت ہوا جب انہوں نے قید توڑ ڈالی
سوی شادروان دولت تاختند	کندۂ و زنجیر را انداختند
وہ طرف شامیانہ دولت کے دوڑ گئے	انہوں نے بیڑی اور زنجیر کو پھینک دیا
روز ملک ست و گہے شاہنشہی	گر تو یک ذرہ از ایشاں آگہی
سلطنت کا دن اور شاہنشہی کا وقت ہے	اگر تو ذرہ برابر بھی ان سے آگاہ ہو
ورنہ آگہ برو برخود گری	زانکہ در انکار نقل و محشری
اور اگر تو آگاہ نہیں ہے جا اپنے اوپر گریہ کر	کیونکہ تو انتقال اور محشر کا منکر ہے

بردل و دین خرابت نوحہ کن	کہ نمی بیند جز ایں خاک کہن
اپنے قلب اور دین فاسد پر نوحہ کر	کہ وہ بجز اس خاک کہن کے اور کچھ نہیں دیکھتا
ورہمی بیند چرا نبود دلیر	پشت دار و جان سپارو چشم سیر
اور اگر یہ شخص دیکھتا ہے تو دلیر اور	مستعد اور جان سپار اور چشم سیر کیوں نہیں ہوتا
در رخت کو ازمی دیں فرخی	گر بدیدی بحر کو کف سخی
تیرے رخ میں جوش دین سے فراخی کہاں ہے	اگر دیکھتا سمندر کو دست سخی کہاں ہے
آنکہ جودید آب را نکند دریغ	خاصہ آں کودید آں دریا و میغ
جس شخص نے ندی دیکھ لی وہ پانی کا بخل نہیں کرتا	خاص کر جس نے وہ بحر اور ابر دیکھ لیا ہو

تمثیل مرد حریص نابینندۂ رزاقی حق راو خزائن رحمت اورا بمورے کہ در خرمن گاہ بزرگ بادانۂ گندم می کوشد وی جوشد وی لرزد و بتعجیل می کشد وسعت آں خرمن رانمی بیند

اس لالچی کی مثال جو اللہ تعالیٰ کی رزاقی اور رحمت کے خزانوں کو دیکھنے والا نہیں ہے اس چیونٹی کے ساتھ جو بڑے ڈھیر میں سے ایک دانہ کی کوشاں ہے اور جوش میں ہے اور لرز رہی ہے اور جلدی جلدی کھینچ رہی ہے اس ڈھیر کی وسعت کو نہیں دیکھتی ہے

مور بردانہ ازاں لرزاں شود	کوز خرمنہائے خوش عمیاں بود
چیونٹی دانہ پر اس لئے لرزاں ہوتی ہے	کہ وہ عمدہ خرمنوں سے کور ہوتی ہے
می کشد آں دانہ را با حرص وبیم	کو نمی بیند چناں چاش عظیم
اس دانہ کو حرص اور خوف سے گھسیٹتی ہے	کہ وہ اس خرمن عظیم کو نہیں دیکھتی
صاحب خرمن ہمی گوید کہ ہے	اے زکوری پیش تو معدوم شے
صاحب خرمن کہتا ہے کہ سن اے اکی چیونٹی	کہ کوری کے سبب تیرے نزدیک معدوم بھی شے ہے
توز خرمنہای ماآں دیدۂ	کہ دراں دانہ بجاں پیچیدۂ
تو نے ہمارے خرمنوں سے یہی دانہ دیکھا ہے	کہ اس دانہ میں تمام جان سے لپٹ رہی ہے

(اوپر اہل حجاب کے حیات غفلت ومعصیت کا بدترین موت ہونا مذکور تھا یہاں اس کے مقابلہ میں مولانا اہل قرب کی موت ذکر وطاعت کا خوشترین حیات ہونا اور اس حیٰوۃ طیبہ کے محل یعنی عالم باقی کی ترجیح اس عالم فانی پر بیان فرماتے ہیں یعنی تم جو اپنی بدحالی پر ماتم چھوڑ کر ان حضرات شہداء پر ماتم کر رہے ہو تو حماقت محضہ ہے کیونکہ حقیقت ان کی موت کی یہ ہے کہ) ایک بادشاہ کی روح ایک زندان سے (یعنی دنیا سے کہ سجن مومن ہے) چھوٹی (تو پھر) ہم کپڑا کیا پھاڑیں اور ہاتھ کیا چبائیں (بلکہ) چونکہ وہ حضرات خسروان دین ہوئے ہیں تو وہ (ان کے انتقال کا وقت تو) خوشی کا وقت ہوا جب انہوں

نے (تعلقات دنیویہ کی) قید توڑ ڈالی (اور) وہ بجانب شاہیانہ دولت کے دوڑ گئے (اور) انہوں نے بیڑی اور زنجیر کو پھینک دیا (تو ان کے لئے تو وہ وقت) سلطنت کا دن اور شاہنشہی[1] کا وقت ہے اگر تو ذرہ برابر بھی ان (کے حال) سے آگاہ ہو (تو تجھ کو بھی معلوم ہو جائے کہ واقعی وہ حالت سلطنت سے افضل ہے پس اس شرط کی جزا مقدر ہے و قلورد کثیراً فی القران کماقال تعالیٰ والعذاب الاٰخرۃ اکبر لوکانوا یعلمون و قال ان اجل اللّٰہ اذاجآء لایؤخرلو کنتم تعلمون) اور اگر تو (ان کے اس حال سے) آگاہ نہیں ہے (اور اس لئے ان کے واقعات پر روتا ہے) تو جا اور (بجائے ان پر رونے کے) اپنے (اس حال) پر (کہ تو ان کے حال سے آگاہ نہیں) گریہ کر کیونکہ (اس ناآگاہی کا حاصل یہ ہے کہ) تو انتقال (الی الآخرۃ) اور محشر (حیات آخرت) کا منکر ہے (اور اس کا انکار کفر ہے اور کفر سب سے زیادہ رونے کے قابل حالت ہے جس کا ذکر شعر آئندہ میں ہے) بردل ودین خرابت الخ اور اس ناآگاہی کا یہ حاصل ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر عالم جاودانی کی طرف ارواح کے نقل کا کوئی قائل ہو تو ان کی روحوں کا بھی اس عالم میں جانا جائیگا اور چونکہ ان کے احوال سے اور نیز ان کے متعلق بعض نصوص سے وہاں جانے کے بعد بجز تنعم کے دوسرا احتمال نہیں اس لئے اس نقل کو ان کی شادی کا سامان سمجھے گا پھر عقلاً کیوں مغموم ہوگا جو منشاء ہے ماتم کا اور حزن طبعی اس کے منافی نہیں کیونکہ اس کا منشا محض مفارقت ہے حتیٰ کہ آدمی اپنی بیٹی کو رخصت کرتے وقت باوجود عقلی خوشی کے طبعاً اسی بناء پر روتا ہے۔ وقدصرح بھذا فی قولہ علیہ السلام انا بفرا قک یا ابراھیم لمحزونون آگے اس انکار نقل و محشر کے موجب گریہ ہونے کا مضمون ہے کہ اس صورت میں) اپنے قلب اور دین فاسد پر نوحہ کر کہ وہ (قلب) بجز اس خاک کہن (دنیا) کے اور کچھ (یعنی عالم جاودانی کو) نہیں دیکھتا (یعنی اعتقاد نہیں رکھتا کہ رویت قلبیہ یہی ہے اور یہ اعتقاد فاسد ہے تو دین فاسد ہوا اور جس قلب میں اعتقاد فاسد ہو اس کا فاسد ہونا بھی یقینی ہے اور اس نہی جنید کا حاصل وہی انکار نقل و محشر ہے جس کا اوپر ذکر تھا اس سے ثابت ہو گیا کہ اعتقاد آخرت مانع گریہ عقلی ہے اور گریہ عقلی دلیل انکار آخرت ہے پس گریہ عقلی اور اعتقاد آخرت جمع نہیں ہو سکتے) اور (اگر کوئی دعویٰ کرے کہ یہ گریہ عقلی نہیں بلکہ طبعی ہے ان کے مصائب کے یاد آنے سے اور وہ جمع ہو سکتا ہے اعتقاد آخرت اور ان کے مشرف بنعمت سمجھنے کے ساتھ تو ہم یہ کہیں گے کہ اچھا اس صورت میں دو امر مجتمع ہیں ایک یاد مصائب اور دوسرا اعتقاد آخرت واطلاع بتنعم شہداء اور امر اول کا اثر ہے گریہ طبعی اور امر ثانی کا اثر ہے جوش تحصیل اسباب تنعم مذکور سو اگر اس شخص کو مصائب یاد آئے اور یہ رو پڑا اور امر اول کا اثر ظاہر ہوا اسی طرح سے) اگر یہ شخص (بوجہ اعتقاد آخرت و نصوص مبشرہ بدرجات شہداء ان کے احوال کو) دیکھتا ہے (اور یہ امر ثانی ہے جس کا اثر تھا جوش تحصیل اسباب تنعم مذکور) تو (یہ شخص اس تنعم کے عالم میں جانے پر (دلیر) اور پر جوش) کیوں نہیں ہوتا (جو اثر تھا اس امر ثانی کا اور یہ شخص اس اعتقاد کے سبب راہ دین میں) مستعد اور جان سپار (اور دنیا سے) چشم سیر (کیوں نہیں ہوتا) خلاصہ یہ کہ جس طرح امر اول کا اثر ظاہر ہوا اسی طرح امر ثانی کا بھی تو کوئی اثر ہوتا جب نہیں ہے تو معلوم ہوا امر ثانی نہیں ہے پس دعویٰ اس گریہ کے طبعی ہونے کا غلط ٹھہرا آگے پھر وہی سوال ہے بعنوان دیگر کہ) تیرے رخ میں جوش دین سے فراخی (اور خرمی) کہاں ہے (یعنی یہ اثر کیوں نہیں آگے اس کی مثال ہے کہ ہر رویت کا ایک اثر ہوتا ہے جب وہ اثر نہ ہو تو وہ رویت بھی نہیں ہے چنانچہ) اگر یہ شخص بحر (اعظم) کو دیکھتا تو (بتلادے کہ) دست سخی کہاں ہے (یعنی جو شخص سمندر کو دیکھ لے اور یہ بھی یقین کرلے کہ میں

---

[1] (مراد سلطنت عظیمہ نہ بمعنی سلطان جمیع السلاطین پس مخالفت حدیث لازم نیامد ۱۲ ام)

جتنا چاہوں پانی اس میں سے لے سکتا ہوں تو ممکن نہیں کہ اس کا ہاتھ پانی بخشنے کے لئے سخی نہ ہو جاوے پس اگر یہ اثر نہ ہو تو اس سے استدلال کیا جاوے گا کہ اس نے سمندر نہیں دیکھا اسی طرح یہاں سمجھنا چاہئے کہ اگر نعماء آخرت کی اس کو اطلاع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اس کی تحصیل پر قدرت بھی ہے تو پھر اس کی علامت کیوں نہیں پائی جاتی اور جب نہیں پائی جاتی تو معلوم ہوا کہ ملزوم (یعنی اطلاع نعم بھی منتفی ہے آگے اس مثال کی تقویت کرتے ہیں کہ سمندر تو بڑی چیز ہے) جس شخص نے (معمولی) ندی (بھی) دیکھ لی وہ پانی کا بخل نہیں کرتا (تو سمندر تو اس سے بہت زیادہ ہے پھر جب ندی اور سمندر کے دیکھنے میں یہ اثر ہے کہ وہ سیر چشم ہو جاتا ہے تو) خاص کر جس نے وہ بحر (عطائے رحمانی) اور ابر (رحمت یزدانی) دیکھ لیا ہو (تو وہ سیر چشم کیوں نہ ہو جاوے گا اور اس دنیائے دنی کی حرص کو کیوں نہ چھوڑ دے گا آگے ایک اور مثال سے اسی کا بیان ہے کہ عالم جاودانی کا استحضار موجب ہے سیر چشمی کا دنیا سے پس فرماتے ہیں کہ) چیونٹی دانہ (کے فوت ہو جانے) پر اس لئے لرزاں (اور خائف) ہوتی ہے کہ عمدہ خرمنوں سے کور ہوتی ہے (اس لئے) اس دانہ کو حرص اور خوف سے گھسیٹتی ہے کہ وہ اس خرمن عظیم کو نہیں دیکھتی (پس وہ اسی ایک دانہ کو بڑی کائنات سمجھتی ہے اور ڈرتی ہے کہ کوئی چھین نہ لے اسی حالت کو دیکھ کر بزبان حال صاحب خرمن کہتا ہے کہ سن (ہی للتنبیہ کما فی الغیاث) اے (چیونٹی) بسبب کوری کے تیرے نزدیک معدوم بھی شئے ہوئی (یعنی تو دانہ کالمعدوم کو شئے عظیم سمجھتی ہے تو نے ہمارے خرمنوں میں سے یہی دانہ دیکھا ہے کہ اس دانہ میں تمام جان سے لپٹ رہی ہے (اگر پورا خرمن دیکھ لے یہ حرص جاتی رہے یہی حال دنیا دار کا ہے کہ دنیا کے متاع حقیر کو بوجہ کوری نعم آخرت کے عظیم سمجھتا ہے اور جس نے اس کو دیکھ لیا اس سے جی بھر گیا آگے بطور تفریع کے ارشاد فرماتے ہیں حق تعالیٰ حی وباقی کے ساتھ تعلق ونسبت بڑھانے کے لئے جو سب ماسویٰ سے مستغنی کر دے تو کلام سابق پر تفریع مع الترقی ہے کیونکہ اوپر نعمائے آخرت کی طرف متوجہ کیا تھا اور اب منعم کی طرف یہ تو ترقی ہے اور تفریع مشترک ظاہر ہے کہ جب یہ خاص کہن اور زندان قابل دلچسپی نہیں اور اس سے وہی دلچسپی رکھے گا جو محروم عن المقصود الاصلی ہو تو اس کو چھوٹ کر مقصود حقیقی کو لو کہ وہ نعمت آخرت اور منعم ہے اور اصل منعم ہی ہے مگر نعمت بھی اس حیثیت سے کہ منعم کی طرف وصلہ ہے نعم فانیہ سے اصل ہے ع عاشقان جنت برائے دوست میدارند دوست الخ کے یہی معنی ہیں اور اسی تعلق مع الحق کا مضمون دور تک چلا گیا ہے خوب یاد رکھنا کہ ارتباط اشعار میں معین ہوگا)

ترغیب تعلق مع اللہ تعالیٰ

اے بصورت ذرہ کیواں را ببیں	مور لنگی رو سلیماں را ببیں
اے جو کہ صورت میں ذرہ ہے تو کیواں کو دیکھ	تو مور لنگ ہے چل سلیمان کو دیکھ
تو نہ ایں جسم بل آں دیدۂ	وارہی از جسم گر جاں دیدۂ
تو یہ جسم نہیں ۔ بلکہ تو وہ دیدہ ہے	تو جسم سے چھوٹ جاوے اگر تو نے روح کو دیکھ لیا
آدمی دیدست و باقی لحم و پوست	ہر چہ چشمش دیدۂ است آں چیز اوست
آدمی محض دیدہ ہے اور باقی لحم و پوست ہے	وہ چیز کہ اس کی چشم نے اس چیز کو دیکھا ہے چیز تو وہی ہے

کوہ را غرقہ کند یک خم زنم — چشم خم چوں باز باشد سوئے یم

پہاڑ کو غرق کر دیتا ہے ایک مٹکہ نم سے — جبکہ مٹکے کی آنکھ کشادہ ہوتی ہے طرف دریا کے

چوں بدریا راہ شد از جان خم — خم با جیحوں برآرد اشتلم

جب دریا کی طرف راہ ہو جاوے مٹکہ کی ذات سے — تو مٹکہ جیحوں کے ساتھ زور ظاہر کرنے لگتا ہے

زاں سبب قل گفتۂ دریا بود — گرچہ نطق احمدؐ گویا بود

اسی سبب سے قل مقولہ دریا کا ہوگا — چہ نطق احمدؐ ناطق کا ہو گا

گفتۂ او جملہ در بحر بوذ — کہ دلش را بود در دریا نفوذ

آپ کا فرمایا ہوا تمام تر موتی دریا کے تھے — کیونکہ آپ کے قلب کا اس دریا میں انتہا تھا

داد دریا چوں زخم ما بود — چہ عجب در ماہیے دریا بود

جب دریا کی عطا ہمارے مٹکہ سے ہوتی ہے — تو کیا تعجب ہے اگر کوئی ماہی دریا ہو جاوے

چشم حس افسردہ بر نقش مر — تش ممری بینی و او مستقر

چشم ظاہری جمود کئے ہوئے ہے گزرگاہ کے نقش پر — تو اس کو گزرگاہ دیکھ رہا ہے اور وہ مستقر ہے

ایں دوئی اوصاف دید احول ست — ورنہ اول آخرؔ آخر اول ست

یہ تغایر اوصاف دیدۂ احول ہے — ورنہ اول تو آخر ہے آخر اول ہے

ہیں گزر از نقش خم در خم نگر — کاندرو بحرست بے پایان و سر

ہاں صورت خم سے درگزر خم میں نظر کر — کہ اس کے اندر سمندر ہے جس کا نہ ختم ہے نہ شروع

پاک از آغاز و آخر آں عذاب — ماندہ محروماں ز قہرش در عذاب

وہ آب خوش شیریں مبرا ہے آغاز سے اور اختتام سے — جو لوگ محروم ہیں وہ اس کے قہر سے عذاب میں رہیں گے

تا چنیں سر در جہاں ظاہر شود — مقبل اندر جستجو ماہر شود

تاکہ ایسا راز عالم میں ظاہر ہو جاوے — صاحب اقبال طلب میں کامل ہو جاوے

تا فزاید در جہاد و کوشش او — تا میسر گردش دیدار ہو

تاکہ مجاہدہ اور سعی میں وہ ترقی کرے — تاکہ اس کو مشاہدۂ حق میسر ہو

اہل دل ہمچوں کہ خود روے رواں — بے دوئی یک گشتہ با دریائے جاں

اہل دل ایسے ہیں جیسے ان میں ایک ایک نہر رواں ہو — بغیر تفریق کے دریائے جان کے ساتھ ایک ہو گئے ہوں

ایں چنیں خم را تو دریم داں یقیں	زندہ ازوے آسمان و ہم زمیں
تو ایسے خم کو دریا جان بالیقین	زندہ ہیں اس سے آسمان اور نیز زمین
بلکہ وحدت گشت او را در وصال	شد خطاب او خطاب ذوالجلال
بلکہ وحدت حاصل ہو گئی اس کو وصال میں	اس شخص کا کلام کلام ذوالجلال ہو جاتا ہے
بعدازاں گوید "حقم" منصور وار	تاشود بردار شہرت او سوار
بعد ازاں وہ انا الحق کہنے لگے گا منصور کی طرح	تاکہ دار شہرت پر سوار ہو جاوے

طریق تعلق مع اللہ تعالیٰ

ہے زچہ معلوم گردد ایں ز بعث	بعث را جو کم کن اندر بعث بحث
ہاں من کس طریق سے معلوم ہو سکتا ہے یہ بعث سے	بعث کو طلب کر بعث میں بحث مت کر
شرط روز بعث اول مردن ست	زانکہ بعث از مردہ زندہ کردن ست
شرط یوم بعث کی اول مرنا ہے	کیونکہ بعث کی حقیقت ہے مردہ سے زندہ کرنا
جملہ عالم زیں غلط کردند راہ	کز عدم ترسند و آں آمد پناہ
جملہ عالم نے اس سبب سے راہ کو غلط کر رکھا ہے	کہ وہ فنا سے ڈرتے ہیں حالانکہ وہی پناہ ہے
از کجا جوئیم علم از ترک علم	از کجا جوئیم سلم از ترک سلم
ہم علم کہاں سے طلب کریں ترک علم سے	ہم صلح کہاں سے طلب کریں ترک صلح سے
از کجا جوئیم حال از ترک حال	از کجا جوئیم قال از ترک قال
ہم حال کہاں سے طلب کریں ترک حال سے	ہم قال کہاں سے طلب کریں ترک قال سے
از کجا جوئیم ہست از ترک ہست	از کجا جوئیم دست از ترک دست
ہم وجود کہاں سے طلب کریں ترک وجود سے	ہم قدرت کہاں سے طلب کریں ترک قدرت سے

(وجہ ربط اوپر مذکور ہوئی کہ دنیائے دنیہ سے قطع تعلق کی تعلیم کے بعد تعلق مع اللہ کے تحصیل کی ترغیب ہے کہ اے (مخاطب) جو کہ صورت (ظاہری) میں ذرہ (اور حقیر) ہے تو کیوں (یعنی اپنی حقیقت حالیہ) تو دیکھ (جس کا ذکر اشعار آئندہ میں ہے تو نہ ایں جسم لی آن دیدہ الخ مطلب یہ کہ اپنی روح کو دیکھ کر معرفت حق کے لئے پیدا ہوئی ہے اور مقصود اس بیّن سے یہی ہے بھی کہ اس حیثیت سے دیکھ کہ وہ مخلوق للمعرفۃ ہے کما قال تعالیٰ وماخلقت الجن والانس الالیعبدون و ظاہر ان اصل العبادات ھی المعرفۃ تاکہ اس دیکھنے سے تحصیل معرفت کا قصد کیا جاوے کہ مقصود بالذات یہاں اسی کی

طرف متوجہ کرتا ہے جیسا مصرعہ ثانیہ میں ہے کہ) تو (اگرچہ بوجہ ضعف و عجز کے کہ لوازم امکان سے ہے بمنزلہ) مور لنگ (کے) ہے (مگر اپنی حالت موجودہ جہل سے آگے) چل (اور اس روح موضوع للمعرفۃ سے) سلیمان (یعنی شاہنشاہ عالی جاہ حق سبحانہ وتعالیٰ) کو دیکھ (پس مقصود بالذات امر بمعرفۃ الحق ہے اور امر بمعرفۃ الروح مقصود بالعرض ہے فان من عرف نفسه فقد عرف ربه اور کیوان زحل ستارہ کو کہتے ہیں چونکہ اہل ہیئت کے نزدیک اس کا مقام فلک سابع ہے اس لئے یہ کنایہ ہے مقام عالی سے جس سے مراد حقیقت عالیہ یعنی روح ہے آگے اس حقیقت عالیہ کی تصریحاً تعیین ہے کہ وہ روح ہے من حیث مشاهدته و معرفته للحق چنانچہ فرماتے ہیں کہ) تو (باعتبار حقیقت کے) یہ جسم نہیں (یعنی تیری حقیقت یہ جسم عنصری نہیں) بلکہ تو (باعتبار حقیقت کے) وہ دیدہ (حق بین) ہے (مراد روح کہ مشاہدہ و معرفت کے اعتبار سے اس کو بجائے صاحب دیدہ کے مبالغۃً دیدہ کہہ دیا اور یہ ظاہر اور مسلم ہے کہ اعظم مصداق حقیقت انسانیہ کا اس کی روح ہے گو جسم بھی اس کا جزء ہے کیونکہ مفہوم جسم جزو ہے مفہوم حیوان کا وقد دل علیه ظاهر قوله تعالیٰ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الاية تو روح مصداق کل حقیقت انسانیہ تو نہیں مگر اعظم مصداق ضرور ہے جس کو مبالغۃً کل حقیقت کہہ دیا جاتا ہے غرض حقیقت تیری روح ہے جس کو دیدہ سے تعبیر کیا آگے صریح تعبیر ہے کہ) تو جسم (کے احکام و آثار پر نظر کرنے) سے چھوٹ جاوے اگر تو نے (کبھی) روح کو (یعنی اس کے احکام و آثار کو کہ ان میں سے معرفت حق تعالیٰ ہے) دیکھ لیا (کیونکہ یہ دیکھ لینا یہی ہے کہ معرفت حاصل ہو جاوے کیونکہ معرفت اس صورت میں نفس کی صفت ہو گی اور نفس کو ان ذات و صفات کا علم حضوری ہوتا ہے جس کو اس مصرعہ میں دیدن سے تعبیر کیا پس یہ دیکھنا موقوف ہے معرفت حاصل ہونے پر اور ظاہر ہے کہ معرفت کے سامنے تمام افعال و خواص جسمانیہ ہیچ در ہیچ معلوم ہوں گے اور ان پر نظر نہ رہے گی اسی کو وارہی کہا ہے غرض حقیقت) آدمی (کی) محض (آلہ) دید (و معرفت یعنی روح) ہے اور باقی (تو) لحم و پوست ہے (کیونکہ جسم کی یہی حقیقت ہے اور ظاہر ہے کہ لحم و پوست جو حیوانات خبیثہ تک میں مشترک ہے تو وہ انسان کا جو کہ اشرف المخلوقات ہے جزو اشرف نہیں ہو سکتا ورنہ تمام حیوانات اس اشرفیت میں اس کے مشارک ہوں گے وہو منتف یہاں تک روح کا کہ آلہ معرفت ہے شرف مذکور تھا آگے وجہ شرف بتلاتے ہیں کہ عالم کا شرف علم کے شرف سے ہے اور علم کا شرف معلوم کے شرف سے ہے اور اس علم روح کا معلوم حضرت حق ہے تو یہ علم اشرف ہوا تو اس علم کا عالم یعنی روح بھی اشرف ہوا یہی مطلب ہے اس مصرعہ کا کہ) وہ چیز کہ اس (آدمی) کی چشم (روح) نے دیکھا ہے اس چیز کو (اور وہ حضرت حق ہے) چیز (یعنی اصل موجود) تو وہی ہے (تو سب موجودات میں اشرف ہوا تو اس کی معرفت علم اشرف ہوا اور اس علم اشرف کا عالم اشرف ہوا اور چیز ترجمہ ہے شئے کا اور شئے کا اطلاق حق تعالیٰ پر قرآن میں آیا ہے قل ای شیء اکبر شهادةً قل الله اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ مقصود معرفت روح کی ترغیب سے اسی معرفت حق کی ترغیب ہے پس یہ مصرعہ جس طرح علت ہے شرف روح کی اسی طرح تعیین ہے مقصود کلام کی جیسا تقریر ربط مذکور بالا میں معلوم ہوا اور آگے بس دور تک اسی معرفت و تعلق مع اللہ کا مضمون چلا گیا ہے اور ترکیب اس مصرعہ کی ترجمہ سے ظاہر کر دی گئی ہے یعنی ہر چہ تو مبتداء ہے اور چشمش دیدہ است صلہ اور آن بحذف را مفعول دیدہ است کا اور چیز اوست جملہ ہو کر خبر مبتدا کی خوب سمجھ لو آگے اسی مقصود بالذات یعنی تعلق مع اللہ کی ترغیب اور اس کے خواص مذکور ہیں یعنی یہ تعلق وہ چیز ہے کہ اس کے خواص اس مثال سے سمجھو کہ) پہاڑ کو غرق کر دیتا ہے ایک مشکہ (اپنے) نم سے جبکہ مشکے کی آنکھ کشادہ ہوتی ہے طرف دریا کے (یعنی اگر مشکہ کا تعلق دریا سے ہو

جاوے تو اس طرح سے کہ دریا سے ملکہ میں برابر پانی آتا رہے تو وہ ملکہ اپنے غیر منقطع پانی سے کہ واقع میں وہ سمندر کا پانی ہے اور ملکہ محض نہر ہے پہاڑ کو غرق کر سکتا ہے دوسری مثال سمجھو کہ) جب دریا کی طرف ایک راہ ہو جاوے ملکہ کی ذات سے (اس کا بھی مطلب اتصال اور تعلق بالبحر ہے) تو ملکہ جیحوں کے ساتھ (کہ نہر عظیم ہے) اور ظاہر کرنے لگتا ہے (اشتلم غلبہ و تندی و زور کذا فی الغیاث یعنی جیحوں پر غالب آنا چاہتا ہے کیونکہ اس کا سلسلہ تو سمندر سے متصل ہے جیحوں کا پانی ختم ہو سکتا ہے اور اس کا ختم نہیں ہو سکتا اور ایسا ہی مضمون شروع دفتر ہذا کے چوبیسویں شعر میں آیا ہے خم کہ از دریا در و راہے شود الخ پس ان ہی دونوں مثالوں کی طرح جب حق تعالیٰ کے ساتھ کسی ناقص کا تعلق علمی و حالی ہو جاتا ہے علمی یہ کہ اس کی معرفت ہو جاوے اور حالی یہ کہ اس کے افعال افعال حق میں اور اس کی صفات صفات حق میں فنا ہو جائیں تو وہ ناقص کامل اور دوسرے مدعیان کمال پر غالب ہو جاتا ہے اور اس کے افعال کو افعال حق کہنا صحیح ہوگا آگے اس پر تفریع ہے کہ) اسی سبب سے (مقولہ) قل (کا بحذف المضاف) مقولہ دریا کا ہوگا (حق کو تشبیہ دی ہے بحر سے) اگرچہ (ظاہر میں) نطق احمدؐ ناطق کا ہوگا (مطلب یہ کہ قرآن مجید میں جو متعدد مقامات پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا ہے قل اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے موافق اس مقولہ کو پہنچاویں گے تو تبلیغ کے وقت اس جملہ کے ساتھ آپ نطق فرماتے ہیں تو وہ آپ کا بولا ہوا کلام ہوا اگرچہ منقول عن الحق ہوا مگر صدور تو آپ سے ہوا اور مصرعہ ثانیہ سے یہی مراد ہے لیکن عین اس نطق کی حالت میں بھی اس اعتبار سے کہ آپ کے افعال فانی فی افعال الحق ہیں یوں کہیں گے کہ گویا حق تعالیٰ نطق فرما رہے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ لقراءۃ جبرئیل فاذا قرأناہ غرض) آپ کا فرمایا ہوا تمام تر موتی دریا کے تھے (یعنی مقولہ حق کا تھا) کیونکہ آپ کے قلب کا اس دریا میں انجاز (وفنا) تھا (یعنی حق تعالیٰ کے ساتھ آپ کو خاص تعلق تھا اور میں نے یہ ترجمہ نفود بالدال المہملہ کا کیا ہے اور ایک نسخہ نفوذ بالذال المعجمہ کا ہے اس نسخہ پر مصرعہ اولیٰ میں بود کو بھی ذال سے پڑھا جاوے گا جیسا اہل فارس نے جائز رکھا ہے اور اس نسخہ پر ترجمہ یہ ہوگا کہ اس دریا میں ایک راہ تھی اور مطلب ہر صورت میں یہی ہے کہ تعلق تھا آگے فنائی الافعال و فنا فی الصفات بالمعنی مصطلح کی صحت سے فنائی الذات کے استبعاد کو دفع کرتے ہیں جس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ بعض اہل حال سے انا الحق یا سبحانی ما اعظم شانی وغیرہ کلمات صادر ہوئے ہیں جو ظاہرا کفر ہیں مولانا اس کی توجیہ و تاویل کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں چنانچہ اس مضمون کے ختم پر یہ فرمانا بعد ازاں گوید ختم منصور دار قرینہ اس کا ہے کہ ان اشعار میں فناء فی الذات کو توجیہ مقصود ہے اور چونکہ یہ سب آثار تعلق مع اللہ کے ہیں گو بعض لازم ہیں بعض غیر لازم اس لئے یہ مضمون بھی مقاصد مقام سے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ مقصود صرف فنائی الافعال و فناء فی الصفات کا بیان ہو کیونکہ اہل تمکین کی حالت پر غالب یہی رہ جاتا ہے بلکہ ان میں سے بھی اکثر فنائی الافعال اس لئے مقصود یہی دو قسم فناء کی ہوں اور فناء فی الذات کو تبعاً بیان کر دیا ہو پس دفع استبعاد اس طرح کرتے ہیں کہ) جب دریا کی عطا ہمارے ملکہ سے (بعض احوال میں) ہوتی ہے (جبکہ فنائی الافعال کی حالت حاصل ہو اس طرح سے کہ اطاعت حق اس کا امر طبعی بن جاوے اس لئے اس کے افعال گویا حق ہو جاویں جب یہ ممکن ہے) تو (اس میں ہی) کیا تعجب ہے اگر کوئی ماہی (خود) دریا ہو جاوے (ماہی سے مراد عارف اور دریا سے مراد حضرت حق یہ اشارہ ہے فنائی الذات کی طرف ہے اور وجہ تعجب نہ ہونے کی یہ ہے کہ ان ترکیبات کے مدلولات لغویہ تو یقیناً مراد نہیں اصطلاحی مفہومات مراد ہیں سو ان کے اعتبار سے بہ نسبت فنائی الافعال کے فناء فی الذات اکثر فی الوقوع و اسہل فی الحصول و اقرب الی الفہم ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر ذات حق کی طرف التفات نہ رہے تو یہ

کیا زیادہ عجیب ہے بخلاف فنائی الافعال کے جس کی تفصیل بذیل شرح شعر زان سبب قل گفتہ دریا بود مذکور ہوئی ہے کہ وہ اس سے ابعد واشد ہے کما ہو ظاہر اور چونکہ یہ تقریر عجب نہ ہونے کی تصریحاً مولانا کے کلام میں مذکور نہیں اس لئے بندہ نے اس شعر کی تمہید میں یہ لکھا تھا کہ اس کی توجیہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں آگے اس فناء فی الذات کو اس دریا اور خم کی مثال میں بھی ثابت کرتے ہیں جس کو اوپر فناء فی الافعال کے مثال میں ذکر کیا تھا پس فرماتے ہیں کہ) چشم ظاہری جمہود کئے ہوئے ہے گزرگاہ (آب یعنی ملکہ) کے نقش (یعنی صورت) پر (اور گزرگاہ اس کو باعتبار آب بحر کے کہا گیا جو اوپر مذکور ہے یعنی تو محض اس کے ملکہ ہونے کو دیکھتا ہے کہ صورت ظاہری ہے اور اس کے معنی وصفی کو نہیں دیکھتا سو) تو اس کو (بوجہ جمود چشم حس کے) گزرگاہ (آب یعنی ملکہ) دیکھ رہا ہے اور (حالانکہ) وہ (باعتبار غایت مرتبہ علی المعنی الوصفی کے) مستقر ہے (پانی کا یعنی سمندر ہے کہ معدن ہے پانی کا مطلب یہ کہ تو اس کو خالی ملکہ سمجھ رہا ہے حالانکہ وہ سمندر ہے کیونکہ اس کے وصف ممریت پر وہی غایت مرتب ہوئی ہے جو سمندر کے پانی پر ہوتی ہے پس دریا سے براہ راست جانا اور اس ملکہ میں سے ہو کر جانا اس غایت کے اعتبار سے برابر ہے اس اعتبار سے وہ ملکہ جس کو ممر کہا ہے اور وہ سمندر جس کو مستقر کہا ہے ایک ہوئے جو ترجمہ ہے فنائی الذات کا اور تفسیر اس کی اوپر گزری ہے اور تو جو ان دونوں میں یعنی بحر اور خم میں تغایر سمجھ رہا ہے تو) یہ تغایر (منجملہ) اوصاف دیدۂ احوال (کے) ہے (احول چشم دو بین کو کہتے ہیں) ورنہ (یہاں) اول تو آخر ہے (اور آخر اول ہے (اول سے مراد سمندر کہ افاضہ آب میں اول ہے اور آخر سے مراد خم کہ اضافہ آب میں ہے سو مطلب یہ ہوا کہ یہاں سمندر ملکہ اور ملکہ سمندر ہے اسی غایت کے اعتبار سے اور اس کو عدم تغایر کہا گیا یہ بھی ایک اصطلاح ہے کہ اس کے اعتبار سے غیر اس مبائن کو کہتے ہیں جو مستقل فی الوجود ہو اور تابع ومتبوع میں عدم تغایر کا حکم کرتے ہیں مطلب یہ کہ ملکہ کی ذات کی طرف التفات نہ کرو کہ وہ تابع محض ہے اور یہی فنائی الذات ہے چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ) ہاں صورت خم سے درگزر (اور) خم (کے معنی وصفی مفید للغایت) میں نظر کر (خم سے مراد اس کے معنی وصفی الخ لینا بقرینہ مقابلہ نقش خم کے ہے کہ لامحالہ یہاں غیر نقش مراد ہوگا وہو المعنی الوصفی چنانچہ آگے اسی طرف اشارہ ہے کہ اس کو اعتبار سے دیکھ (کہ اس کے اندر باعتبار مرور آب کے) سمندر ہے جس کا نہ ختم ہے نہ شروع (یعنی غیر متناہی اور مشبہ بہ کا غیر متناہی ہونا تو عادۃً ہے مگر مشبہ کا عقلاً ہے چنانچہ آگے اسی کا ذکر ہے کہ) وہ آب خوش شیریں (دریا کا) مبرا ہے آغاز سے اور اختتام سے (مراد اس ماء عذاب سے مشبہ ہے کیونکہ مشبہ بہ کو تو بحر سے تعبیر کیا گیا ہے جس کو ماء عذاب نہیں کہہ سکتے لملوحۃ اس لئے مشبہ مراد ہے اور اس تعبیر میں نکتہ اس پر تنبیہ کرنا ہو سکتا ہے کہ تشبیہ بالبحر المالح سے ایہام نقص وصف کا نہ ہو وجہ شبہ صرف غزارت ہے تو وہ ایہام اس تعبیر سے رفع ہو گیا جب اس سے مراد مشبہ ہے تو اس کا مبرا ہونا ابتدا اور انتہا سے کہ مستلزم تناہی ہے ظاہر ہے پس جس طرح ملکا مظہر ہے فیوض بحریہ کا اور اس اعتبار سے دونوں میں ایک معنی کر عینیت بمعنی عدم تغایر بالتفسیر المذکور سابقاً آنفاً ہے اسی طرح انسان کامل مظہر ہے فیوض الٰہیہ کا اور اس اعتبار سے یہاں بھی تغایر بالمعنی المذکور منفی ہے آگے اس مظہریت پر ایک تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے کہ) جو لوگ (ان فیوض الٰہیہ سے) محروم ہیں (جیسے کفار کہ اس مظہریت سے اعمٰی رہے اور رسولوں سے مساوات کا دعویٰ کر کے اتباع سے عار کی) وہ اس کے (یعنی حق تعالیٰ کے قہر سے عذاب میں رہیں گے آگے پھر وہی مضمون ہے اوپر والا ہیں گزر از نقش الخ یعنی) تو ایسے خم کو (عین) دریا جان بالیقین (اس عینیت کے معنی ابھی بیان ہو چکے ہیں) زندہ (یعنی باقی) ہیں اس (خم) سے آسمان اور نیز زمین (جیسا

حدیث میں ہے کہ اللہ اللہ کہنے سے زمین اور آسمان قائم ہیں ورنہ قیامت سے سب فناء ہو جاویں گے اور اللہ اللہ کہا جانا یہ ایسے ہی اہل اللہ کی برکت ہے حتیٰ کہ قرب قیامت میں جو خالی لفظ کہنے والے رہ جاویں گے وہ اثر بھی ان ہی حضرات کا ہو گا جو کچھ باقی رہ جاوے گا اور اس شعر انجنیں خم را تو دریا دان میں اس تعلق کو عنوان اتحاد سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ دان کے دونوں مفعول واقع ہوئے ہیں اور اتحاد مقتضی ہے اثنینیت کو آگے اس میں مبالغہ کر کے اتحاد سے وحدت کا حکم کرتے ہیں جہاں اثنینیت ہے ہی نہیں پس فرماتے ہیں کہ اتحاد کیا) بلکہ وحدت حاصل ہو گئی اس (انسان کامل) کو (غایت) وصال (اور قرب) میں (یہ ظاہر ہے کہ واقع میں اثنینیت کا مرتفع ہونا محال ہے تو وحدت بھی اصلاحی ہے صرف زیادت اتنی ہے کہ اتحاد میں تو تابعیت و متبوعیت کے ساتھ سالک کی من وجہ نظر بھی تھی تابع و متبوع پر من حیث التابعیت والمتبوعیت نہ کہ استقلالاً اور اسی نظر استقلالی کو اوپر جا بجا منع کیا ہے مثلاً ہیں گزر از نقش و نحو ذلک مگر مقصود اس سے وہ استقلال ہے جو من حیث الاعتقاد ہو ورنہ غالب علی الاحوال کو ایک گونہ استقلالاً یعنی انفراداً فی اثبات الاحکام العقلیہ جدا جدا بھی نظر ہو سکتی ہے اور یہ مضر اور مذموم نہیں اس لئے اس کا منع کرنا بھی مقصود نہیں اور فناء فی الذات میں نظر استقلال کے منع کرنے سے ایہام نہ ہو کہ جو نظر استقلال فناء کو مذکور میں نہ ہوتی ہو وہ سب مقصود بالمنع ہیں بات یہ ہے کہ منکرین فناء مذکور کے چونکہ اکثر فلاسفہ ہیں جن کے انکار کا مبنی یہی نظر استقلال اعتقادی ہے اس لئے اسی کو منع کرنا مقصود ہے اور وحدت میں تابع پر بالکل ہی نظر نہیں رہتی محض متبوع ہی پر نظر رہ جاتی ہے تابع نظر سے مرتفع ہو جاتا ہے اور فناء فی الذات دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے ایک حالت ہے مغلوبین غیر مستغرقین کی اور ایک حالت ہے مغلوبین مستغرقین کی پس اس وحدت میں) اس شخص کا کلام کلام ذوالجلال ہو جاتا ہے (مطلب یہ ہے کہ بطرز کلام حق ہی کلام کرنے لگتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی نظر سے اپنی ذات بالکل مرتفع ہو جاتی ہے تو پھر بطرز بشر کیسے کلام کرے گا جب یہ حالت غالب ہو گی تو) بعد ازاں یوں کہنے لگے گا کہ انا الحق (حسین بن) منصور کی طرح تا کہ (یہ تعلیل کے لئے نہیں کیونکہ اس کی غرض یہ تھوڑا ہی ہے بلکہ یہ لام عاقبت ہے یعنی انجام اس کا یہ ہو گا کہ یہ شخص) دار شہرت پر سوار ہو جائے (گا یعنی بوجہ انکار اہل ظاہر کے اس کی شہرت کرائی جاوے گی اور اس میں اشارہ ہے مولانا کا اس طرف کہ یہ حالت کاملین کی نہیں کیونکہ قابل انکار حاملان دین کے ہے اور کاملین کی کوئی حالت قابل انکار اہل دین کے نہیں مگر وہ شخص مغلوبیت اور مستغرقیت سے مضطر ہو جاتا ہے اس لئے بالاضطرار اس سے اس کا صدور ہوتا ہے مگر اس میں ایک حکمت حق تعالیٰ کی ہوتی ہے متعلق تربیت کے وہ یہ ہے کہ) تا کہ (اس کے قول سے) ایسا راز جس کا ہم اوپر سے بیان کرتے آرہے ہیں کہ ایسا تعلق مع اللہ ہو جاتا ہے) عالم میں ظاہر ہو جاوے (اور معلوم ہو جاوے کہ تعلق مع اللہ زائد بر تعلق عقلی کوئی چیز ہے جس زائد کا بعض متکلمین اہل ظاہر نے انکار کیا ہے اور اس کے ظاہر ہونے سے یہ مقصود نہیں کہ لوگ اس کی تقلید کرنے لگے کیونکہ اہل استغراق کی حالت قابل تقلید نہیں بلکہ یہ مقصود ہے کہ) صاحب اقبال (یعنی سعید یا صاحب توجہ) طلب (حق) میں کامل ہو جاوے (یعنی اس سے طبعی کشش ہو اور طلب کو حرکت ہو) تا کہ مجاہدہ اور سعی میں وہ ترقی کرے (اور) تا کہ اس کو مشاہدہ حق (حسب استعداد) میسر ہو (یہ تا کہ بمعنی لام کے ہے یعنی اس میں یہ حکمت ہے کہ شوق بڑھے پھر خواہ یہ ابن الحال ہو جاوے یا ابوالحال ہو جاوے یہ تابع استعداد کے ہے مولانا نے یہاں جو نکتہ قول منصوری کا بیان کیا ہے میں اس کی قیمت نہیں بتلا سکتا اگر دل دکھانے کی چیز ہوتی تو دکھلاتا سبحان اللہ سبحان اللہ **ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشآء واللہ ذو الفضل العظیم** یہاں تک اہل وحدت کا بھی بیان ہو چکا آگے بطور تخلص کے ایک

حکم جو عام ہے اہل اتحاد و اہل وحدت کو بیان کرتے ہیں جو ما حصل ہے تمام کلام مقام کا یعنی) اہل دل (سب کے سب) ایسے ہیں جیسے ان میں (مثلاً) ایک ایک نہر رواں ہو (اور) بدوں تفریق کے دریائے جان (یعنی حضرت حق) کے ساتھ ایک ہو گئے ہوں (خواہ اتحاداً یا وحدۃً مطلب یہ کہ جیسے بہت سی نہریں ایک ہو کر دریا میں جا ملتی ہیں اسی طرح سب اہل باطن کو کہ بوجہ اتحاد مقصود کے مجتمع ہیں حق تعالیٰ کے ساتھ تعلق و ربط حاصل ہے جس کا مفصل بیان ہو چکا اور یہ شعر گویا میزان الکل کے طور پر ہے آگے اس تعلق کے حصول کا طریق بتلاتے ہیں کہ) ہاں بن کس طریق سے معلوم ہو سکتا ہے یہ (مضمون تعلق مع اللہ کا جو مذکور ہوا یہ تو سوال ہے آگے خود جواب دیتے ہیں کہ) بحث یعنی بقاء بعد الفناء سے (معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تعلق مذکور احوال میں سے ہے اور احوال وجدانی ہوتے ہیں اور وجدانیت کا علم تام حصول سے ہوتا ہے اور حاصل اس تعلق کا بقاء بعد الفناء ہے۔ پس لامحالہ اس کا انکشاف تام موقوف ہوگا بقاء بعد الفناء پر جب یہ بات ہے تو اس) بعث کو طلب کر (یعنی حال حاصل کر اور) بعث میں بحث (مقالی) مت کر (یعنی قال و استدلال اس کی تعبیر نہیں آگے اس بعث کی شرط بتلاتے ہیں تا کہ اس بقاء سے بھی پہلے اس کو حاصل کرے اور وہ شرط ہے فناء پس فرماتے ہیں کہ) شرط یوم بعث کی (ظاہر ہے کہ) اول مرنا ہے کیونکہ بعث کی حقیقت ہے مردہ سے زندہ کرنا (اور یہ ظاہر ہے پس اسی طرح بقاء بعد الفناء موقوف ہے اول فناء ہونے پر پس اس کو حاصل کرنا کہ اس سے بقاء ہو پھر اس سے یہ مضمون معلوم ہوا آگے فناء کی ترغیب اور اس کے متعلق محجوبین کی غلطی کا مضمون فرماتے ہیں کہ) تمام عالم نے (یعنی اکثر نے کیونکہ محجوبین اکثر ہیں وللاکثر حکم الکل غرض اکثر نے) اس سبب سے راہ (مقصود) کو غلط کر رکھا ہے کہ وہ فناء سے ڈرتے ہیں (کہ اس سے بعض منافع عاجلہ فوت ہو جاتے ہیں) حالانکہ وہی پناہ ہے (مضار سے وجہ یہ کہ وہ منافع مثل شہوات و کمالات وہمیہ کے انجام کار مضار و حجب عن الحق ہیں پس ان کا فنا کرنا ہی شرط ہوگی ان مضار سے بچنے کی آگے تفریع ہے اس پر کہ بقاء کے لئے فناء شرط ہے جس کا ذکر اس شعر میں تھا اور شرط روز بعث اول الخ اور یہ چند تفریعات ہیں بطور سوال و جواب کے اول) ہم علم کہاں سے طلب کریں (یہ سوال ہے آگے جواب دیتے ہیں کہ) ترک علم سے (یعنی تعلق علمی مع الغیر کی فناء سے تعلق علمی مع اللہ ہوتا ہے دوم) ہم صلح کہاں سے طلب کریں (یہ سوال ہے آگے جواب دیتے ہیں کہ) ترک صلح سے (یعنی تعلق حبی مع الغیر کی فناء سے تعلق حبی مع اللہ ہوتا ہے سوم) ہم حال کہاں سے طلب کریں (یہ سوال ہے آگے جواب دیتے ہیں کہ) ترک حال سے (یعنی احوال مذمومہ کے فنا سے احوال محمودہ حاصل ہوتے ہیں اور یہ حال عام ہے اخلاق اور ان کے مبادی اور ان کے آثار کو مثلاً اتباع شہوت مذمومہ کو اور اس کے مبتداء یعنی میلان کو اور اس کے اثر یعنی رسوخ اور تقاضائے معاودت کو تو ان کی فناء سے ان کے اضداد پیدا ہوتے ہیں پس حاصل اس کا فناء اخلاقی ہے جیسا اس کے قبل فناء علمی و فناء حبی تھا چہارم) ہم قال کہاں سے طلب کریں (یہ سوال ہے آگے جواب دیتے ہیں کہ) ترک قال سے (یعنی جو قال تابع حال کے ہے ظاہر ہے کہ حال مذمومہ کے وجود کے وقت جو قال اس کے تابع تھا اس حال کے فناء کے بعد جب حال محمودہ پیدا ہوگا تو وہ قال سابق بھی فنا ہو کر دوسرے حال محمود کے تابع دوسرا قال مرتب ہوگا پنجم) ہم وجود کہاں سے طلب کریں (یہ سوال ہے آگے جواب دیتے ہیں کہ) ترک وجود سے (یعنی فنا و ذات و صفات سے کہ حاصل وجود کا یہی ذات و صفات ہے بقاء بذات الحق و صفات الحق حاصل ہوتا ہے و سیاتی تفسیر ششم) ہم قدرت کہاں سے طلب کریں (یہ سوال آگے جواب دیتے ہیں کہ) ترک قدرت سے (مراد قدرت سے افعال مقدورہ میں یعنی فناء افعال سے بقاء بافعال الحق حاصل ہوتا ہے تفسیر ان الفاظ کی

یہ ہے کہ اس شخص کو نہ اپنی ذات پر مستقل ہونے کی حیثیت سے نظر رہتی ہے اور یہ فناء ذات ہے اور نہ اپنی صفات پر اور نہ اپنے افعال پر بلکہ ان سب کو تابع ذات وصفت وافعال حق ذوقاً دیکھتا ہے اور اس کے لئے لازم ہے کہ کسی امر غیر مرضی حق کا یہ ارادہ بھی نہ کرے گا کیونکہ جب ارادہ کو بھی مستقل نہیں سمجھے گا تو اس سے خلاف اتباع کام بھی نہ لے گا یہاں تک تحصیل تعلق مع اللہ کی کہ مقصود ہے ترغیب اور اس کے طریق کا بیان ہوا آگے اس مقصود کے موانع کا بیان ہے اور حاصل اس کا جہل یعنی مقصود یا طریق کا نہ جاننا اور کسل یعنی اس کی طلب نہ ہونا ہے)

موانع مقصود از جہل و کسل

ہم تو تانی کردیا نعم المعیں	دیدۂ معدوم بیں را ہست بیں
اے اچھی اعانت کرنے والے آپ ہی کر سکتے ہیں	چشم معدوم بین کو ہست بین
دیدۂ کو از عدم آمد پدید	ذات ہستی را ہمہ معدوم دید
جو آنکھ کہ عدم سے ظاہر ہوئی ہے	اس نے ذات ہستی کو بالکل معدوم دیکھا
ایں جہان منتظم محشر شود	گرد و دیدہ مبدل و انور شود
یہ عالم جو کہ باانتظام ہے محشر معلوم ہونے لگے	اگر دو آنکھیں مبدل اور نورانی ہو جاویں
زاں نماید ایں حقائق ناتمام	کہ بریں خاماں بود فہمش حرام
اس وجہ سے یہ حقائق ناتمام معلوم ہوتے ہیں	کہ ان خام لوگوں پر اس کا سمجھنا حرام ہو گیا
نعمت جنات خوش بر دوزخی	شد محرم گرچہ حق آمد سخی
نعمتیں جنات طیبہ کی دوزخی پر	حرام ہیں اگرچہ حق تعالیٰ صاحب جود ہیں
در دہانش تلخ آمد شہد خلد	چوں نبود از وافیاں در عہد خلد
اس کے منہ میں جنت کا شہد تلخ ہے	چونکہ وہ عہد خلد میں اہل وفا سے نہ تھا
مر شمارا نیز در سوداگری	دست کے جنبد چو نبود مشتری
تمہارا بھی سوداگری میں	ہاتھ کب حرکت کرتا ہے جبکہ خریدار نہ ہو
کے نظارہ زاہل بخریدن بود	آں نظارہ گول گردیدن بود
تماشائی کب اشتراء کا اہل ہوتا ہے	وہ تماشا کرتا احمق ہو کر پھرتا ہے
پرس پرساں کایں بچند و آں بچند	از پے تغیر وقت و ریشخند
پوچھتا پوچھتا کہ یہ چیز کتنے کو اور وہ چیز کتنے کو	وقت بدلنے کے لئے اور مسخرہ پن کے لئے

از ملولی کالہ می خواہد ز تو	نیست آنکس مشتری و کالہ جو
بغرض ملال کے تجھ سے سودا مانگتا ہے	وہ شخص مشتری اور طالب متاع نہیں ہے
کالہ را صد بار دید و باز داد	جامعہ کے پیمود او پیمود باد
اس نے متاع کو سو بار دیکھا اور واپس دیدیا	اس نے کپڑے کی کب پیائش کی ہے ہوا کی پیائش کی ہے
کو قدوم و کر و فر مشتری	کو مزاح و گنگلی و سرسری
کہاں تو مشتری کا آنا اور کرو فر	کہاں خوش طبعی تمسخر کی اور سرسری
چونکہ در ملکش نباشد حبہ	جز پئے گنگل چہ جوید جبہ
چونکہ اس کی ملک میں ایک حبہ نہیں	سو وہ جبہ کیا لے گا بجز تمسخر کے
در تجارت نیستش سرمایۂ	پس چہ شخص زشت او چہ سایۂ
تجارت میں اس کے پاس کوئی سرمایہ نہیں ہے	سو ایسا ہی اس کا جثہ قبیح اور ویسا ہی اس کا سایہ
مایہ در بازار ایں دنیا زر ست	مایہ آنجا عشق و دو چشم ترست
سرمایہ بازار دنیا میں زر ہے	سرمایہ اس جگہ عشق اور دو چشم تر ہیں
ہر کہ او بے مایہ در بازار رفت	عمر رفت و باز گشت او خام تفت
جو شخص بدوں سرمایہ کے بازار میں گیا	عمر گئی اور وہ خام اور سوختہ ہو کر واپس آیا
ہے کجا بودی برادر ہیچ جا	ہے چہ پختی بہر خوردن ہیچ با
ہاں تو کہاں تھا اے بھائی کہیں بھی نہیں	ہاں تو نے کیا پکایا تھا کھانے کے لئے کوئی سالن بھی نہیں
مشتری شو تا بجنبد دست من	لعل زاید معدن آبست من
تو طالب ہوتا کہ میرا ہاتھ حرکت کرے	لعل پیدا کرے میرا معدن حاملہ

(اوپر جو مقصود اور اس کا طریق مذکور تھا اس کے دو امر مانع ہیں ایک غلط فہمی دوسری بے طلبی یہاں ان کا بیان ہے اولاً امر اول مذکور ہے جس کو بعنوان دعا کے شروع کرتے ہیں پس کہتے ہیں کہ) اے اچھی اعانت کرنے والے (خدائے تعالیٰ) آپ ہی کر سکتے ہیں چشم معدوم میں کو ہست بیں (معدوم سے مراد عالم امکان اور ہست سے مراد واجب الوجود یعنی ہماری نگاہ عقل صرف عالم امکان کو دیکھتی ہے اور واجب الوجود سے غافل اور اس کی یہی غلطی ہے کہ جو چیز دیکھنے اور التفات و تعلق کے قابل نہیں اس کو مقصود سمجھتی ہے اور اس میں مشغول ہو کر واجب الوجود سے غافل ہے جس کے ساتھ تعلق کرنے کا اوپر ذکر تھا آپ اپنے فضل سے اس چشم کو ہست بیں یعنی خدا کی طرف متوجہ ہونے والی کر دیجئے تا کہ خدا کے ساتھ تعلق پیدا کرے اور تعلق پیدا کرنے کے لئے اس کے طریق کو اختیار کرے جس کا اوپر ذکر تھا ایک غلطی تو اس کی

یہ ہے کہ یہ معدوم کو موجود سمجھتی ہے دوسری غلطی جو پہلی غلطی کے ساتھ متلازم ہے وہ اس کا عکس ہے یعنی موجود کو معدوم سمجھتی ہے چنانچہ آگے اس کا ذکر ہے کہ) جو آنکھ کہ عدم سے ظاہر ہوئی ہے (یعنی اصل اس کی عدم ہے چنانچہ ہر ممکن کے لئے یہ حکم ظاہر ہے) اس نے (بوجہ اس کے کہ اس کو عدم سے اصلی مناسبت ہے اور جن اسباب سے عارضی مگر غیر زائل مناسبت موجود سے ہو جاتی ہے وہ اسباب حاصل نہیں کئے اس لئے اس نے) ذات ہستی (مطلق یعنی حق تعالیٰ) کو بالکل معدوم (کے مثل) دیکھا (کہ ادھر التفات نہیں کیا جس طرح اس معدوم کی طرف التفات نہیں کرتے پس یہ ہے غلط فہمی عقل کی جس کے سبب مقصود سے بعد ہے اور آگے اس غلط فہمی کے رفع ہونے کا اثر بتلاتے ہیں کہ) یہ عالم جو کہ با نتظام ہے (اور معمور و آباد ہے یہ سب باوجود نظام و عمارت کے بمنزلہ) محشر (کے) معلوم ہونے لگے (جس میں بالفعل فانی ہو جاوے گا یعنی یہ عالم فی الحال فانی معلوم ہونے لگے) اگر دونوں آنکھیں (ہماری عقل کی) مبدل اور نورانی ہو جاویں (یہ عطف تفسیری ہے مبدل کا یعنی بے نور اور بے ادراک سے با نور اور باادراک ہو جاویں مطلب یہ کہ اگر ادراک صحیح ہو جاوے تو عالم کا فناء فی الحال حاضر ہو جاوے پس یہاں محشر سے مراد مطلق قیامت جس کا مصداق فناء ہے نہ کہ حشر کے ظاہری معنی کہ وہ اثر احیاء ہے آگے تفریع ہے ادراک کے صحیح نہ ہونے پر کہ) اس وجہ سے یہ حقائق (مذکورہ ہست و نیست کے) ناتمام (یعنی ناقص اور غلط) معلوم ہوتے ہیں (چنانچہ نیست تو ہست معلوم ہوتا ہے اور ہست نیست معلوم ہوتا ہے سو یہ اس وجہ سے ہے) کہ ان (عقل کے) خام لوگوں پر اس کا (صحیح) سمجھنا (بوجہ عدم استعمال قوت عقلیہ کے تکوینا) حرام (اور ممتنع) ہو گیا (یعنی عادۃ اللہ جاری ہے کہ جو اعراض کرتا ہے بعد چندے اس کی استعداد فاسد کر دی جاتی ہے پس فساد استعداد کا سبب اسی شخص کو سوء اکتساب ہے **قال تعالیٰ کلابل ران علیٰ قلوبھم ماکانوا یکسبون** آگے مثال ہے اس تحریم تکوینی کی یعنی جس طرح نعمتیں جنات طیبہ کی دوزخی پر (تکوینا) حرام ہیں (**کما قال اللہ تعالیٰ قالوا ان اللہ حرمھما علی الکفرین**) اگرچہ حق تعالیٰ (علی الاطلاق) صاحب جود ہیں (مگر ان کے اعمال سیۂ نے ان کو ان نعم کے قابل نہ رکھا اسی طرح ان خام عقلوں کو ان کے سوء اکتساب نے ان حقائق فہمی کے قابل نہ رکھا آگے اعمال سیۂ کے سبب ہونے کا واسطے عدم قابلیت نعماء جنت کے بیان ہے کہ) اس (دوزخی) کے منہ میں جنت کا شہد (تکوینا) تلخ (یعنی ناموافق و محرم) ہے چونکہ وہ عہد (موجب دخول) خلد میں اہل وفا سے نہ تھا اور وہ عہد احکام ہیں یعنی احکام کی بجا آوری کرنے والا نہ تھا یہی حاصل ہے اعمال سیۂ کا یعنی اعمال سبب ہو گئے عدم قابلیت جنات کے اسی طرح اس خام عقل کا سوء اکتساب یعنی عدم استعمال عقل سبب ہو گیا خفاء حقائق کا اور تلخ آمد سے یہ استدلال کرتا کہ دوزخیاں بنعماء جنت متالم شوند **کما فعلہ بعضھم** بالکل مہمل ولغو ہے یہاں تک قصداً بیان ہوا جہل و غلط فہمی کا جو مانع اول ہے اور چونکہ اسی کے ساتھ اسکا سبب بھی بضمن تمثیل مذکور ہوا کہ چوں نبود از وافیان الخ اور وہ عدم استعمال عقل ہے جس کی تقریر ابھی کی گئی اور یہی حا‌ ‌ل ہے عدم طلب حق کا جو کہ مانع دوم ہے تو ضمناً اس مانع دوم کا بھی ذکر ہو گیا جس کا آگے قصداً بیان اس طرح آتا ہے کہ اوپر جس مصرعہ میں اس کا بیان تھا یعنی چوں نبود از وافیان الخ آئندہ کے مضمون کو اس کی مثال توضیحی کے طرز پر لائے ہیں یعنی عدم وفاء عہد و بلفظ دیگر عدم طلب جنت کا سبب ہو جانا عدم عطاء حق کے لئے موجب تعجب نہیں کیونکہ عدم طلب کا تو خاصہ علی الاطلاق یہی عدم عطاء ہے چنانچہ دیکھو) تمہارا بھی سوداگری میں ہاتھ (من حیث التجارۃ سودا تسلیم کرنے کے لئے کب حرکت کرتا ہے جبکہ خریدار (اور طالب ہی) نہ ہو (اور) تماشائی (جس

میں طلب نہیں ہے) کب اشتراء کا اہل ہوتا ہے (بلکہ وہ تماشا کرنا (بعض احوال میں خود) احمق ہوکر پھرتا ہے (نظارہ بالتشدید بمعنی نظر کنندگان و بالتخفیف بمعنی نگریستن بچیزے کذافی الغیاث وخفف من المشدد فی المصرع الاول اور وہ حال احمقی کا یہ ہے کہ) پوچھتا پوچھتا (پھرتا ہے) کہ یہ چیز کتنے کو اور وہ چیز کتنے کو (اور یہ پوچھنا خریداری کے لئے نہیں بلکہ محض) وقت بدلنے کے لئے اور مسخرہ پن کے لئے (وقت بدلنے سے مراد وقت گزرنا ہے کیونکہ جب ایک وقت گزرے گا لامحالہ دوسرے وقت سے وہ مبدل ہوی گا پس ایسا شخص) بغرض (رفع) ملال کے (کہ ذرا دل بہلے) تجھ سے سودا مانگتا ہے (اور حقیقت میں) وہ شخص مشتری اور طالب متاع نہیں ہے (چنانچہ اس نے متاع کو سو بار دیکھا اور واپس دیدیا (تو) اس نے کپڑے کی کب پیمائش کی ہے ہوا کی پیمائش کی ہے (باد پیمودن کنایہ از بیہودگی بجلاو) کہاں تو (حقیقی) مشتری کا آنا اور (اس کا) کروفر (اور) کہاں خوش طبعی تمسخر کی اور سرسری (طور پر قیمت پوچھنا کہ خریداری کا قصد نہ ہو یعنی دونوں میں بڑا تفاوت ہے آگے اس کے کنگلی وسرسری ہونے کی علت یا علامت ہے یعنی دلیل لمی ہے یا دلیل انی فالکل یصح ولکل وجھہ اور وہ یہ ہے کہ) چونکہ اس کی ملک میں ایک حبہ نہیں سو وہ جبہ کیا لے گا بجز تمسخر کے (یعنی وہ واقع میں جبہ کا طالب نہ ہوگا محض دل لگی کرے گا اور جب) تجارت میں اس کے پاس کوئی سرمایہ نہیں ہے سو ایسا ہی اس کا جثہ قبیح اور ویسا ہی اس کا سایہ (یعنی اس کے سایہ کی طرح اس کا جثہ بھی بیکار ہے پس جیسا یہ شخص بوجہ طالب متاع نہ ہونے کے متاع سے محروم ہے اسی طرح جو طالب مقصود نہ ہوگا وہ مقصود سے محروم ہوگا اور جس طرح یہ شخص مشبہ بہ بوجہ مفلس ہونے کے طالب متاع نہیں اسی طرح یہ شخص مشبہ بوجہ محبت نہ ہونے کے طالب مقصود نہیں آگے اسی کو کہتے ہیں کہ) سرمایہ بازار دنیا میں زر ہے اور سرمایہ اس جگہ (یعنی شوق آخرت میں) عشق اور دو چشم تر ہیں (کہ آثار عشق میں سے ہے سو بازار میں جس طرح سرمایہ لے کر جانا چاہیے اسی طرح درد و محبت لے کر راہ حق میں کہ تہیہ آخرت ہے آنا چاہئے ورنہ) جو شخص بدوں سرمایہ کے بازار میں گیا (اس کی) عمر (برباد) گئی اور وہ خام اور سوختہ (ومتاسف) ہوکر (ایسی حالت میں) واپس آیا (کہ اگر اس سے کوئی پوچھے کہ) ہاں تو کہاں تھا اے بھائی (تو جواب میں یہی کہے گا کہ) کہیں بھی نہیں (اور اگر کوئی اس سے پوچھے کہ) ہاں تو نے کیا پکایا تھا کھانے کے لئے (تو جواب میں یہی کہے گا کہ) کوئی سالن بھی نہیں (بالمخفف بامعنی نان خورش وجہ اس جواب کی ظاہر ہے کہ بازار جانا اور نہ جانا اس کا برابر ہے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ کہیں نہیں گیا اور وہاں سے کچھ نہ لانا جو کہ پکانے کا موقوف علیہ ہے بہت ہی ظاہر ہے یہ سب حالت اس کے غایت حرماں کی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ جس طرح یہ شخص محروم محض ہے اسی طرح بدوں درد و محبت اور بدوں طلب کے بھی محض محرومی ہوتی ہے پس یہ سب بیان ہوا مانع ثانی من المقصود کا آگے بعد اشتراط طلب کے طالب ہونے کی ترغیب دیتے ہیں کہ) تو طالب ہوتا کہ میرا ہاتھ (عطا کے لئے) حرکت کرے (یعنی مجھ کو تربیت کا جوش اٹھے اور طالب ہوتا کہ) لعل پیدا کرے میرا معدن حاملہ (یہ کنایہ ہے قلب پر اسرار سے یعنی تیری طلب کو دیکھ کر قلب میں اسرار آدیں پھر جارحۂ لسان سے عطا کروں جس کو دست سے تعبیر کیا ہے آگے اہل ارشاد کو خطاب کرتے ہیں کہ گو ہم نے غافلین کو طلب کی ترغیب دی ہے مگر تم ان کی طلب کے منتظر مت رہنا تم تبلیغ دعوت وارشاد میں مشغول رہو گو کوئی طالب نہ ہو اور اس میں اگر یہ وسوسہ ہو کہ جب طلب شرط ہے وصول الی المقصود کی تو بلا طلب محض دعوت پر یہ ثمرہ مرتب نہ ہوگا تو پھر دعوت سے کیا فائدہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ تم اس ثمرہ کا قصد مت کرو محض اللہ کی رضا کے واسطے دعوت کرو گو وہ ثمرہ نہ ہو مگر یہ بھی خود ثمرہ ہے آگے یہی مضمون ہے)

مشتری گرچہ کہ ست و بارد ست	دعوت دیں کن کہ دعوت وارد ست
طالب اگرچہ ست اور افسردہ ہے	تو دعوت دین کر کیونکہ دعوت وارد ہے
باز پراں کن حمام روح گیر	دررہ دعوت طریق نوحؑ گیر
باز کو پران کر کبوتر روح کو پکڑ	طریق دعوت میں طریقہ نوح علیہ السلام کا اختیار کر
خدمتے می کن برای کردگار	باقبول و رد خلقانت چہ کار
خدمت کرتا رہ خدا کے واسطے	خلق کے قبول و رد سے تجھ کو کیا کام

داستان آں شخص کہ بر در سرائے نیم شب سحوری میزد ہمسایہ اورا گفت کہ آخر نیم شب است سحر نیست و دیگر آنکہ دریں سرائے کسے نیست بہر کہ میزنی و جواب گفتن مطرب اورا

ایک شخص کا قصہ جو آدھی رات کو ایک مکان میں سحری کا نقارہ بجا رہا تھا پڑوسی نے اس سے کہا کہ آدھی رات ہے' سحری کا وقت نہیں ہے دوسرے یہ کہ اس گھر میں کوئی نہیں ہے تو کس کے لئے بجا رہا ہے' اور بجانے والے کا اس کو جواب دینا

آں یکے میزد سحوری بر درے	درگہے بود و رواق مہترے
ایک شخص نے کسی دروازے پر سحوری بجائی	ایک درگاہ تھی اور کسی سردار کا ایوان تھا
نیم شب میزد سحوری را بجد	گفت اورا قائلے کاے مستمد
نصف شب کے وقت سحوری کو بڑے اہتمام سے بجا رہا تھا	ایک کہنے والے نے اس سے کہا کہ اے طالب امداد
اولاً وقت سحر زن ایں سحور	نیم شب افغاں مکن اے ناصبور
اول تو اس سحوری کو سحر کے وقت بجا	آدھی رات کے وقت شور مت کر اے بے صبرے
دیگر آنکہ فہم کن اے بوالہوس	کاندریں خانہ دروں خود ہست کس
دوسری یہ بات ہے کہ یہ سمجھ لے اے بوالہوس	کہ اس گھر میں اندر خود کوئی ہے بھی
کس درینجا نیست جز دیو و پری	روزگار خود چہ یاوہ می بری
اس جگہ بجز بھوت پریت کے کوئی نہیں ہے	تو کیوں اپنا وقت ضائع کرتا ہے
بہر گوشے میزنی دف گوش کو	ہوش باید تا بداند ہوش کو
تو کسی کان کے لئے دف بجا رہا ہے کان کہاں ہے	ہوش کی ضرورت ہے تاکہ معلوم کرے ہوش کہاں ہے
گفت گفتی بشنو از چاکر جواب	تا نمانی در تحیر و اضطراب
اس نے کہا کہ بندہ کا جواب سن لے	تاکہ تو تحیر اور اضطراب میں نہ رہے

گرچہ ہستایندم برتو نیم شب	نزد من نزدیک شد صبح طرب
اگرچہ یہ وقت تیرے نزدیک آدھی رات ہے	لیکن میرے نزدیک صبح طرب قریب ہو گئی
ہر شکستے پیش من فیروز شد	جملہ شبہا پیش چشمم روز شد
ہر شکست میرے نزدیک فتح ہے	تمام شبیں میری آنکھ میں دن ہیں
پیش تو خون ست آب رود نیل	پیش من آبست نے خوں اے نبیل
تیرے نزدیک رود نیل کا پانی خون ہے	میرے نزدیک وہ پانی ہے نہ کہ خون اے دانا
درحق تو آہن ست وآں رخام	پیش داوٗد نبیؑ موم ست ورام
یہ تیرے اعتبار سے لوہا ہے اور پتھر	داوٗدؑ پیغمبر کے نزدیک موم ہے اور نرم
پیش تو کہ بس گران ست و جماد	مطرب ست او پیش داوٗدؑ اوستاد
تیرے نزدیک پہاڑ ثقیل ہے اور جماد	صاحب الحان استاد ہے نزدیک داوٗدؑ علیہ السلام کے
پیش تو آں سنگریزہ ساکت ست	پیش احمدؐ او فصیح و قانت ست
تیرے نزدیک وہ سنگریزہ ساکت ہے	احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک وہ فصیح اور مطیع ہے
پیش تو استون مسجد مردہ ایست	پیش احمدؐ عاشق دل بردہ ایست
تیرے نزدیک ستون مسجد کا ایک مردہ ہے	احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک عاشق دل بردہ ہے
جملہ اجزائے جہاں پیش عوام	مردہ و پیش خدا داناؤ رام
تمام اجزائے عالم عوام کے نزدیک	مردہ ہیں اور خدائے تعالیٰ کے نزدیک عاقل اور مطیع ہیں
آنچہ گفتی کاندریں قصر و سرا	نیست کس، چوں میزنی ایں طبل را
تو جو کہتا ہے کہ اس قصر اور سرا میں	کوئی نہیں تو یہ طبل کیوں بجاتا ہے
بہر حق ایں خلق زرہا می دہند	صد اساس خیر و مسجد می نہند
خدا کے واسطے یہ خلائق زر دیتے ہیں	صدہا بنیادیں خیر کی اور مسجد کی قائم کرتے ہیں
مال وتن در راہ حج دور دست	خوش ہمی بازندہ چوں عشاق مست
مال اور بدن حج کے دور و دراز رستہ میں	خوش خوش نثار کرتے ہیں عشاق مست کی طرح
ہیچ می گویند کاں خانہ تہی ست	ایں سخن کے گوید آں کش آگہی ست
کبھی یہ کہتے ہیں کہ یہ گھر خالی ہے	ایسی بات کب کہے گا جس شخص کو آگاہی ہے

پر ہمی بیند سرای دوست را	آنکہ از نور الٰہستش ضیا
پر دیکھتا ہے سرائے دوست کو	وہ شخص جس کو نور الٰہی سے ضیاء حاصل ہے
بس سرای پرز جمع و انبہی	پیش چشم عاقبت بیناں تہی
بہت سے گھر جو کہ جماعت اور ہجوم سے پر ہیں	وہ انجام بینوں کی نظر میں خالی ہیں
ہر کرا خواہی تو در کعبہ بجو	تا بروید در زماں پیش تو او
تو جس کو طلب کر رہا ہے کعبہ میں تلاش کر	تاکہ وہ فوراً تیرے سامنے ظاہر ہو جاوے
صورتے کو فاخر و عالی بود	اوز بیت اللہ کے خالی بود
جو صورت کہ فاخر اور عالی ہوتی ہے	وہ کعبہ سے کب خالی ہوتی ہے
او بود حاضر منزہ از رتاج	باقی مردم برائے احتیاج
وہ حاضر ہے اور منزہ ہے اور دروازہ بند ہونے سے	باقی آدمی احتیاج کے لئے ہیں
ہیچ می گویند کایں لبیکہا	بے ندای می کنم آخر چرا
کبھی یہ بھی کہتے ہیں کبھی یہ بار بار کی لبیک	بدوں کسی ندا کے آخر میں کیوں کرتا ہے
کو ندا تا خود تو لبیکے دہی	از ندا لبیک تو چوں شد تہی
ندا کہاں ہے جس پر تو لبیک دے رہا ہے	تیری لبیک ندا سے کیسے خالی ہو گئی
بلکہ توفیقے کہ لبیک آورد	ہست ہر لحظہ ندائے از احد
بلکہ تو توفیق کہ لبیک کا باعث ہو رہی ہے	وہی ہر لحظہ ندا ہے حضرت احد کی طرف
من ببودانم کہ ایں قصر و سرا	بزم جاں افتاد و خاکش کیمیا
میں خوشبو سے جان رہا ہوں کہ یہ قصر اور سرا	محفل روحی واقع ہوئی ہے اور اس کی خاک اکسیر
مس خود را بر طریق زیر و بم	تا ابد بر کیمیا اش میزنم
میں اپنے تانبے کو بذریعہ زیر و بم کے	ابد تک کے واسطے اس کی اکسیر پر مل رہا ہوں
تا بجوشد زایں چنیں ضرب سحور	دردر افشانی زبخشایش بحور
تاکہ اس طرح کی ضرب سحوری سے جوش میں آ جاویں	در افشانی کرنے میں عطا کے سبب سے دریا
خلق در صف قتال و کار زار	جاں ہمی بازند بہر کردگار
مخلوق صف قتال و کار زار میں	جانبازی کرتے ہیں خدا تعالیٰ کے واسطے

آں یکے اندر بلا ایوبؑ وار	واں دگر در صابری یعقوبؑ وار
ایک شخص بلا میں ایوب علیہ السلام کی طرح ہے	اور دوسرا صبر میں یعقوب علیہ السلام کی طرح
آں یکے چوں نوحؑ در اندوہ و کرب	واں دگر چوں احمدؐ اندر صف حرب
ایک شخص نوح علیہ السلام کی طرح اندوہ و کرب میں ہے	اور دوسرا احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح صف حرب میں ہے
ایں ز دنیا چوں ابو ذرؓ پر حذر	واں دگر در استقامت چوں عمرؓ
یہ شخص دنیا سے ابو ذرؓ کی طرح پر حذر ہے	اور دوسرا استقامت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرح ہے
صد ہزاراں خلق تشنہ و مستمند	بہر حق از طمع جہدے می کنند
لاکھوں مخلوق تشنہ اور [illegible]	حق تعالیٰ کے واسطے امید سے کوشش کرتے ہیں
من ہم از بہر خداوند غفور	میزنم بردر بامیدش سحور
میں بھی خداوند غفور کے لئے	دروازہ پر ان کی امید میں سحوری بجا رہا ہوں

(ربط اوپر مذکور ہوا کہ کسی کی طلب میں نقصان یا اس کے فقدان سے تم دعوت حق میں کمی مت کرو کہ اس شخص کے ذمہ جو حق واجب تھا اس نے تو ضائع کیا تو اس سے تم اپنے ذمہ کے حق کو کیوں ضائع کرتے ہو خواہ وہ واجب ہو یا مستحب پس فرماتے ہیں کہ) طالب اگرچہ سست اور افسردہ ہے (مگر) تو دعوت دین کر کیونکہ دعوت (کا مامور بہ ہونا وجوباً یا استحباباً اس صورت میں بھی) وارد ہے (پس) باز (دعوت) کو پران کر (اور اس کے ذریعہ سے) کبوتر روح کو پکڑ (جس طرح باز سے کبوتر کا شکار کرتے ہیں مطلب یہ کہ تو اس کا قصد کر ممکن ہے کہ وہ روح مسخر اور دعوت سے متاثر ہو جاوے اور اگر خالی ہی ہو گئی تو کیا کوئی شخص اس احتمال سے باز کو شکار کے لئے چھوڑنا ترک کر دیتا ہے اور) طریق دعوت میں طریقہ نوح علیہ السلام کا اختیار کر (کہ ناکامی کا غالب احتمال بھی ان کو وعظ سے مانع نہیں ہوا اور اس طریق کو اختیار کر کے) خدمت (دعوت کی ادا) کرتا رہ خدا کے واسطے (اور) خلق کے قبول ورد سے تجھ کو کیا کام (جس طرح آگے حکایت کی ہے کہ اس شخص نے خالی مکان پر نصف شب کے وقت دف بجایا تصریح دف کی شعر بہر گوشے میزنی دف الخ میں ہے اور ممکن ہے کہ طبل ہو جیسا اس شعر کے بعد ایک شعر میں ہے نیست کس چون میزنی ایں طبل را اور ایک جگہ مجاز لینا پڑے گا بہر حال کچھ بجایا اور کسی معترض نے کہا کہ نہ یہ مکان اس کے مناسب ہے اور نہ زمان کیونکہ اس میں نہ کوئی دینے والا ہے اور نہ سننے والا تو یہ بجانا بے فائدہ ہے اور اس نے جواب دیا تھا جس کا حاصل یہ تھا کہ میں اللہ کے لئے بجاتا ہوں جس کی توجیہ ختم قصہ پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کی جاوے گی مقصود صرف حکایت سے یہ ہے کہ اسی طرح تو بھی کسی مستمع کومت دیکھ کہ کوئی منتفع ہوگا یا نہیں اللہ کے واسطے کہتا رہ اور وہ حکایت یہ ہے کہ) ایک شخص نے کسی دروازہ پر سحوری بجائی (سحور کہتے ہیں آخر شب کھانے کو جس کو سحری بھی کہتے ہیں اور یا اس میں نسبت کی ہے یعنی وہ آلہ جو سحور کے لئے جگانے کے لئے بجاتے ہیں خواہ نقارہ ہو یا دف ہو اور جس مکان کا وہ دروازہ تھا وہ) ایک (عالی شان) درگاہ تھی اور کسی سردار کا ایوان تھا (رواق کے معنی غیاث میں یہ بھی لکھے ہیں مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیکھنے میں ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کسی سردار کا مسکن ہے یا کسی وقت میں ایسا ہوا ہوگا تاویل کی وجہ یہ

ہے کہ آگے اس کا خالی ہونا معلوم ہوتا ہے غرض وہ شخص) نصف شب کے وقت سحوری کو بڑے اہتمام سے بجا رہا تھا ایک کہنے والے نے اس سے کہا کہ اے طالب امداد (یہ اس لئے کہا کہ اس نے گمان کیا کہ یہ کوئی سائل ہے اسی امید میں ایسا کرتا ہے کہ گھر والا کچھ دیدے گا غرض یہ کہا کہ) اول تو (اگر یہ مکان خالی بھی نہ ہو تب بھی) اس سحوری کو سحر کے وقت بجا (اور) آدھی رات کے وقت شورمت کر اے بے صبرے (یہ بھی بگمان اس کے سائل حریص ہونے کے کہا کہ غایت حرص سے اتنا صبر نہ ہوا کہ سحر ہونے دے اور دوسری یہ بات ہے کہ یہ سمجھ لے اے بوالہوس کہ اس گھر میں اندر خود کوئی ہے بھی (سو) اس جگہ بجز بھوت پریت کے کوئی نہیں ہے (یعنی مکان بھی خالی ہے بس) کیوں اپنا وقت ضائع کرتا ہے تو (اپنے گمان میں) کسی کان (میں ڈالنے) کے لئے دف بجا رہا ہے (مگر یہاں) کان کہاں ہیں (یعنی نہیں ہے کیونکہ مکان میں کوئی آدمی ہی نہیں اور اسی طرح کان کے ساتھ اس کے لئے) ہوش کی ضرورت ہے تا کہ (اس ہوش کے ذریعہ سے) معلوم کرے (کہ کوئی بجانے والا مانگ رہا ہے سو یہاں) ہوش کہاں ہے (کیونکہ یہاں ذوی العقول رہتے ہی نہیں جیسا پہلے آچکا) اس (سحوری زن) نے (جواب میں) کہا کہ بندہ کا جواب سن تا کہ تو تحیر و اضطراب میں نہ رہے (تو نے جو وقت کے ناوقت ہونے کی نسبت کہا ہے سو بات یہ ہے کہ اگر چہ یہ وقت تیرے نزدیک آدھی رات ہے (لیکن) میرے نزدیک صبح طرب قریب ہوگئی (اور صبح کے قریب ہی کا وقت سحر ہے جس میں بجانے کو تو بھی بے موقع نہیں کہتا مطلب یہ کہ گو حسا یہ نیم شب ہے مگر معنیً سحر کا وقت ہے یعنی جو علت سحر کے وقت بجانے کی ہوتی ہے کہ وہ مفید ہے اس علت سے یہ وقت بھی سحر کے حکم میں ہے کیونکہ میرے نزدیک اس وقت کا بجانا بھی مفید ہے وجہ یہ کہ تو نے تو فائدہ کو منحصر کر رکھا ہے فائدہ متعارفہ میں اور وہ منتفی ہے اور میں نے دوسرے فائدہ کا قصد کیا ہے اور وہ قریب ہے کیونکہ میں خدا کے لئے بجاتا ہوں جیسا کہ مکان کے خالی ہونے کے جواب میں آیا ہے من ہم از بہر خداوند غفور الخ اور اس کا فائدہ سحر کے ساتھ مخصوص نہیں نصف شب کے وقت بھی حاصل ہو سکتا ہے مثلاً فرض کیا جاوے کہ وہ اس نیت سے بجاتا ہو کہ اہل تہجد اٹھ جاویں سو تہجد کا وقت افضل نصف شب سے شروع ہو کر اخیر شب تک رہتا ہے گو افضلیت میں یہ اجزاء خود بھی متفاوت ہوں لیکن نفس فضیلت تو مشترک ہے اس لئے تہجد کے لئے جگانے کا ثواب اس وقت کے جگانے سے بھی ملے گا اس اعتبار سے یہ وقت بھی بحکم سحر ہوا اور ممکن ہے کہ اور کچھ قصد مشترک بین الوقتین ہو جس کی کاوش کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ مقصود حکایت کا اس پر موقوف نہیں کہ اس کی کوئی غرض صحیح ہی ہو بلکہ اگر غیر صحیح ہو تو یہ حکایت مقصود پر زیادہ دال ہوگی اس طرح سے کہ دیکھو اس سحوری زن نے ایک ایسا فعل جس کی کوئی غرض بھی صحیح نہ تھی رضائے حق کے واسطے کیا تو تم فعل تبلیغ جس میں اعلیٰ درجہ کی غرض صحیح ہو سکتی ہے یعنی طلب رضائے حق اسی غرض یعنی طلب رضائے حق کے واسطے کیوں نہ کرو غرض مقصود حکایت دونوں طرح حاصل ہے لیکن بندہ نے تبرعاً ایک مثال فرض کر لی جس سے حکایت کی اچھی توجیہ ہوگئی آگے چند مادے بطور مثال کے ایسے مذکور ہیں جس کا ظاہر اور طرح کا اور باطن اور طرح کا اور ان میں اکثر مواد وہ ہیں کہ ظاہر خسیس اور باطن نفیس صرف ایک مادہ اس کا عکس ہے کہ ظاہر نفیس یعنی پانی اور باطن خسیس یعنی خون باعتبار قبطیوں کے اور یہ مثالیں اس لئے لائے تا کہ ان سے اس دعویٰ مذکورہ گرچہ ہست ایں دم الخ کی تقویت و تائید ہو جاوے کہ جس طرح ان مثالوں کی کیفیت ہے کہ صورۃً اور حالت ہے اور معنیً اور حالت اسی طرح یہاں بھی ہے کہ صورۃً نیم شب اور معنیً سحر اور یہ مثالیں گو زبان سحوری زن سے ہیں مگر واقع میں خود مولانا کے ارشادات ہیں افادات خاصہ کے لئے جو بمناسبت مقام وارد کئے گئے مثال

اول) ہر شکست (غیر اختیاری) میرے نزدیک (بلکہ ہر عارف کے نزدیک معنیً) فتح ہے (کیونکہ اس میں جو حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے وہ بھی معنیً کامیابی ہی ہے مثال ثانی) تمام شیون (یعنی مصائب) میری آنکھ میں دن (یعنی مسرتیں) ہیں (بالعلۃ التی ذکرت مثال ثالث اے قبطی) تیرے نزدیک رود نیل کا پانی خون ہے (اور) میرے (یعنی سبطی کے) نزدیک وہ پانی ہے نہ کہ خون اے دانا (مثال رابع) تیرے اعتبار سے لوہا ہے اور پتھر (اور) داؤد پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نزدیک موم ہے اور نرم (کما قال اللہ تعالیٰ و النالہ الحدید الاٰیۃ مثال خامس) تیرے نزدیک پہاڑ ثقیل (الطبع) ہے اور جماد (مگر) صاحب الحان استاد (یعنی کامل) ہے نزدیک داؤد علیہ السلام کے کما قال تعالیٰ انا سخرنا الجبال معہ یسبحن بالعشی و الاشراق الاٰیۃ مثال سادس) تیرے نزدیک وہ سنگریزہ ساکت ہے (اور) احمد صلے اللہ علیہ وسلم کے نزدیک وہ فصیح اور مطیع ہے (کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم سے تشہد پڑھنے لگا جب مولانا نے یہ قصہ کسی مقام پر بیان فرمایا ہے سنگہا اندر کف بوجہل بوداخ مجھ کو یاد نہیں کہ کسی حدیث میں ہے یا نہیں مثال سابع) تیرے نزدیک ستون مسجد (نبویؐ) کا ایک مردہ (و بے جان) ہے (اور) احمد صلے اللہ علیہ وسلم کے نزدیک عاشق دل بردہ ہے (جیسا کتب حدیث میں صحیح سند سے مشہور ہے آگے تخصیص امثلہ اربعہ اخیرہ کے بعد ان امثلہ کے معنی مشترک کی تعمیم ہے کہ اسی طرح) تمام اجزائے عالم (جو از قسم جمادات و نباتات ہیں) عوام کے نزدیک مردہ ہیں اور خدائے تعالیٰ کے نزدیک عاقل اور مطیع ہیں (عاقل سے مراد قوت علمیہ کے ساتھ اور مطیع سے مراد قوت عملیہ کے ساتھ موصوف ہونا ہے یہاں تک تو تقریر مع التائید تھی معترض کے سوال اول کی کہ نا وقت بجا رہا ہے آگے اس کے دوسرے اعتراض کا جواب ہے یعنی) تو جو کہتا ہے کہ اس قصر اور سرا میں کوئی نہیں تو یہ طبل کیوں بجاتا ہے (سواس کا جواب یہ ہے کہ) خدا کے واسطے یہ خلائق زر دیتے ہیں (اور خدا ہی کے واسطے) صدہا بنیادیں خیر کی (مثلاً مدارس و خانقاہ کی) اور مسجد کی قائم کرتے ہیں (اور خدا ہی کے واسطے مال اور بدن حج کے دور و دراز راستہ میں خوش خوش نثار کرتے ہیں عشاق مست کی طرح (حج چونکہ مرکب ہے عبادت بدنیہ و مالیہ سے اس لئے دونوں کو جمع کر دیا تو ان مواقع مذکورہ انفاق مال و بناء مدرسہ و خانقاہ و مسجد و بذل مال و نفس فی الحج میں بھی بطور اعتراض کے) کبھی یہ کہتے ہیں کہ یہ گھر خالی ہے (مثلاً کعبہ میں کون ہے جس کے لئے سفر کر کے آتے ہیں دوسرے انفاقات کس کے لئے کرتے ہو اس دار دنیا میں کوئی نظر نہیں آتا جس سے اس کا عوض چاہتے ہو پس آن خانہ عام ہوگا بیت اللہ اور دار دنیا کو غرض ایسی بات اعتراض کی کوئی نہیں کہتا اور) ایسی بات کب کہے گا جس شخص کو (ذرہ بھی) آگاہی ہے (کیونکہ اس آگاہی سے اس کو معلوم ہے کہ یہ سب کا) خدا کے لئے کیے ہیں اور اس کے لئے کام کرنا اس پر موقوف نہیں کہ وہ یا اور کوئی اس مقام میں ہوا ہی کرے تو دیکھو یہاں بھی گھر خالی اور پھر فعل عبث نہیں آگے بطور ترقی فی الجواب کے فرماتے ہیں کہ یہ خلو جو مذکورہ ہوا باعتبار چشم ظاہر کے ہے باقی چشم باطن سے تو) پر دیکھتا ہے سرائے دوست کو (یعنی بیت اللہ کو یا مطلق دار دنیا کو کہ اول باضافت تشریفیہ اور ثانی باضافت تملیکیہ مضاف ہے اللہ تعالیٰ کی طرف آگے فاعل ہے بینند کا یعنی سرائے دوست کو پر دیکھتا ہے) وہ شخص جس کو نور الٰہی سے ضیاء حاصل ہے (نور الٰہی سے مراد نور معرفت ہے اور پر دیدن سے مراد اللہ تعالیٰ کے افعال و مظاہر سے پر دیکھنا ہے کہ وہ دال ہیں وجود حق پر پس جیسا استحضار ان کو مشاہدہ بلا واسطہ سے ہوتا ویسا ہی اس مشاہدۂ بواسطہ سے اس لئے یوں کہا جاوے گا کہ سرائے دوست کو گویا خود دوست ہی سے معمور دیکھ لیا کیونکہ اس کی نظر تو مقصود پر ہے یہاں اس کا مقصود حاصل ہے تو اس کے نزدیک پر ہے گو ظاہراً خالی ہی ہو اور جہاں مقصود حاصل

نہیں وہ خالی ہے گو ظاہراً پُر ہی ہو چنانچہ اس بناء پر) بہت سے گھر جو کہ جماعت اور ہجوم سے پر ہیں۔ وہ انجام بینوں کی نظر میں خالی ہیں (یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ عارف تو ہر جگہ مقصود کو دیکھتا ہے پھر اس کی نظر میں کوئی گھر خالی کیسے ہوگا جواب یہ ہے کہ یا تو مراد خاص اس حالت کے اعتبار سے ہے جبکہ اس کو احیاناً ذہول ہو جاوے چنانچہ ایسا ہو بھی جاتا ہے ولو قلیلاً اور یا عارف عاقبت بین کے اعتبار سے حکم کرنا مقصود نہیں بلکہ باعتبار) محجوب کے ہے اور پیش چشم کے معنی یہ ہوں گے کہ در نظر عارف ایں حکم ثابت باشد کہ ایں سرائے جامع (نبوہ) باعتبار محجوب و محروم خالی ست آگے تفریع ہے شعر پر ہمی بیند پر اور اس کے بعد کا شعر محض اس کے مقابلہ کے طور پر تھا یعنی جب معلوم ہوا کہ عارف کا اس گھر کو بھی خالی نہ سمجھنا جو ظاہراً خالی ہے معلل اس علت سے ہے کہ اس کو نور معرفت حاصل ہے اور محل اس نور کا قلب ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ اصل موقع طلب حق کا قلب عارف ہے اس سے ارتباط استفادہ کرنے سے حق کا قرب میسر ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے پس اسی کو فرماتے ہیں کہ) تو جس کو طلب کر رہا ہے (یعنی مقصود حقیقی کو) تو (اس کو) کعبہ (قلب عارف) میں تلاش کر (کعبہ کی یہ تفسیر آئندہ شعر میں آتی ہے یعنی عارف کی تعلیم و صحبت میں تلاش کر) تاکہ وہ فوراً تیرے سامنے ظاہر ہو جاوے (یعنی تجھ کو اس کی معرفت بھی ہو جاوے اور نسبت بھی اس سے حاصل ہو جاوے یہی اس کا ظہور اور قرب ہے آگے اس کعبہ کی تفسیر ہے کہ مراد ہماری یہ کعبہ مشہورہ نہیں بلکہ) جو صورت کہ فاخر اور عالی ہوتی ہے (مراد بدن عنصری عارف کامل کا یعنی) وہ (صورت) کعبہ سے کب خالی ہوتی ہے (اور ظاہر ہے کہ یہ کعبہ مشہورہ اس بدن میں نہیں ہے البتہ قلب ضرور ہے پس معلوم ہوا کہ مراد اس سے قلب ہے یہ تفسیر ہوگئی کعبہ مذکورہ فی الشعر السابق کی آگے اس قلب کی فضیلت و مدح ہے کہ) وہ (قلب افادۂ خلق کے لئے ہر وقت) حاضر ہے (اور) منزہ ہے دروازہ بند ہونے سے (کذا فی منتخب اللغات فی تفسیر الرتاج مطلب یہ کہ جس طرح کعبہ میں تعبد کو ہر وقت ذریعہ قرب الٰہی کا بنا سکتے ہیں اسی طرح اس مثال کعبہ یعنی قلب عارف سے بھی ہر وقت استفادہ ممکن ہے اس طرح سے کہ اس کی صحبت سے جو برکت حاصل ہوئی اور اس کی تعلیم سے جو طریقہ معلوم ہوا ہر وقت اس سے انتفاع ہو سکتا ہے اور یہ مطلب نہیں کہ ہر وقت اس سے ظاہراً بھی استفادہ سہل ہے اور کسی وقت اس کو نہ تعب ہو نہ ملنے جلنے سے عذر ہو غرض اس کی تو یہ شان ہے کہ ہر وقت افادہ کے لئے حاضر ہے اور) باقی آدمی (جو غیر عارف رہ گئے وہ) احتیاج (یعنی استفادہ) کے لئے ہیں (پس اس کا کام افادہ ہے دوسروں کو چاہیے کہ استفادہ کریں یہاں تک وہ مضمون جو بطور ترقی جواب کے ذکر کیا گیا تھا ختم ہوا گلا مضمون مربوط ہے بیت بالا ہیچ میگوید الخ کے ساتھ گویا اس شعر کی طرف عود ہے یعنی حج وغیرہ کرنے والوں کو کیا کبھی یہ کہتے ہیں کہ یہ گھر خالی ہے جیسا اوپر مذکور ہوا یا) کبھی (اپنی لبیک کی نسبت) یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بار بار کی لبیک۔ بدوں کسی نداء کے (جو پہلے ہوئی ہو) آخر میں کیوں کرتا ہوں (مطلب یہ کہ لبیک کے معنی ہیں حاضر ہوتا ہوں اور یہ جواب میں کسی بلانے والے کے ہوتا ہے سو یہ شبہ نہیں ہوتا کہ جب ہم کو کسی نے پکارا نہیں تو ہم لبیک کس کے جواب میں کہتے ہیں سو یہ شبہ بھی کوئی نہیں کرتا ورنہ تجھ سے کوئی پوچھ سکتا ہے کہ) ندا کہاں ہے جس پر تو لبیک (سے جواب) دے رہا ہے (اور کوئی پوچھ سکتا ہے کہ تیری لبیک (کسی کے) ندا (دینے) سے کیسے خالی ہوگئی (یعنی کسی نے تجھ کو ندا نہیں دی تو تو لبیک کیسے کہتا ہے سو باوجود اس کے کہ یہ سوال تجھ پر متوجہ ہو سکتا ہے مگر تجھ کو کبھی یہ شبہ نہیں ہوا) بلکہ (یوں سمجھ لیا گیا اور اگر کوئی پوچھے تو یہ جواب تجویز کر لیا گیا کہ) یہ توفیق کہ لبیک کا باعث ہو رہی ہے وہی ہر لحظہ (بجائے) ندا (کے) ہے حضرت احد کی طرف سے (یعنی لبیک ایک عبادت ہے اور موقوف ہے توفیق پر پس وہی توفیق بجائے نداء حق

کے ہے یہ بات سمجھ کر شبہ نہیں رہا پس ثابت ہوا کہ جیسے یہاں قاطع سوال یہی امر ہے کہ ہم خدا کے لئے اور اس کی توفیق سے کر رہے ہیں اسی طرح مجھ پر جو سوال کیا جاتا ہے کہ تو خالی گھر پر کیوں بجا رہا ہے اس سوال کو بھی ایسے ہی جواب سے قطع کر لو کہ میں خدا کے لئے بجا رہا ہوں اگر گھر خالی ہو تو ہو اور یہ خالی مان لینا باعتبار چشم ظاہر کے ہے باقی چشم باطن سے میں اس کو پر دیکھتا ہوں چنانچہ) میں خوشبو سے جان رہا ہوں کہ یہ قصر دوسرا محفل روحی واقع ہوئی ہے اور اس کی خاک اکسیر (واقع ہوئی ہے اس لئے) میں اپنے تانبے کو بذریعہ زیر و بم (یعنی سرود اور ضرب دف یا طبل) کے ابد تک کے واسطے اس (فقر) کی اکسیر پر مل رہا ہوں تا کہ اس طرح کے ضرب تحوری سے جوش میں آ جاویں درافشانی کرنے میں عطا کے سبب (کرم کے) دریا (مراد بخشش حق یعنی بخشائش حق کی تحصیل کے لئے ایسا کرتا ہوں یہ تو تقریر ہے غایت کی جو تا بجو شد الخ میں مذکور ہے باقی من بہ بوادانم الخ کی توجیہ میرے مذاق کے موافق یہ ہے کہ بو سے مراد ادراک باطنی اور قصر کے بزم جان اور کیمیا واقع ہونے سے مراد اس کا ذریعہ طاعت و بر واقع ہونا ایک خاص وجہ سے جس کی تعیین بضمن تقریر آتی ہے اور جس سے مراد اپنا عمل و ارادہ کہ فی نفسہ کم قدر ہے اور قبول کے بعد باقدر ہو جاتا ہے پس تقریر یہ ہے کہ اس قصر خالی پر بجانا بغرض رضائے حق جیسا اوپر خود مثنوی میں مذکور ہوا اور احقر نے اس نیت کی ایک مثال حسن بھی ذکر کی ہے یعنی ایقاظ للتہجد تو اس غرض سے بجانا خالی قصر پر یہ اقرب الی الاخلاص ہے کیونکہ آباد گھر پر تو نفس میں طمع جلب مال کی بھی ہو سکتی ہے اور پھر اخلاص اس سے اور زیادہ ہو گیا کہ اس میں اخفاء اخلاص بھی ہے کیونکہ ویرانہ میں بجاتا تو یہ بے طمعی ظاہر ہو جاتی۔ اب ایسے گھر پر بجا رہا ہوں کہ نفس میں تو کوئی طمع نہ ہو کہ بطور خود پہلے سے اس کا خالی ہونا معلوم کر لیا ہو گا مگر دوسرے ناظرین یہ سمجھیں کہ اس قصر کو آباد سمجھ کر بطمع مال بجا رہا ہے تو اس طرح سے ایسے قصر پر کہ صورت سے آباد معلوم ہوتا ہے اور واقع میں آباد نہیں بجانے میں پورا اخلاص ہوا اور پورے اخلاص سے قرب زیادہ ہوتا ہے تو اس طرح سے یہ گھر ذریعہ بن گیا طاعت و بر کامل کا اور یہی وہ خاص وجہ ہے جس کے بیان کا ابھی وعدہ کیا تھا اس لئے میں اس طریق ضرب کو ذریعہ قرب و قبول کا کر رہا ہوں پس اس بناء پر یہ قصر میرے نزدیک خالی بھی نہیں کیونکہ اس مقام پر عمل کرنے سے محبوب کا قرب مشاہدہ کر رہا ہوں اور یہ مضمون من بہ بوادانم الخ ویسا ہی ہے جیسا اوپر آیا تھا پر ہمی بینند یعنی جیسا وہاں اول جواب میں اولاً گھر کا خلو مان کر پھر بطور ترقی جواب کے اس کا پر ہونا بیان کیا تھا اسی طرح یہاں آخر جواب میں تسلیم خلو کے بعد پھر ترقی کر کے اس کے پر ہونے کا دعویٰ کیا آگے پھر حاصل و اصل جواب کی تائید ہے اور وہ اصل جواب اللہ کے لئے اس کام کا کرنا ہے یعنی دیکھو) مخلوق (کثیر) صف قتال و کارزار میں جان بازی کرتے ہیں خدائے تعالیٰ کے واسطے (یہ قتال عام ہے مع النفس و مع الکفار کو یعنی طاعات میں گونا گوں مشقتیں اٹھاتے ہیں چنانچہ) ایک شخص بلا میں ایوب علیہ السلام کی طرح ہے اور دوسرا صبر میں یعقوب علیہ السلام کی طرح ہے ایک نوح علیہ السلام کی طرح اندوہ و کرب میں ہے اور دوسرا احمد صلے اللہ علیہ وسلم کی طرح صف حرب میں ہے۔ یہ شخص دنیا سے ابوذرؓ کی طرح پر حذر ہے (اور یہ بھی نفس کے خلاف ہے اس لئے قتال مذکور فی السابق کے تحت میں یہ بھی آ گیا) اور دوسرا استقامت میں حضرت عمرؓ کی طرح ہے (استقامت کا خلاف نفس ہونا بہت ہی ظاہر ہے غرض لاکھوں مخلوق (کہ مشقتیں اور مجاہدات اختیار کر کے) تشنہ اور (ترک دنیا اختیار کر کے) محتاج (ہو گئے ہیں مگر اسی حالت میں راضی رہ کر) حق تعالیٰ کے واسطے امید (قبول) سے کوششیں کرتے ہیں (پس اسی قاعدۂ مسلوکہ طالبان حق کے موافق) میں بھی خداوند غفور کے لئے دروازہ پر اس کی (رضا کی) امید میں تحوری بجا رہا ہوں (تو مجھ پر تعجب و اعتراض کیوں ہے

فائدہ:۔ اشعار حکایت کی تمہید میں وعدہ کیا تھا کہ اس حکایت کی توجیہ کہ ضرب سحوری اللہ کے واسطے کیسے ہو سکتی ہے ختم قصہ پر لکھی جاوے گی سو اب اس کے متعلق عرض کرتا ہوں یہاں چند سوال ہیں ان سب کو مع جواب سن لیا جاوے بس توجیہ کے متوجہ ہونے کے لئے یہی کافی ہے۔ سوال اول دف یا طبل بجانا اللہ کے واسطے کیسے ہو سکتا ہے جواب اس کا امکان بیت گرچہ ہست ایندم الخ کی شرح میں مذکور ہوا ہے۔ سوال دوم دف تو فی نفسہ مباح ہے وہ نیت طاعت سے حسن ہو سکتی ہے مگر طبل غیر مباح ہے اس میں نیت کیسے مؤثر ہو سکتی ہے جواب اگر طبل بمعنی دف ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر اپنے حقیقی معنی پر ہو تو طبل سحور کو فقہاء نے جائز کہا ہے اس پر قیاس کرنے کی گنجائش ہے سوال سوم خالی گھر پر بجانے سے کیا فائدہ تھا جواب اس کا فائدہ ابیات من بود انم الی تا بجوشد کی شرح میں گزرا ہے اور وہاں یہ بھی مذکور ہے کہ پھر ویرانہ کیوں نہ اختیار کیا اور یہ سب توجیہات اس وقت ضروری ہیں جب اس کے فعل کو مشروع کہا جاوے ورنہ سیدھی بات یہ ہے کہ اس نے ممکن ہے کسی غلطی سے ایسی نیت کر لی ہو مگر ہمارا استدلال غرض حکایت کے لئے پھر بھی صحیح رہے گا جیسا بیت گرچہ ہست ایندم کی شرح میں یہ بھی گزرا ہے البتہ اگر مولانا کے کلام میں اس کے فعل کے محمود ہونے پر کوئی دلالت ہوتی تو مثل حکایت پیر چنگی مذکور فی الدفتر الاول کے اس کی توجیہ ضروری تھی خواہ وہ توجیہ جو اوپر مذکور ہوئی خواہ ایسی توجیہ جیسی پیر چنگی کے حکایت کے خاتمہ پر بندہ نے ذکر کی ہے۔

مشتری خواہی کہ از وے زر بری	بہ ز حق کے باشد اے دل مشتری
تو مشتری کو چاہتا ہے جس سے ثمن حاصل کرے	حق سے بہتر اے دل کب کوئی مشتری ہو گا
می خرد از مالت انبان نجس	می دہد نور ضمیر مقتبس
وہ تیرے مال میں سے ناپاک تھیلا لیتا ہے	قلب روشنی گیرندہ کا نور دیتا ہے
می ستاند ایں نجس جسم فنا	می دہد ملکے بروں از وہم ما
وہ یہ ناپاک جسم فانی لیتا ہے	ایک سلطنت جو ہمارے خیال سے باہر ہے دیتا ہے
می ستاند قطرۂ چندے ز اشک	می دہد کوثر کہ آرد قند رشک
وہ چند قطرے اشک کے لیتا ہے	کوثر دیتا ہے کہ اس پر قند بھی رشک کرتا ہے
می ستاند آہ پر سوداو دود	می دہد ہر آہ را صد جاہ و سود
وہ ایک آہ جو عشق اور دود سے پر ہو لیتا ہے	ہر ہر آہ کو صدہا قدر اور نفع دیتا ہے
باد آہے کابر اشک چشم راند	مر خلیلے را بداں اواہ خواند
جس آہ کی ہوا نے ابر اشک چشم کو چلایا	حضرت خلیل کو اس آہ کے سبب اواہ فرمایا
ہیں دریں بازار گرم بے نظیر	کہنہا بفروش و ملک نو بگیر
ہاں اس بازار بارونق ۔ بے نظیر میں	کہنہ چیزیں بیچ ڈال اور ملک تازہ لے لے

ورترا شکے و ریبے رہ زند	تاجران انبیا را کن سند
اور اگر کوئی شک و تردد تیری رہزنی کرے	تو تو تاجران انبیاء کو مابہ السند گردان لے
بسکہ افزود آں شہنشہ بخت شاں	می نتاند کہ کشیدن رخت شاں
بس کہ اس شہنشاہ نے ان کا نصیب بلند کر دیا تھا	تو پہاڑ بھی ان کی متاع کو نہیں اٹھا سکتا

(نتیجہ متفرع ہے حکایت کا اور یہی مضمون تھا حکایت کے قبل بھی پس مطلوب تو دعویٰ ہے جو حکایت کے قبل مذکور تھا اور حکایت اس پر بطور دلیل کے ہے اور دلیل کے بعد پھر بطور انتاج کے بتغیر الفاظ اعادہ ہے دعویٰ کا کما تقول العالم حادث لانہ متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث یعنی اگر چہ طالب و مشتری کو رغبت نہ ہو تب بھی اللہ کے لئے دعوت کر وھذا ماذکر قبل الحکایۃ وہی اللہ حقیقی مشتری ہے اور وہ قدردان ہے پس اس مشتری کو دیکھ وھذا مابعد الحکایۃ پس فرماتے ہیں کہ اگر) تو مشتری کو چاہتا ہے جس سے ثمن حاصل کرے (اور بلا مشتری کے متاع دینے کی یعنی بذل نفس و افراغ جہد کی ہمت نہیں ہوتی تو) حق سے بہتر اے دل کب کوئی مشتری ہوگا (پس اس مشتری سے سودا کر اور وہ مشتری ایسا ہے کہ) وہ تیرے مال میں ناقص تھیلا (کنایہ ہے اعمال غیر کاملہ سے) لیتا ہے (اور اس کے عوض میں) قلب روشنی گیرندہ کا نور دیتا ہے (مقتبس باعتبار مائول کے کہا گیا کیونکہ وہ اسی نور کے سبب سے مقتبس ہوا ہے اور) وہ (ایسا ہے کہ) یہ ناقص جسم فانی لیتا ہے (اور عوض میں) ایک سلطنت جو ہمارے خیال سے باہر ہے دیتا ہے (قال اللّٰہ تعالیٰ فی الاشتراء ان اللہ اشتریٰ من المؤمنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ وقال فی کونہ ملکا عظیما واذارأیت ثم رأیت نعیماً و ملکاً کبیراً و قال اللہ تعالیٰ فی کونہ خارجاً عن الوھم فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین وقال تعالیٰ علی لسانہ علیہ السلام فی ھذا اعددت لعبادی الصالحین مالاعین رأت ولااذن سمعت ولا خطر علیٰ قلب بشر الحدیث اور) وہ (ایسا ہے کہ) چند قطرے اشک کے لیتا ہے (جو اس کی یاد یا محبت یا خوف سے بہائے جاویں اور عوض میں) کوثر دیتا ہے کہ اس پر قند بھی رشک کرتا ہے (یعنی قند سے بھی زیادہ شیریں ولذیذ ہے کمافی الحدیث احلیٰ من العسل اور) وہ (ایسا ہے کہ) ایک آہ جو عشق و درد سے پر ہو لیتا ہے (اور عوض میں) ہر ہر آہ کو صدہا قدر اور نفع دیتا ہے اور یہ آہ ایسی مقبول ہے کہ) جس آہ کی ہوا نے ابر اشک چشم کو چلایا۔ حضرت خلیل کو اس آہ کے سبب (مقام مدح میں کہ مبنی ہے قبول پر) اواہ فرمایا (الاواہ الرحیم الرقیق القلب من لآہ کذافی اکتب اللغات القاموس وغیرہ وجہ تشبیہ آہ کی ہوا سے اور بخارات کی ابر سے اور اشک کی قطرات سے ظاہر ہے جس مشتری ایسا ہے تو) ہاں اس بازار بارونق اور بے نظیر میں (جہاں ایسا مشتری ہے) کہنہ (وبوسیدہ) چیزیں بیچ ڈال اور ملک تازہ لے لے (کہنہا سے مراد نفس واموال دنیا اور ملک تازہ سے ثواب آخرت اور بازار سے مراد یہ عالم جبکہ اس میں یہ تجارت کی جاوے کہ گرم و بے نظیر اسی تجارت کے اعتبار سے کہا گیا ہے وقدنا شیرالیٰ صحۃ تسمیۃ سوقاً فی قولہ تعالیٰ یاایھاالذین امنواھل ادلکم علیٰ تجارۃ تنجیکم من عذاب الیم الأیۃ فان التجارۃ تختص عادۃً بالسوق آگے اس کے متعلق جبن و وساوس عارضہ کی دفع کی تدبیر بتلاتے ہیں کیونکہ یہ بیع العاجل بالآجل ہے جس میں وساوس کا عروض اور احیاناً عزم کا ضعف غیر بعید ہے اس لئے اس کو دفع کرتے ہیں یعنی ہمارے بتلانے کے موافق اپنی طرف سے اس تجارت کی ہمت کر) اور اگر کوئی شک اور تردد تیری رہزنی کرے (گو

یہ عقیدہ کے درجہ میں نہ ہو بلکہ باوجود صحت عقیدہ کے محض وسوسہ و منازعت شہوات کے درجہ میں ہو جبکہ اسلام مخاطب اس کا قرینہ ہے تو اس کے دفع کرنے کے لئے) تو تاجران انبیاءؑ کو مایۂ السند گردان لے (یعنی یہ دیکھ لے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے رفقاء میں اس قسم کے تاجر ہوئے ہیں انہوں نے اس تجارت کا کس درجہ اہتمام کیا ہے تو ان کے فعل سے جو کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے روبرو ہوا صاف معلوم ہو گیا کہ قرآن میں ایسی ہی تجارت مطلوب ہے اور اس کی اور کوئی تاویل نہیں ہے اس سے وسوسے تاویل کے بھی دفع ہو جاویں گے اور چونکہ اپنے ابن نوع کے فعل کا طبعاً و خاصۃً قلب پر اثر ہوتا ہے اور اس سے ہمت بڑھتی ہے اس لئے اس سے جبن بھی دفع ہو جاوے گا اور تاجران انبیاءؑ میں اضافت ادنیٰ ملابست سے ہے آگے ان تاجران انبیاءؑ کا اس تجارت میں رائج ہونا کہ اس کا بیان کرنا بھی مقوی رغبت ہے بیان فرماتے ہیں کہ) بس کہ اس شہنشاہ (حقیقی) نے ان کا نصیب بلند کر دیا تھا (کہ ایسی تجارت کی ان کو توفیق ہوئی) تو (ان کو بلند طالعی سے اس تجارت میں اس قدر نفع ہوا کہ) پہاڑ بھی ان کے متاع کو (جو ان کو نفع میں ملی) نہیں اٹھا سکتا (باوجودیکہ پہاڑ ظاہر ہے کہ کتنا بوجھ اٹھا سکتا ہے اور یہ مبالغہ نہیں کیونکہ بوجہ ان کی جزا کے لاتقف عند حد ہونے کے ایک محدود زمانہ میں اس اجر و نعمت کی اتنی مقدار پہنچ جاوے گی کہ پہاڑ کو اس کے ساتھ ایسی نسبت ہو جاوے گی جیسے اس وقت ایک دانہ خردل کو پہاڑ کے ساتھ اور ظاہر ہے کہ خردل کو حامل جبل نہیں کہہ سکتے بس اسی طرح اس کو سمجھنا چاہئے)

فائدہ:۔ آگے مضمون تاجران انبیاءؑ را کن سند کی مناسبت سے قصہ حضرت صدیقؓ و حضرت بلالؓ کا بیان فرماویں گے کہ حضرت صدیقؓ نے اپنا مال حضرت بلالؓ کے استخلاص میں اور حضرت بلالؓ نے اپنا نفس ثبات علی الایمان میں بلا انتظار قدردانی مخلوق کے بذل فرمایا اور ان الله اشتریٰ من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة کا نفع پایا وهذا اخر العشر الثانی من شرح الدفتر السادس من المثنوی المعنوی اکمله الله تعالیٰ علیٰ یدهذا العبد . بلطفه الخفی وادعوا الله تعالیٰ ان یتم ما بقی منه و هو علیٰ کل شیٔ قدیر و بالاجابة جدیر. و صلے الله تعالیٰ علیٰ خیر خلقه محمد نبیه البشیر النذیر. الداعی الیه باذنه والسراج المنیر و علیٰ اله و اصحابه و بارک وسلم و هو اللطیف الخبیر و قد صرف فی کتابة شرح هذا العشر شهر و ربع شهر بلا زیادةً و بلا نقصان و هذا الیوم هو السادس عشر من شهر صفر المظفر من شهور ۱۳۳۳ من هجرة سدی اهل الاکوان صلی الله علیه و علیٰ اله و اصحابه ما طلع القمران و تعاقب الملوان

العشر الثالث من شرح دفتر السادس من المثنوی افتتحت فیہ للحادی عشر من ربیع الاول یوم السبت من ۱۳۳۲ من الہجرۃ

قصہ احد احد گفتن بلال رضی اللہ عنہ در حر حجاز از محبت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم در چاشت گاہ کہ خواجہ اش از تعصب جہودی بشاخ خارش می زد پیش آفتاب حر حجاز واز زخم خار خوں از تن بلال رضی اللہ عنہ بر می جوشید واز و احد احد می جست بے قصد او چنانکہ از دردمندان دیگر نالہ جہد بے قصد زیرا کہ از درد عشق ممتلی بود و اہتمام دفع زخم خار را مدخل نبود ہمچوں سحرۂ فرعون و جرجیس علیہ السلام وغیرہم لا یعد ولا یحصیٰ و برگذشتن صدیق رضی اللہ عنہ درآں طرف و احوال او را مشاہدہ کردن و نصیحت کردن بلال را رضی اللہ عنہ

حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قصہ حجاز کی گرمی میں محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں دن چڑھے احد احد کہنا جبکہ ان کا آقا انکار کے تعصب سے ان کو کانٹوں دار لکڑی سے حجاز کی گرمی کی دھوپ میں مارتا تھا اور کانٹوں کی چوٹ سے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے جسم سے خون ابلتا تھا اور ان کے ارادے کے بغیر ان سے احد احد نکلتا تھا جیسا کہ دوسرے مصیبت زدوں سے بلا ارادہ رونا پھوٹتا ہے کیونکہ وہ عشق کے درد سے پر تھے اور کانٹوں کے زخم کے دفعیہ کے اہتمام کا کوئی دخل نہ تھا، جیسا کہ فرعون کے جادوگر اور جرجیس علیہ السلام وغیرہ جو نہ گنے جاسکیں نہ شمار کئے جاسکیں اور وہاں سے صدیق رضی اللہ عنہ کا گزرنا اور ان کے حالات کو دیکھنا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو نصیحت کرنا

تن فدائے خار میکرد آں بلال رضی اللہ عنہ	خواجہ اش میزد برائے گوشمال
تن کو فدائے خار کرتے تھے وہ بلال رضی اللہ عنہ	ان کا مالک سزا دینے کے لئے مارتا تھا
کہ چرا تو یاد احمدؐ می کنی	بندۂ بد منکر دین منی
کہ تو کس سبب سے احمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرتا ہے	تو برا غلام میرے دین کا منکر ہے
میزد اندر آفتابش او بخار	او احد میگفت بہر افتخار
وہ دھوپ میں ان کو خار سے مارتا تھا	وہ احد کہتے تھے افتخار کے لئے
تا کہ صدیقؓ آں طرف بگذشت تفت	آں احد گفتن بگوش او برفت
یہاں تک کہ حضرت صدیقؓ اس طرف سرعت کے ساتھ گزرے	وہ احد کہنا ان کے کان میں پہنچا

چشم او پر آب شد دل پر عنا	زاں احد می یافت بوئے آشنا
ان کی آنکھ پر نم ہو گئی دل پر غم	اس احد سے پاتے تھے خوشبو آشنا کی
بعد ازاں خلوت بدیدش پند داد	کز جہوداں خفیہ میدار اعتقاد
اس کے بعد ان کو خلوت میں دیکھا نصیحت کی	کہ یہودیوں سے اعتقاد کو مخفی رکھو
عالم السرست پنہاں دار کام	گفت کردم توبہ پیشت اے ہمام
خدا پوشیدہ بات کا جاننے والا بھی ہے مقصود پوشیدہ رکھو	کہا کہ میں نے تمہارے سامنے توبہ کر لی اے بزرگوار
روز دیگر از پگہ صدیقؓ تفت	آں طرف از بہر کارے می برفت
کسی اور دن میں صبح سے حضرت صدیقؓ سرعت کے ساتھ	اس طرف کو کسی کام کے لئے جا رہے تھے
باز احد بشنید و ضرب زخم خار	بر فروزید از دلش شور و شرار
پھر انہوں نے احد سنا اور زخم کار کی ضرب	روشن ہوا ان کے دل سے شور اور شرار
باز پندش داد باز او توبہ کرد	عشق آمد توبۂ او را بخورد
پھر ان کو نصیحت کی اور انہوں نے پھر توبہ کر لی	عشق آیا ان کی توبہ کو کھا گیا
توبہ کردن زیں نمط بسیار شد	عاقبت از توبۂ او بیزار شد
توبہ کرنا اس طرح سے بہت دفعہ ہوا	آخر توبہ سے وہ بیزار ہو گئے
فاش کرد اسپرد تن را در بلا	کاے محمدؐ اے عدوے توبہا
ایمان ظاہر کر دیا تن کو بلا میں سپرد کیا	کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اے شکستہ کرنے والے توبوں کی
اے تن منؔ وے رگ من پر زتو	توبہ را گنجہ کجا باشد درو
اے کہ میرا تن اور اے کہ میری رگ آپ سے پر ہے	توبہ کی گنجائش اس میں کہاں ہو
توبہ راز یں پس زدل بیروں کنم	از حیات خلد توبہ چوں کنم
توبہ کو اس کے بعد دل سے باہر کرتا ہوں	حیات جاودانی سے کیسے توبہ کروں

(اپنے) تن کو فدائے خار کرتے تھے بلالؓ (یعنی خار کے لئے تن کو بذل کرتے تھے اور اس کو گوارا کرتے تھے اور) ان کا مالک (ان کو) سزا دینے کے لئے مارتا تھا (اور کہتا تھا) کہ تو کس سبب سے احمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر (ایمان کے ساتھ) کرتا ہے تو برا غلام (اور) میرے دین کا منکر ہے (اور یہ مالک امیہ بن خلف راس الاشقیاء تھا) وہ دھوپ میں (کھڑا کر کے) ان کو خار (دار لکڑی) سے مارتا تھا (اور) وہ احد (احد) کہتے تھے افتخار (دینی حاصل کرنے) کے لئے یہاں تک کہ (ایک روز) حضرت صدیقؓ اس طرف کو سرعت کے ساتھ گزرے (اور) وہ احد کہنا ان کے کان میں پہنچا ان

کی آنکھ پرنم ہوگئی (اور) دل پرغم (ہوگیا اور) اس احد (کہنے) سے آشنا کی خوشبو آتی تھی (یعنی ہم مذاقی مترشح ہوتی تھی یا آشنا سے مراد محبوب حقیقی یعنی اس سے خدائے تعالیٰ کی طرف کشش ہوتی تھی) اس کے بعد ان کو خلوت میں (کہیں) دیکھا (اور) نصیحت کی کہ یہودیوں سے (اپنے اس) اعتقاد (توحید و رسالت) کو مخفی رکھو (امیہ مشرک تھا مگر یہودی تشبیہاً کہا کیونکہ یہود و مشرکین دونوں عداوت شدیدہ لاہل الایمان میں شریک ہیں قال تعالیٰ لتجدن اشد الناس عداوۃ للذین امنوا الیھود والذین اشرکوا مطلب یہ کہ ایسی حالت میں اخفائے ایمان کی شرع میں اجازت ہے۔ اس رخصت پر عمل کرو کیونکہ خدائے تعالیٰ تو) پوشیدہ بات کے جاننے والے بھی ہیں (اپنا) مقصود (کہ ایمان ہے ان موذی دشمنوں سے) پوشیدہ رکھو (کہ جس سے معاملہ ہے اس کو تو خبر ہے۔ حضرت بلالؓ نے جواب میں) کہا کہ (بہت اچھا) میں نے تمہارے سامنے (اظہار سے) توبہ کرلی اے بزرگوار (یہ توبہ بمعنی شرعی نہیں بمعنی لغوی ہے یعنی اظہار کو ترک کردیا پھر) کسی اور دن میں صبح سے حضرت صدیقؓ سرعت کے ساتھ اس طرف کو کسی کام کے لئے جارہے تھے پھر انہوں نے احد (احد کی آواز کو) سنا اور زخم خار کی ضرب (کی آواز کو سنا یعنی لکڑیاں مارنے کی آواز بھی آرہی تھی) تو حضرت صدیقؓ کے دل میں اس سے بہت غصہ پیدا ہوا (مگر) پھر ان کو (وہی) نصیحت کی اور انہوں نے پھر (اسی طرح اظہار سے) توبہ کرلی (مگر) عشق (غالب) آیا (اور) ان کی توبہ کو کھا گیا (یعنی فنا کردیا غرض) توبہ کرنا اس طرح سے بہت دفعہ (واقع) ہوا آخر توبہ سے وہ بیزار ہوگئے (اور اپنے ایمان کو اور زیادہ) ظاہر کردیا (اور اپنے) تن کو بلا (ومشقت) میں (اور زیادہ) حوالہ کردیا (اور بزبان حال یہ کہتے تھے) اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اے شکستہ کرنے والے ایسی توبوں کے اے کہ میرا تن اور اے کہ میری رگ رگ آپ (کے عشق) سے پر ہے (پھر) توبہ کی گنجائش اس میں کہاں ہو (اس لئے) میں (ایسی) توبہ کو دل سے باہر کرتا ہوں (اور) حیات جاودانی سے (کہ ذکر ہے محبوب حقیقی کا) کیسے توبہ کرلوں۔

عشق قہارست و من مقہور عشق	چوں شکر شیریں شدم از شور عشق
عشق بہت غالب آنے والا ہے اور میں عشق کا مغلوب ہوں	میں شکر کی طرح شیریں ہو گیا ہوں نمک عشق سے
برگ کاہم پیش تو اے تند باد	من چہ دانم تا کجا خواہم فتاد
میں برگ کاہ ہوں تیرے سامنے اے تند باد	مجھ کو یہ خبر نہیں کہ میں کہاں گروں گا
گر ہلالم گر بلالم میں دوم	مقتدی بر آفتابت می شوم
اگر میں ہلال ہوں تب اگر بلال ہوں تب دوڑ رہا ہوں	تیرے آفتاب کا مقتدی بن رہا ہوں
ماہ را بازفتی و زاری چہ کار	درپئے خورشید پوید سایہ وار
چاند کو فربہی اور لاغری سے کیا کام	وہ تو آفتاب کے پیچھے سایہ کی طرح دوڑا کرتا ہے
باقضا ہر کو قرارے می دہد	ریشخند سبلت خودمی کند
قضا کے مقابلہ میں جو شخص کوئی تجویز قرار دے	تو وہ اپنی مونچھوں کی ہنسی کرتا ہے
کاہ برگے پیش باذ آنگہ قرار	رستخیزے وانگہانے عزم کار
ہوا کے سامنے برگ کاہ ہو پھر قرار بھی	قیامت ہو اور پھر کسی کام کا ارادہ بھی ہو

گر بہ در انبانم اندر دست عشق	یکدمے بالا و یکدم پست عشق
میں عشق کے ہاتھ میں ایسا ہوں جیسے تھیلے میں بلی	عشق کا ایک ساعت بالا کیا ہوا ہوں اور ایک ساعت پست کیا ہوا
او همی گرداندم برگرد سر	نے بزیر آرام دارم نے زبر
وہ عشق مجھ کو سر کے گرد گھماتا ہے	نہ تو میں نیچے قرار رکھتا ہوں نہ اوپر

(اوپر بلالؓ کے عزم اخفائے ایمان کا غلبہ عشق سے شکستہ ہوجانا مذکور تھا ان اشعار میں اسی غلبہ عشق کے آثار کا بزبان حال بلالؓ مذکور ہے یعنی) عشق بہت غالب آنے والا ہے اور میں (اس) عشق کا مغلوب ہوں (مگر باوجود اس کے اس سے حلذ ذ ہوں چنانچہ) میں شکر کی طرح شیریں ہوگیا ہوں نمک عشق سے (شور نمکین و نمک کذافی الغیاث آگے پھر عشق کے غلبہ کا بیان ہے کہ) میں (مثل) برگ کاہ (کے) ہوں تیرے سامنے اے (عشق جو کہ مشابہ) تند باد (کے ہے کہ اس کے سامنے برگ کاہ بے قرار ہوتا ہے اسی طرح میں عشق کے سامنے بے قرار ہوں کہ) مجھ کو یہ خبر نہیں کہ میں کہاں (جا کر) گروں گا (جیسے برگ کاہ کی نسبت باد تند کے سامنے نہیں معلوم ہوسکتا کہ یہ کہاں جاوے گا) اگر میں ہلال ہوں تب (اور) اگر بلال ہوں تب (اے عشق تیرے ساتھ ساتھ) دوڑ رہا ہوں (یعنی جدھر تو لے جاتا ہے مجھ کو جانا پڑتا ہے اور) تیرے آفتاب کا مقتدی بن رہا ہوں (آگے اس کی توضیح ہے کہ عشق مثل آفتاب کے ہے اور میں تابع عشق ہونے میں مثل چاند کے ہوں اور) چاند کو فربہی ولاغری سے کیا کام وہ تو آفتاب کے پیچھے سایہ کی طرح دوڑا کرتا ہے (یہی شرح ہے مقتدی بر آفتاب میشوم کی اور چاند کے دوڑنے سے مراد اس کا ازدیاد قرب ہے آفتاب سے جو بعد بدر ہونے کے واقع ہوتا ہے اور جس سے اس کا نور کم ہوتا جاتا ہے اور یہ مراد نہیں کہ چاند اپنے تمام دورہ میں آفتاب سے قریب ہوتا رہتا ہے کیونکہ اپنے محل میں ثابت ہے کہ اجتماع کے وقت تو اس کو محاق ہوتا ہے اور پھر کسی قدر بعد سے وہ ہلال کی شکل میں نظر آتا ہے پھر حسب ازدیاد بعد اس کا نور زائد ہوتا جاتا ہے جب بالکل مقابلہ مواجہہ ہوجاتا ہے اس وقت وہ بدر ہوجاتا ہے اس کے بعد شیئاً فشیئاً اس کو قرب شروع ہوتا ہے اور حسب ازدیاد قرب اس کا نور کم ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ پھر اجتماع ہوتا ہے اور بدستور اس کی کو محاق عارض ہوتا ہے یعنی بے نور ہوجاتا ہے تو اپنے کو تشبیہ قمر کے ساتھ اس کے بعض احوال کے اعتبار سے دی یعنی جو حال اس کو نصف آخر ماہ میں عارض ہوتا ہے اور تشبیہ کے لئے یہ بھی کافی ہے مطلب یہ ہوا کہ باوجودیکہ اس کو بالمعنی المذکور آفتاب کے پیچھے دوڑنے سے نقصان نور عارض ہوتا ہے جس کو لاغری کہا ہے اور رفتی و فربہی یعنی زیادت نور فوت ہوجاتی ہے مگر اس کو اس سے بحث نہیں آفتاب کے پیچھے پیچھے دوڑنے سے کام۔ اور اس تقارب کی نسبت قمر کی طرف اس لئے ہے کہ قمر کی حرکت سریع ہے اسی حرکت سے یہ قرب ہوتا ہے چنانچہ قمر ایک ماہ میں اپنے دائرہ کو قطع کرتا ہے اور شمس ایک سال میں اور شعر گر ہلالم الخ میں مقتدی بر آفتابت میشوم کا حکم لفظ ہلال کے ساتھ بہت مناسب ہے چنانچہ ظاہر ہے گو مراد ہلال سے یہاں ہلال بمعنی چاند کے نہیں بلکہ علم ہے ایک صحابی کا جن کا قصہ بعد ختم قصہ بلالؓ کے آوے گا اسی سرخی میں ان کا یہ پتہ لکھا ہے ایں ہلال بندہ سائس بود مرا میرے را و آن امیر مسلمان بود اما چشم کور بود مگر میری نظر سے یہ تذکرہ نہیں گزرا حاصل مقصود یہ ہے کہ عاشق خواہ بلالؓ ہو یا ہلال ہو وہ عشق کا تابع ہوتا ہے اور اس سے مغلوب ہوجاتا ہے آگے غلبہ عشق کی ایک تشبیہ ہے قضا کے ساتھ تقویت مقصود کے لئے یعنی عشق اپنے غلبہ میں مثل قضا کے ہے کہ اس کے سامنے آدمی مضطر ہوجاتا ہے گو مشبہ و مشبہ بہ میں امکان تخلف و امتناع تخلف کا تفاوت ہے اگرچہ امتناع بالغیر ہی ہے پس فرماتے ہیں کہ یہ بات ظاہر ہے کہ) قضا کے مقابلہ میں جو شخص کوئی (تجویز) قرار دے تو وہ اپنی

مونچھوں کی ہنسی کرتا ہے (کنایہ ہے عاجز ہو جانے سے کہ فی الجملہ سبب ہو جاتا ہے کسی کے ہنسنے کا اور مقصود اس سے مذمت نہیں ہے اس تجویز کو قرار دینے کی کیونکہ اگر وہ تجویز حسن ہے تو اس کا قرار دینا حسن ہے گو بعد میں ثابت ظاہر ہو جاوے کہ قضا اس کے خلاف جاری ہوئی مگر پھر بھی اس کے حسن ہونے میں کوئی شبہ نہیں چنانچہ فعل واجب کا ارادہ واجب ہے گو بعد میں ناکامی ہو بلکہ محض ختم کرنا ہے عجز کو سو قضا سے مغلوب ہونا تو ظاہر ہے اسی کے مشابہ ہے حالت غلبہ عشق کی کہ اس سے بھی آدمی مغلوب ہو جاتا ہے آگے اور مثالیں ہیں اس مغلوبیت کی اور ایک میں اعادہ ہے مضمون بالا برگ کا ہم الخ کا یعنی) ہوا کے سامنے برگ کاہ ہو (اور) پھر قرار بھی ہو (مستبعد ہے اسی طرح) قیامت (قائم) ہو اور پھر کسی کام کا ارادہ بھی ہو (مستبعد ہے کیونکہ قیامت کے سامنے ہوش کس کا بجا رہ سکتا ہے آگے اور مثال ہے کہ) میں عشق کے ہاتھ میں ایسا ہوں جیسا تھیلے میں بلی) کہ بے قرار ہوتی ہے اسی طرح میں غایت بے قراری سے) عشق کا ایک ساعت بالا (کیا ہوا) ہوں اور ایک ساعت پست (کیا ہوا) ہوں (پس) وہ (عشق) مجھ کو سر کے گرد گھماتا ہے نہ میں نیچے قرار رکھتا ہوں اور نہ اوپر (جیسے کسی کو برابر سر کے اوپر کر کے گھماتے رہیں پس گردانم کے بے تکلف معنی یہ ہیں کہ قربان میکند مرا گرد سر خود کما تکلفہ بعضہم)

عاشقاں در سیل تند افتادہ اند	بر قضائے عشق دل بنہادہ اند
عشاق ایک سیل تند میں پڑے ہیں	قضائے عشق پر دل کو رکھے ہوئے ہیں
ہمچو سنگ آسیا اندر مدار	روز و شب نالاں و گرداں بیقرار
مثل سنگ آسیا کے جو کہ گردش میں ہوتا ہے	دن رات نالاں اور گردان اور بے قرار ہیں
گردشش بر جوی جویاں شاہد ست	تا نگوید کس کہ آں جو راکد ست
سیا کی حرکت نہر متحرک پر شاہد ہے	تاکہ کوئی یوں نہ کہے کہ وہ نہر غیر متحرک ہے
گر نمی بینی تو جو را در کمیں	گردش دولاب گردونی ببیں
اگر تو نہر کے جو کمین میں ہے نہیں دیکھتا	تو دولاب چرخ کی گردش کو دیکھ لے
چوں قرار نیست گردوں را ازو	اے دل اختر وار آرامے مجو
جب آسمان کو اس سے قرار نہیں ہے تو	تو اے دل جو کہ اختر کی طرح ہے قرار کا طالب مت بن
گر زنی در شاخ دستے کے ہلد	ہر کجا پیوند سازی بکسلد
اگر تم کسی شاخ میں ہاتھ مارو گے تو وہ قضا کب چھوڑے گی	جس جگہ تم تعلق کرو گے اس کو توڑ دے گی
گر نمی بینی تو تدویر قدر	در عناصر جوشش و گردش نگر
اگر تم قدر کے چکر دینے کو نہیں دیکھتے	تو عناصر میں جوش اور گردش کو دیکھ تو
زانکہ گردشہای آں خاشاک وکف	باشد از غلیان بحر با شرف
کیونکہ اس خاشاک و کف کی گردش	دریائے باشرف ہی کے جوش سے ہوتی ہے

باد سرگرداں ببیں اندر خروش	پیش امرش موج دریا بیں بجوش
ہوائے سرگرداں کو خروش میں دیکھ لو	اس کے حکم کے سامنے موج دریا کو جوش میں دیکھ لو
آفتاب و ماہ دوگاؤ خراس	گرد می گردند و می دارند پاس
آفتاب اور ماہتاب دو بیل ہیں چکی کے	گرد پھرتے ہیں اور پاس رکھتے ہیں
اختراں ہم خانہ خانہ می دوند	مرکب ہر سعد و نحسے می شوند
دوسرے کواکب بھی خانہ خانہ دوڑتے ہیں	مرکب ہر سعد و نحس کے ہوتے ہیں
اختران چرخ گرد و رند ہے	ویں حواست کاہل اندوست پے
کواکب آسمان کے اگر دور ہیں ہاں	اور تیرے یہ حواس کاہل ہیں اور ست قدم
اختران چشم و گوش و ہوش ما	شب کجایند و بہ بیداری کجا
کواکب ہماری چشم اور گوش اور ہوش کے	شب کو کہاں ہیں اور بیداری میں کہاں
گاہ در سعد و وصال و دلخوشی	گاہ در نحس و فراق و بیہشی
کبھی سعادت اور وصال اور دل خوشی میں ہیں	کبھی نحوست اور فراق اور بیہوشی میں
ماہ گردوں چوں دریں گردیدن ست	گاہ تاریک و زمانے روشن ست
ماہ چرخ جب اس دور میں ہے	کبھی تاریک اور ایک زمانہ میں روشن ہے
گہ بہار و صیف ہمچوں شہد و شیر	گہ سیاستہائے برف و زمہریر
کبھی بہار اور گرمی ہے مثل شہد اور شیر کے	کبھی سیاستیں ہیں برف اور زمہریر کی
چونکہ کلیات پیش او چو گوست	سخرۂ و سجدہ کن چوگا اوست
جبکہ بڑی بڑی چیزیں اس کے سامنے مثل گیند کے ہیں	اور مسخر و منقاد اس کی چوگان کی ہیں
تو کہ یک جزوے دلا زیں صد ہزار	چوں نباشی پیش حکمش بیقرار
سو تو اے دل کہ ایک چھوٹا سا جزو ہے اس صد ہزار میں سے	اس کے حکم کے سامنے بے قرار کیسے نہ ہو گا
چوں ستورے باش در حکم امیر	گہ در آخر حبس و گاہے در مسیر
مثل ستور کے رہ حکم امیر میں	کبھی اخور میں محبوس اور کبھی چلنے میں
چونکہ برمیخت بہ بندد بستہ باش	چونکہ بکشاید برو برجستہ باش
جبکہ وہ تجھ کو کھونٹے سے بندھا ہوا دیکھا رہ	جبکہ کھول دے جا کودتا اچھلتا رہ

(اوپر جو مضمون زبان بلالؓ سے تھا یہاں وہی مضمون زبان مولاناؒ سے ہے اور اس سے اس قدر زیادت ہے کہ اوپر تو عشق کو قضا سے تشبیہ دیکر صرف عشق کے تصرفات بیان کئے تھے اور یہاں وہی تشبیہ دے کر قضا کے تصرفات بیان کرتے ہیں اس اعتبار سے من وجہ اس کو انتقال بھی کہا جا سکتا ہے پس فرماتے ہیں کہ) عشاق ایک سیل تند میں پڑے ہیں (مراد اس سے عشق ہے کہ مشابہ سیل تند کے ہے کہ خاشاک کو شدت کے ساتھ حرکت دیتا ہے اور) قضائے عشق پر دل کو رکھے ہوئے ہیں (یعنی تصرفات عشق پر جو کہ مشابہ قضا کے ہے کما ذکر سابقاً فی شرح شعر با قضا ہر کو الخ راضی ہیں اس سے تنگ نہیں لہذا المعنی قولہ۔ با قاعشق قہارست و من مقہور عشق چون شکر شیریں شدم از شور عشق پس اضافت قضائے عشق کی مثل لجین الماء کے ہے یعنی العشق الذی ہو کالقضاء اور وہ عشاق اس عشق کے تصرفات سے) مثل سنگ آسیا کے جو کہ گردش میں ہوتا ہے روز و شب نالاں اور گرداں اور بے قرار (رہتے) ہیں (یہاں آسیا سے مراد پن چکی ہے جو پانی کی حرکت سے حرکت کرتی ہے اور تشبیہ آسیا سے گردش اور بے قراری میں تو ظاہر ہے اور نالہ میں باعتبار آواز آسیا کے ہے اور عشاق کو آسیا کے ساتھ تشبیہ دینے سے محرک کی تشبیہ محرم سے مفہوم ہو گئی یعنی جس طرح آسیا کا محرک آب جو ہے اسی طرح عاشق کا محرک عشق ہے پس عشاق مشابہ آسیا کے ہوئے اور عشق مشابہ نہر کے ہوا آگے بواسطہ تشبیہ عشق مشابہ قضا بالنہر کے احکام و آثار قضا کے بیان فرماتے ہیں یعنی جب عشق جو کہ مشابہ قضا کے ہے مشابہ نہر کے ہوا اور اصل تشابہ ہے مشبہ و مشبہ بہ کا احکام مناسبہ تشبیہ میں الا الدلیل یقتضی التفاوت تو قضا بھی مشابہ نہر کے ہوئی اور نہر سے) آسیا کی حرکت (خود) نہر متحرک پر شاہد (یعنی علامت حرکت نہر کی اور اس کی دلیل انی) ہے تا کہ کوئی یوں نہ کہے کہ وہ نہر غیر متحرک ہے (اسی طرح قضا سے کائنات کا تغیر و تبدل علامت ہے اس کی کہ قضا میں بھی حرکت اور تغیر و تبدل ہے اور کائنات کا تغیر اس کے تابع ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے کیونکہ قضا فعل ہے حق تعالیٰ کا اور افعال واجب کے حادث ہیں کیونکہ حقیقت ان کی متعلق کرنا ہے صفت تکوین کا مکون سے اور یہ تعلقات حادث ہیں اور حادث میں تغیر ممکن ہے اور مکونات کے تغیر و تبدل کے مشاہدہ سے ان تعلقات یعنی افعال حق کے تغیر و تبدل کا وقوع ثابت ہے یہی معنی ہیں قضا میں حرکت ہونے کے خلاصہ یہ کہ مقضی کے تغیرات سے قضا کے تغیر پر استدلال کرو مقصود مقام کا تعلیم ہے کہ اپنے عجز و ضعف کا استحضار کرو اور دعویٰ استقلال کا چھوڑ دو تا کہ رضا و تسلیم حاصل ہو اور مدعا اس کلام سے نہر کے تحرک کا قضا کے تحرک کو مستلزم ہونا نہیں ہے کیونکہ اس استلزام کی کوئی دلیل نہیں بلکہ یہ تشبیہ دینا اور احد المتشابہین کے حال سے دوسرے متشابہ کے حال پر استدلال کرنا محض تقریب فہم عامہ کے لئے ہے ورنہ حرکت قضا کی خود دلیل مستقل سے ثابت ہے کما ذکرت آنفاً فی قولہ چنانچہ ظاہر بھی ہے الخ اور احقر نے جوئے جویان میں جویان کا ترجمہ جو متحرک سے کیا یہ ترجمہ بالحاصل ہے اس کا اصل ترجمہ طالب ہے چونکہ طلب کو حرکت لازم ہے اور حرکت میں بھی کسی نہ کسی شے کی طلب لازم ہے اس تلازم کے علاقہ سے متحرک کے ساتھ ترجمہ کر دیا گیا او فسروہ بوجوہ اخریٰ لایخلو شیٔ منہا من البعد یہاں تک مطلق کائنات کے تغیر سے تغیر قضا پر استدلال تھا آگے بعض کائنات عظام کے تغیر سے یہی استدلال مذکور ہے اور مقصود اس سب سے یہ بیان کرنا ہے کہ یہ سب کائنات تابع ہیں قضا کے تو تم بھی اپنے کو تابع سمجھو اور تابع رکھو اور میں نے جو دو جملے عرض کئے ایک تو تابع سمجھو یہ تو باعتبار قضائے تکوینی کے جس کا ذکر یہاں بعد بیان تابعیت کائنات للقضا کے اس شعر میں ہے تو کہ یک جزوی الخ اور دوسرا جملہ تابع رکھو یہ باعتبار قضائے تشریعی کے جس کا ذکر شعر مذکور کے بعد اس شعر میں ہے چوں ستورے باش الخ اور دوسرا جملہ پہلے پر متفرع ہے یعنی جب تمہاری کوئی قدرت اس کے سامنے نہیں چلتی تو اوامر شرعیہ میں بھی اس کے تابع رہو اور لفظ

قضا بمعنے تکوین وتشریع دونوں قرآن مجید میں مذکور ہیں فالاول کمافی قولہ تعالیٰ فقضٰهن سبع سمٰوات الآیۃ والثانی کمافی قولہ تعالیٰ و قضیٰ ربک ان لاتعبدوا الاایاہ الآیۃ وہ استدلال کائنات عظام سے مع تعلیم مقصود مذکور بقولی تابع سمجھو اور تابع رکھو یہ ہے کہ فرماتے ہیں کہ) اگر تو نہر کو جو کہ کمین میں ہے (یعنی مخفی ہے) نہیں دیکھتا (یعنی قضا کا اگر خود مشاہدہ نہیں ہوتا) تو دولاب چرخ (یعنے آسمان) کی گردش کو دیکھ لے (کہ جس طرح دولاب کی گردش سے نہر کی گردش معلوم ہوتی ہے اسی طرح دولاب فلک کے تغیرات مشاہدہ سے قضا کے تصرفات پر استدلال کرلو آگے ایک تعلیم مقصود کو بطور تفریع کے پر فرماتے ہیں کہ) جب آسمان کو اس (کے تصرف) سے قرار نہیں ہے تو اے دل جو کہ (غایت صغر ہے) اختر کی طرح ہے تو قرار کا طالب مت بن (یعنی تو کیسے اس کے تصرفات سے محفوظ رہ سکتا ہے یعنی تجھ کو تو گردوں سے ایسی نسبت ہے جیسی اختر کو کہ اس کا بہت ہی چھوٹا جزو ہے اور اگر باوجود اپنے عجز ومشاہدہ عجز کے تو دعویٰ استقلال کا کرے گا اور اس کے ساتھ معارضہ کرے گا تو وہ قضا تیرے تصرفات کو باطل کردے گی چنانچہ) اگر تم کسی شاخ میں ہاتھ مارو گے تو وہ قضا کب چھوڑے گی (بلکہ) جس جگہ تم تعلق کرو گے (جیسے اس شاخ سے تعلق کیا) اس کو توڑ دے گی (کے ہلد کے یہی معنی ہیں اور اس میں قضائے تکوینی کے تصرف کا ذکر ہے کہ اس کے خلاف ارادہ میں کامیابی کا استحالہ یقینی ہے اس تفریع کے بعد پھر تقریر ہے استدلال بتغیر اجسام عظام علی تصریف القضاء کی پس فرماتے ہیں کہ) اگر تم قدر کے چکر دینے کو نہیں دیکھتے (بوجہ اس کے کہ وہ محسوسات سے نہیں ہے کیونکہ قدر کے معنی ہیں تجویز حق جو کہ بوجہ قدم کے غیر متغیر ہے اور اس کی تدویر کی حقیقت ہے اس کا تعلق بواسطہ تکوین کے ممکنات کے ساتھ اور اسی تعلق کا نام قضا ہے اور وہ فعل ہے حق کا اور بوجہ حدوث کے متغیر ہے پس تدویر قدر کا مصداق یہ فعل قضا ہے اور ظاہر ہے کہ مثل قدر کے اس کی یہ تدویر یعنی قضا بھی غیر محسوس ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ اگر اس کو نہیں دیکھ سکتے) تو عناصر میں جوش اور گردش کو دیکھ لو (چنانچہ عناصر کی حرکات فی الکیف وفی الاین محسوس ہے پس اس سے استدلال کرلو تصرفات قضا پر) کیونکہ اس خاشاک وکف کی گردش دریائے باشرف ہی کے جوش سے ہوتی ہے (یعنی جس طرح دریا کے جوش سے اس پر کے خاشاک اور جھاگ کو حرکت ہوتی ہے اسی طرح قضا کی حرکت سے ان کائنات کو حرکت ہوئی ہے اور قضا کا باشرف ہونا ظاہر ہے لان فعل الشریف شریف پس حرکت کائنات دلیل انی ہے حرکت قضا کی آگے بعض دوسری کائنات کا اسی طرح ذکر ہے کہ) ہوائے سرگرداں کو خروش میں دیکھ لو (مراد سرگرداں سے متحرک اور شدت حرکت کے وقت ہوا میں آواز ہوتی ہے اور) اس کے حکم کے سامنے موج دریا کو جوش میں دیکھ لو (اس میں تخصیص بعد تعمیم ہے کیونکہ اوپر مطلق عناصر کا ذکر تھا یہاں دو عنصر مذکور ہوئے ہوا اور آب اور اس سے اوپر افلاک کا بیان تھا آگے فلکیات کا ذکر ہے کہ) آفتاب اور ماہتاب (گویا) دو بیل ہیں چکی کے (چکی سے آسمان کو تشبیہ دی محض حرکت میں اگرچہ اس کا محرک آفتاب وماہتاب نہیں پھر جوان کو گاؤ سے تشبیہ دی محض اس میں کہ جس طرح بیلوں کی حرکت سے چکی کے گرد ایک دائرہ پیدا ہو جاتا ہے اسی طرح آفتاب وماہتاب کی حرکت سے آسمان کے گرد دائرہ پیدا ہوتا ہے اگرچہ وہ دائرہ ثخن سماء میں ہوتا ہے مگر کسی حصہ آسمان کے گرد تو ہوگیا اور اگرچہ آسمان کی تشبیہ یہ نہ ہو اس کی تقریر اہل ہیئات یونانیہ کے نزدیک اور بھی ہو سکتی ہے کہ آفتاب وماہتاب ہی آسمان کے اس کے معنے کو محرک ہیں کہ اصل مقصود حرکت دینا ہی آفتاب وماہتاب کو اور بوجہ امتناع خرق والتیام کے تمام آسمان کو اس کے لئے حرکت دی جاتی ہے لیکن چونکہ یہ تقریر مبنی ہے امتناع خرق والتیام پر اس لئے بندہ نے اس کی جگہ آفتاب وماہتاب میں حرکت ذاتیہ بطریق اہل حق اعتبار کرکے تشبیہ کی تقریر کی غرض یہ دونوں) گرد پھرتے ہیں (اور یہ کہ کس کے گرد پھرتے ہیں اس کی تحقیق

مصرعہ اولیٰ کی شرح میں ہو چکی ہے)اور (حکم الٰہی کا) پاس رکھتے ہیں (یہ حکم تکوینی ہے کما قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ۔ آگے دوسرے کواکب کا ذکر ہے کہ)دوسرے کواکب بھی خانہ خانہ دوڑتے ہیں (چنانچہ بروج میں کواکب کی حرکت بھی ظاہر ہے اور) مرکب ہر سعد ونحس کے ہوتے ہیں (سعد مصدر بھی آتا ہے کذا فی الغیاث اور نحس بسکون حا مصدر ہی ہے اور مرکب سے مراد موصوف کہ بوجہ اپنی صفت کے عامل ہونے کے اس کے لئے بمنزلہ مرکب کے ہے پس معنی یہ ہوئے کہ مختلف بیوت میں جانے سے موصوف سعادت ونحوست کے ساتھ ہوتے ہیں یہ بنا بر قول مشہور منجمین کے شاعرانہ طور پر کہہ دیا ورنہ شرعاً یہ بالکل منفی ہے یہاں تک عناصر وافلاک وفلکیات کا ذکر ہوا آگے بعض عنصریات کا ذکر ہے فرماتے ہیں کہ) کواکب آسمان کے اگر (تجھ سے)دور ہیں ہاں اور تیرے یہ حواس کامل ہیں اور ست قدم (یعنی مدرک بعید اور مدرک بلید اس لئے کواکب کے تغیرات کا تجھ کو ادراک کامل نہیں ہوتا کہ اس سے استدلال کر سکے تصرف قضا پر تو بجائے آیات آفاقیہ کے آیت انفسیہ سے استدلال کر لو اور وہ بعض عنصریت ہیں پس فرماتے ہیں کہ اچھا یہ دیکھو کہ) کواکب ہمارے چشم اور گوش اور ہوش کے شب کو کہاں (ہوتے) ہیں اور بیداری میں کہاں (ہوتے ہیں پس یہ روزانہ انقلاب تو مشاہد ہے یہ بھی کافی دلیل ہے تصرف قضا کی اور ان حواس کو کواکب تشبیہا کہا یا تو بوجہ اس کے کہ مثل اختر کے ان میں بھی نور ہوتا ہے یعنی ادراک کا یا اس وجہ سے جس کا ذکر اوپر کے مصرعہ "اے دل اختر وار آرائے مجو کی شرح میں ہوا ہے اور حواس کا ایک انقلاب تو اوپر مذکور ہوا اور ایک دوسرا انقلاب آگے مذکور ہے کہ یہ اختران حواس) کبھی سعادت اور وصال اور دل خوشی میں (ہیں اور) کبھی نحواست اور فراق اور بیہوشی میں (ہیں میرے نزدیک یہ عطف تفسیری ہے یعنی سعادت سے مراد وصال مرغوبات کا جو حاصل ہے خوشی کا اور نحوست سے مراد فراق مرغوبات کا جو حاصل ہے ناخوشی کا اور بیہوشی سے مراد بقرینہ مقابلہ ناخوشی ہے کیونکہ شدت غم میں آدمی بدحواس و مدہوش سا ہو جاتا ہے اور طریان ان احوال مختلفہ کا بعض مدرکات پر جیسے قلب کہ مراد ہے ہوش سے مجازاً ومبالغۃ اطلاقاً للشئے علیٰ صاحبہ ظاہر ہے اور بعض مدرکات جیسے چشم وگوش پر یہ حکم مجازاً کر دیا بوجہ وسائط فی الطریان ہونے کے کیونکہ ان سے ادراک ہوا اور ادراک سے طریان ہوا آگے ان استدلالات علی التغیرات پر اس تعلیم مقصود کو متفرع فرماتے ہیں جس کو شعر (بالا چوں قرارے نیست گردون را الخ میں متفرع فرمایا ہے جس کا ذکر احقر نے تمہید شعر گر نمی بینی تو جورا الخ میں کیا ہے بقول ایک تو تابع سمجھوا لی قولی تو کہ یک جزوی وہ قول یک جزوی اب آتا ہے یعنی) ماہ چرخ جب اس دور میں ہے (اور) کبھی تاریک اور ایک زمانہ میں روشن ہے (اور مثل افلاک وفلکیات وعناصر وعنصریات کے کائنات الجو میں بھی یہ انقلاب ہے کہ) کبھی بہار اور گرمی ہے مثل شہد اور شیر کے (کیونکہ بہار لذیذ موسم ہے اور) کبھی سیاستین (اور شدتین ہیں) برف اور زمہریر (سردی) کی (غرض) جب بڑی بڑی چیزیں اس (قضا) کے سامنے مثل گیند کے ہیں (اور) مسخر ومنقاد اس کے چوگان کی ہیں (کما قال تعالیٰ الم تر ان اللہ یسجدلہ من فی السمٰوات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب لآیۃ) سو تو کہ ایک چھوٹا سا جزو ہے اس صد ہزار (کے مجموعہ) میں سے تو اس کے حکم (تکوینی) کے سامنے بے قرار (اور مضطر یعنے متحرک ومنقلب بحرکت اضطراریہ) کیسے نہ ہوگا (پس دعویٰ استقلال کو چھوڑ دے اور یہ وہ مضمون ہے جو کہ دفتر اول قصہ "پائے کشیدن خرگوش از شیر الخ میں ان اشعار میں آیا ہے۔ در من آمد آنچہ در وے گشت مات الی قولہ چونکہ کلیات را رنج است ورد آگے حکم تشریعی کے لئے منقاد ہونے کو فرماتے ہیں کما ذکرتہ ایضاً فی تمہید شعر ((گر نمی بینی تو جورا الخ یعنے) مثل ستور کے رہ حکم امیر میں کبھی آخور میں محبوس اور کبھی چلنے میں (اسی طرح) جب وہ

تجھ کو کھونٹے سے باندھ دے بندھا ہوا رہ (اور) جب وہ کھول دے۔ جا کودتا اچھلتا رہ (یعنی نہی کے مقام پر رک جا اور رخصت کے مقام پر اسی قدر آزاد رہ۔ غرض احکام تشریعیہ سے نہ مخالفت واعراض کر اور نہ دائے زنی واعتراض کر من کل الوجوہ تابع رہ آگے اعراض واعتراف کی مذمت ہے کہ)

آفتاب ار بر فلک کژی جہد	در سیہ روئی کسوفش می دہد
آفتاب اگر فلک پر کج چلنے لگتا ہے	تو سیہ روئی میں وہ اس کو کسوف دیتا ہے
کز ذنب پرہیز کن ہیں ہوشدار	تانگردی تو سیہ رو دیگ دار
کہ ذنب سے پرہیز کر۔ خبردار ہو ہوش رکھ	تاکہ تو دیگ کی طرح سیہ رو نہ ہو جاوے
ابر راہم تازیانہ آتشیں	میزنندش کاں چناں رونے چنیں
ابر کو بھی آتشیں تازیانہ	مارتے ہیں کہ اس طرح چل اس طرح مت چل
بر فلاں وادی ببار ایں سو مبار	گوشمالش میدہد کہ گوشدار
فلاں وادی پر برس) اس طرف مت برس	اس کو گوشمالی دیتا ہے کہ کان رکھ
عقل تو از آفتابے بیش نیست	اندراں فکرے کہ نہی آمد مایست
تیری عقل آفتاب سے تو زیادہ نہیں ہے	جس فکر میں کہ نہی آئی ہے اس میں قیام مت کر
کژ منہ اے عقل تو ہم گام خویش	تانیاید آں کسوفت زو بہ پیش
اے عقل تو بھی اپنا قدم کج مت رکھ	تاکہ وہ کسوف تجھ کو اس کے سبب سے پیش نہ آجاوے
چوں گنہ کمتر بود نیم آفتاب	منکسف بینی و نیمے نور و تاب
جب گناہ کم ہوتا ہے تو آدھے آفتاب کو	منکسف دیکھتے ہو اور آدھا بانور و شعاع
کہ بقدر جرم می گیرم ترا	ایں بود تقدیر درداد و جزا
کہ میں بقدر گناہ کے تجھ کو پکڑتا ہوں	یہی انداز ہے عطا میں اور سزا میں
خواہ نیک و خواہ بدفاش و ستیر	برہمہ اشیا سمیعیم و بصیر
خواہ نیک ہو اور خواہ بد۔ علانیہ ہو یا پوشیدہ	ہم تمام چیزوں پر سمیع اور بصیر ہیں

(یعنی کج روی ومخالفت اور خودرائی ورائے زنی جس کو اوپر اعراض واعتراض سے تعبیر کیا گیا ہے ایسی مذموم چیز ہے کہ آفتاب وابر باوجود اس کے کہ وہ بوجہ منقاد بالاضطرار ہونے کے محل صدور مخالفت وخودرائی کے نہیں ہو سکتے مگر ان میں قدرے صورت مخالفت وخودرائی کی پائی گئی آفتاب کو کسوف سے بے نور ومحوق اور سحاب کو تازیانہ آتشیں سے مقہور ومسوق کیا گیا اور تو اگر ایسا کرے گا تو تجھ سے تو حقیقت مخالفت وخودرائی کی صدر ہوگی تجھ کو کیسی عقوبت جاوے گی ان اشعار میں آفتاب کی صورت کجروی اور سحاب کی صورت خودرائی کا ذکر ہے پس فرماتے ہیں کہ) آفتاب اگر فلک پر کج چلنے لگتا ہے تو سیہ روئی

میں وہ (حکم تقضا جس کا اوپر ذکر تھا) اس کو کسوف دیتا ہے (اور کسوف دیگر بلسان حال مکلف کو متنبہ کرتا ہے) کہ (نقطہ) ذنب (کے مشابہ حالت) سے (جو کہ موقع ہے کسوف آفتاب کا) پرہیز کر (حالت مشابہ سے مراد حالت معصیت و کجروی کہ سبب ہے ظلمت قلب و ظلمات آخرت کا یعنی معصیت سے بچ اور) خبردار ہو ہوش رکھ تا کہ (اس حالت شبیہ نقطہ ذنب کے اختیار کرنے سے) تو (بھی مکسوف الباطن ہو کر) دیگ کی طرح سیہ رو نہ ہو جاوے (تفصیل مقام کی موقوف ہے ایک تقریر پر وہ یہ کہ کسوف آفتاب کی علت یہ مقرر ہے کہ آفتاب منطقۃ البروج پر چلتا ہے اور قمر فلک مائل پر اور دونوں دائروں میں یعنی جبکہ منطقہ کو قاطع فلک مائل فرض کریں دو نقطوں پر تقاطع ہوتا ہے ایک کا نام راس ہے اور دوسرے کا نام ذنب۔ جب آفتاب اور ماہتاب دونوں اپنی حرکات خاصہ سے ان دو نقطوں میں سے کسی ایک نقطہ پر معاً پہنچتے ہیں چونکہ ماہتاب نیچے ہے اور فی نفسہ مظلم اس لئے آفتاب کے لئے کاسف بن جاتا ہے اب اس علت کے معلوم ہونے کے بعد اس شعر کے مضمون پر چند شبہات ہوتے ہیں ان کو مع جواب کے نقل کرتا ہوں۔ پہلا شبہ یہ کہ آفتاب کے کج چلنے کے کیا معنی اگر خود اس کے منطقہ کے اعتبار سے کہا جاوے تو اس پر تو وہ سیدھا چلتا ہے اور اگر فلک مائل کے اعتبار سے کہا جاوے تو یہ حکم کجی کا تو صحیح ہوگا مگر اس صورت میں دو اعتراض اور ہوں گے ایک یہ کہ اسی طرح قمر کو اپنے فلک مائل میں سیدھا چلتا ہے مگر منطقہ شمس کے اعتبار سے وہ بھی کجرو ہے تو آفتاب کی تخصیص اس کجروی میں کیوں کی گئی دوسرا اعتراض یہ ہوگا کہ اگر بالفرض آفتاب کی حرکت مائل ہی کے منطقہ پر ہوتی تب بھی جب آفتاب و ماہتاب اوپر نیچے محاذاۃ میں آ جاتے پھر بھی کسوف ہوتا تو فلک مائل کے اعتبار سے کجی ماننا بھی مفید نہ ہوا اور اگر معدل النہار کے اعتبار سے کہا جاوے تو اس پر بھی یہی دو اعتراض اوپر والے ہوں گے ایک یہ کہ معدل کے اعتبار سے قمر بھی کجرو ہے دوسرے یہ کہ معدل کو بھی مائل سے تقاطع ہے اگر آفتاب معدل پر بھی چلتا تب بھی نقطہ تقاطع پر کسوف واقع ہوتا غرض کجروی آفتاب کی سببیت کا کوئی مفہوم محصل نہیں ہوا دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس کسوف میں نقطہ ذنب کی کوئی تخصیص نہیں نقطہ راس پر بھی کسوف واقع ہوتا ہے پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں کجی سے مراد ظاہری سیر کی کجی نہیں بلکہ باطنی و حالی کجی ہے یعنی ارتفاع مکانی کی صورت ہے دعویٰ ارتفاع شانی کی پس معنی یہ ہوں گے کہ چونکہ آفتاب ماہتاب سے اونچا ہے جس سے بزبان حال دعویٰ کر رہا ہے بڑائی کا اور یہ اخلاقی و عملی کجی ہے اس لئے اس کو کسوف ہوا اور یہ ظاہر ہے کہ اگر آفتاب ماہتاب سے نیچا ہوتا ہو تو بوجہ عدم علت کسوف کے اس کو کسوف نہ ہوا کرتا پس کجی لہذا المعنے کا کسوف کے لئے سبب بننا بلا غبار ظاہر ہو گیا اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ اونچا تو ہر وقت ہی ہے تو کسوف ہر وقت کیوں نہیں بات یہ ہے کہ یہ حسن التعلیل ہے جیسا آگے آوے گا پس اس کا اطراد ضروری نہیں پھر سزا کا بھی ہر وقت ہونا لازم نہیں اور دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ تخصیص ذنب کی تمثیلاً ہے راس کا حکم باشتراک علت محاذاۃ علی نقطۃ التقاطع مقائسہ سے معلوم ہو گیا پس معنی کرذنب پرہیز کن کے یہ ہوں گے کہ از حالتے پرہیز کن کہ مشابہ ذنب باشد و ہمچنیں حالتے کہ مشابہ راس باشد در علت کسوف بودن یعنی دعوے رفعت خصوص پیش احکام الٰہیہ پس مطلب مقام کا یہ ہوا کہ دیکھو کبر و ترفع ایسی مذموم چیز ہے کہ آفتاب کو محض صورت رفعت سے کسوف ہوا پس تم رفعت چھوڑ کر پستی یعنی عقل کو تابع احکام و علوم وحی کر دینا اختیار کرو اور کسوف کی اس تعلیل سے حکماء کے سب اقوال متعلقہ فلکیات کا ماننا لازم نہیں آتا کیونکہ خرق والتیام کے امکان اور افلاک جزئیہ کے بطلان اور افلاک کے سکون کی تقدیر پر بھی اور حرکات کواکب کی اور ان میں کسی کا اونچا کسی کا نیچا ہونا تو مشاہد ہیں اور ان حرکات سے دوائر کا متوہم ہونا اور ان دوائر میں تقاطع وغیرہ ہونا یہ بھی عقلاً لازم ہے اور

احکام مذکورہ کی صحت کے لئے اتنا کافی ہے یہ تو ذکر تھا اثر کجروی شمس کا آگے ذکر ہے اثر صورت خودرائی سحاب کا یعنی چونکہ ابر بوجہ جسم غیر متماسک ہونے کے چاروں طرف پھیلنا چاہتا ہے جو کہ صورت ہی مطلق العنانی وغیر مقید ہونے کی جو حقیقت ہے خودرائی کی پس اس صورت خودرائی کا یہ اثر ہوا کہ اس) ابر کے بھی (موکلان سحاب) آتشین تازیانہ مارتے ہیں کہ اس طرح چل (اور) اس طرح مت چل (یعنی) فلاں وادی پر برس (اور) اس طرف مت برس (غرض حکم قضا) اس کو گوشمالی (یعنی امر جبری) دیتا ہے کہ (ادھر) کان رکھ (یعنی سن اور مان یہ اشارہ ہے مضمون حدیث کی طرف جس میں رعد کی حقیقت فرشتہ موکل بالسحاب کی صورت اور برق کی حقیقت اس فرشتہ کی لمعان سوط وارد ہے اور اس پر حکماء کے قول سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ حکماء نے صورت رعد و برق کی ماہیت بیان کی ہے اور حدیث میں ان کی روح و حقیقت بیان کی گئی فلا تعارض اس کا مطلب بھی مثل کجروی آفتاب کے یہ ہوا کہ دیکھو صورت خودرائی پر سحاب کے لئے تازیانہ آتشیں تجویز کیا گیا پس تم خودرائی مت کرنا اور آفتاب و سحاب دونوں کے لئے ان احکام کا ان کی صورت کجروی و خودرائی پر مرتب کرنا حسن التعلیل ہے واسطے ایک تائید لطیف مدعا کے ورنہ ظاہر ہے کہ واقع میں علت ان احکام کی اور ہی ہے یعنی ظاہراً اسباب طبیعیہ اور باطناً مشیت الٰہیہ للمصالح الخاصۃ پس اب یہ بھی سوال نہ رہا کہ ماہتاب تو آفتاب سے نیچے رہتا ہے اس کو خسوف کیوں ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ حسن التعلیل ایک نکتہ ہوتا ہے جس کا اطراد ضروری نہیں دوسرے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ماہتاب بھی اس وقت من وجہ مرتفع ہوتا ہے کیونکہ وہ زمین کے اوپر ہوتا ہے اور آفتاب زمین کے نیچے اور زمین کی حیلولت سے خسوف ہو جاتا ہے اور یہ اوپر نیچے عرفاً ہے ورنہ بمعنی بعد عن مرکز الارض و قرب بہ کے اعتبار سے تو آفتاب اس وقت بھی فوق ہی ہوتا ہے۔ آگے کسوف آفتاب کے تسبب مذکور پر تعلیم مقصود کو متفرع فرماتے ہیں کہ) تیری عقل آفتاب سے تو زیادہ نہیں ہے (جب اس کی کج روی پر سزا مل گئی تو اگر تیری عقل کجی کرے گی تو اپنی عقل کو مزاحمت احکام الٰہیہ میں علماً یا عملاً صرف کرے گا تو تو بھی مستحق عقوبت ہوگا تو اس کو یاد رکھ اور) جس فکر سے نہی آئی ہے اس میں قیام مت کر (اگر مزاحمت علمی ہے تو نہی فکر سے ظاہر ہے اور اگر مزاحمت عملی ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ خلاف پر عمل کرنا تو بہت بڑی بات ہے خلاف کا خیال بھی مت کرو اور ظاہر ہے کہ خیال ہمیشہ سابق ہوتا ہے عمل پر پس خیال کی نفی سے عمل کی بدرجہ اولیٰ نفی ہو جاوے گی آگے بھی یہی مضمون دوسرے عنوان سے ہے یعنی) اے عقل تو بھی اپنا قدم کج مت رکھنا کہ وہ کسوف (ظلمت قلب) تجھ کو اس کے سبب پیش نہ آجاوے (اور یہاں تک کسوف آفتاب کا سبب اس کی کجی بتلائی تھی جو کہ اس کی علت فلسفیہ کی ایک تقریر بطور حسن التعلیل کے تھی آگے اس کسوف کا سبب مکلفین کی کجی کو بتلاتے ہیں جو کہ موافق حدیث کے اس کی ایک حکمت شرعیہ ہے اور اس میں ایک تفصیل بطور ایک نکتہ کے فرماتے ہیں پس فرماتے ہیں کہ) جب (مکلفین کا) گناہ کم ہوتا ہے تو نصف آفتاب کو منکسف دیکھتے ہو اور نصف با نور و شاع (ہوتا ہے گویا بدلالت حال حق تعالیٰ مکلف کو خطاب فرماتا ہے) کہ میں بقدر جرم کے تجھ کو پکڑتا ہوں (چونکہ گناہ کم تھا اس لئے کسوف بھی کم ہوا) یہی انداز ہے عطا میں اور سزا میں (یعنی اعمال حسنہ پر عطا اور اعمال قبیحہ پر سزا اور چونکہ یہ انداز علم کامل پر موقوف ہے اس لئے آگے اس کا اثبات ہے کہ) خواہ (عمل) نیک ہو خواہ بد ہو (اور خواہ) علانیہ (ہو) اور (خواہ) پوشیدہ (ہو) ہم تمام اشیاء پر سمیع و بصیر ہیں (اس لئے ہر عمل پر مناسب جزا دیتے ہیں اس لئے زیادہ گناہ پر پورا کسوف ہوتا ہے اور کم گناہ پر کم کسوف یہ حکمت کسوف و خسوف کی تو حدیث میں آئی ہے لقولہ علیہ السلام و لکن یخوف اللہ بھما عبادہ اور یہی جواب ہے تعارض علت فلسفیہ کا کہ وہ علت ہے اور یہ حکمت باقی یہ

تفصیل جیسا مولاناؒ نے فرمائی ہے کہ گناہ کی مقدار پر کسوف کی مقدار ہوتی ہے منصوص نہیں دیکھی لیکن اس حدیث سے کسی قدر چسپاں معلوم ہوتی ہے گو حکمت میں یہ تفصیل ضرور نہیں جیسی علت میں ضروری ہے کہ بقدر محاذاۃ کسوف کی مقدار ہوگی لیکن نفس مقصود اس تفصیل پر موقوف نہیں نفس حکمت سے بھی حاصل ہے تقریر اس کی یہ ہوگی کہ جب تمہارے گناہ سے آفتاب کو کسوف لگ گیا تو خود تم کو کسوف لگ جانا گناہ سے کچھ بھی بعید نہیں پس اس بناء پر چوں گنہ کمتر بود الخ میں ترقی ہوگی استدلال بالا پر کیونکہ اوپر کسوف آفتاب مقیس علیہ تھا کسوف مکلف کا اور اس میں کسوف آفتاب خود دلیل ہوگئی گناہ مکلف کے مستلزم کسوف مکلف ہونے کی آگے رجوع ہے قصہ بلالؓ کی طرف)

زیں گزر کن اے پدر نو روز شد	خلق از اخلاق خوش فیروز شد
اس سے تجاوز کر اے پدر عید ہو گئی	مخلوق اخلاق خوش سے کامیاب ہو گئی
بازآمد آب جاں در جوئے ما	باز آمد شاہ ما در کوئے ما
روح کا آب ہماری نہر میں پھر آ گیا	ہمارا بادشاہ پھر ہمارے محلہ میں آ گیا
می خرامد بخت و دامن میکشد	نوبت توبہ شکستن می رسد
نصیب ناز کرتا ہے اور دامن کھینچتا ہے	نوبت توبہ شکنی کی آ رہی ہے
توبہ را بار دگر سیلاب برد	فرصت آمد پاسباں را خواب برد
توبہ کو دوبارہ سیلاب نے بہا دیا	فرصت آگئی پاسبان کو نیند نے مغلوب کر دیا
ہر خماری مست گشت و بادہ خورد	رخت را امشب گرو خواہیم کرد
ہر ایک خمار والا مست ہوگیا اور اس نے شراب پی لی	ہم رخت کو آج کی رات گرو کردیں گے
زاں شراب لعل و لعل جانفزا	لعل اندر لعل اندر لعل ما
اس شراب لعل اور لعل جانفزا سے	ہمارا وجود لعل در لعل در لعل ہو گیا
باز خرم گشت و مجلس دلفروز	خیز دفع چشم بد اسپند سوز
پھر خرم ہو گیا اور مجلس دلفروز ہو گئی	اٹھ نظر بد کے دفع کے واسطے سپند جلا دے
نعرۂ مستانہ خوش می آیدم	تا ابد جاناں چنیں می بایدم
مجھ کو نعرۂ مستانہ خوش معلوم ہوتا ہے	اے جاناں مجھ کو ابد تک ایسا ہی مطلوب ہے
نک ہلالؓ با بلالؓ یار شد	زخم خار او را گل و گلزار شد
لو اب تو ہلالؓ بھی بلالؓ کے ساتھ شریک ہو گئے	زخم خار بلالؓ کے لئے گل و گلزار ہو گیا
گر ز زخم خار تن غربال شد	جان و جسمم گلشن اقبال شد
اگر زخم خار سے تن غربال بھی ہو گیا	تو کیا ہے میری روح اور جسم گلشن اقبال ہو گیا

تن بہ پیش زخم خار آن جہود	جان من مست وخراب آن ودود
تن تو اس جہودی کے زخم خار کے سامنے ہے	میری روح مست اور عاشق اس ودود کی ہے
بوئے جانے سوئے جانم می رسد	بوئے یار مہربانم می رسد
ایک روح کی خوشبو میری روح کی طرف آ رہی ہے	محبوب مہربان کی خوشبو مجھ کو پہنچ رہی ہے

(رجوع ہے قصہ بلالؓ کے ان اشعار کے بالا مضمون کی طرف یاز پندش داد باز اوتوبہ کرد او عشق آمد تو بہ او ابخو رد توبہ کردن زیں نمط بسیار شدہ عاقبت از توبہ او بیزار شد عاقبت از توبہ او بیزار شد جس کا حاصل یہ تھا کہ غلبہ عشق وتجلی محبوب سے عزم کتمان ایمان جس کو توبہ عن اظہار الایمان سے تعبیر کیا گیا ہے فسخ ہو جاتا ہے پس اسی مضمون کو فرماتے ہیں کہ) اس (مضمون) سے (جو کہ بمناسبت تصرف عشق کے تصرفات قضا کے متعلق مع اس کے تفریعات کے درمیان قصہ کے آ گیا تھا) تجاوز کرائے پدر (کیونکہ غلبہ عشق وتجلی سے عشاق کی پھر) عید ہو گئی (چنانچہ آگے یہی وجہ بتلاتے ہیں کہ) مخلوق (محبوب کے) اخلاق خوش سے (کہ وہ اخلاق خوش توجہ وعنایت بحال عشاق ہے) کامیاب ہو گئی (اور یہاں خلق کو مفہوماً عام ہے مگر بدلیل خارجی مصداقاً خاص ہے یعنی بالقوہ تو عنایت محبوب کی سب ہی پر ہے اور ادھر سے کسی سے انکار نہیں اس اعتبار سے مفہوم خلق اور یہ حکم عام ہے لیکن بالفعل ان ہی کے ساتھ خاص ہے جو خود بھی اس کے طالب ہیں اور وہ عشاق ہیں پس اس مقتضی خارجی کے اعتبار سے مصداق خلق اور یہ حکم خاص ہے چنانچہ اگلے شعر در جوئے ما در کوے ما میں اس تخصیص کی تصریح ہے اور نکتہ تعبیر باللفظ العام میں اس امر کے بتلانے کو کہہ سکتے ہیں کہ ادھر سے کسی سے دریغ نہیں اگر کوئی خود نہ لے تو انلزمکموھا وانتم لہا کارھون اور بعض نسخوں میں اخلاق کی جگہ خلاق ہے یعنی خلاق کی تجلی سے خلق کامیاب ہو گئی اور لفظ خلق میں یہی تحقیق رہے گی مگر مجھ کو ذوق لسانی سے یہ نسخہ بعید معلوم ہوا اگرچہ معنے بہت سہل ہے اور نو روز سے مراد عید اس لئے لی کہ اہل فارس سال کے اول روز میں کہ پہلی تاریخ ہوتی ہے ماہ فروردین کی اور زمانہ ہوتا ہے برج حمل کے اول نقطہ میں آفتاب کے پہنچنے کا جشن اور عید کرتے تھے پس مطلب شعر کا یہ ہوا کہ پھر عشق وتجلی کا غلبہ ہو گیا جو کہ عید عشاق ہے اس لئے اس مضمون استطرادی کو چھوڑ کر اسی عشق وتجلی کا بیان کرو آگے اسی کے تحقق اور اس کے آثار واحکام کو بیان کرتے ہیں کہ) روح کا آب (حیات) ہماری (یعنی عشاق کی) نہر (ہستی) میں پھر آ گیا (مراد روح کے آب حیات سے غلبہ عشق ہے کہ "ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بہ عشق اور) ہمارا بادشاہ (یعنی محبوب) پھر ہمارے محلہ میں آ گیا (مراد اس سے تجلی فرمانا ہے محبوب کا قلب پر کہ مراد کوے سے قلب ہے پس مجموعہ مصرعین میں مجموعہ عشق وتجلی مذکور ہوا اور ہمارا) نصیب (اس تجلی وعشق کے حصول پر) ناز کرتا ہے اور (فرط ناز سے دامن کھینچتا (ہوا چلتا) ہے (اور اس عشق وتجلی کے غلبہ اور بخت بمعنی صاحب بخت یعنی قلب کے شوق اور جوش سے) نوبت توبہ شکنی کی آ رہی ہے (اور توبہ کی تفسیر عزم کتمان کے ساتھ ابھی گزر چکی ہے اور اس) توبہ کو دوبارہ سیلاب (عشق) نے بہا دیا (اور اس کی ایسی مثال ہو گئی جیسی مثلاً کسی پاسبان کو ذرا بے فکری اور فرصت ہو گئی ہو اور اس سے اس پر نیند غالب ہو گئی ہو اور یہی حاصل ہے اس مصرعہ آئندہ کا کہ) فرصت آئی (اور) پاسبان کو نیند نے مغلوب کر دیا اور بعض نسخوں میں مصرعہ ثانیہ اس طرح "آسیا دستگہارا آب برد اور توجیہ اس کی ظاہر ہے اور غالباً یہ نسخہ لطف ہے حاصل سب تشبیہات کا یہ ہے کہ جس طرح سیلاب اور خواب اور آب کو خاص خاص اشیاء پر غلبہ ہو جاتا ہے اسی طرح عشق وتجلی کا عاشق پر اور اس کے عزم پر غلبہ ہو گیا اور اس غلبہ سے) ہر صاحب خمار (جس کی مستی

اترنے کو تھی کیونکہ خمار کے معنی ہیں انچہ بعد زائل شدن نشہ شراب اعضا شکنی و درد سر میباشد کذا فی الغیاث وہ صاحب خمار اس غلبہ سے پھر) مست ہو گیا اور اس نے (غلبہ عشق کی) شراب (پھر) پی لی (اور ہم عشاق کو اس کا ایسا اشتیاق ہوا کہ اس شراب کی طلب میں) رخت (ہستی) کو آج کی شب گرو کر دیں گے (یعنی ہستی کی حفاظت اور پروانہ کریں گے اور عنوان گرو میں ایک خاص لطافت ہے کہ ہستی بالکل زائل نہیں ہوتی جس طرح گرو میں ملک زائل نہیں ہوتی بلکہ معطل ہو جاتی ہے اور) اس شراب لعل (یعنی عشق) اور (اس) لعل جانفزا (لب معشوق یعنی تجلی) سے ہمارا وجود (غایت فنا فی العشق والتجلی التشبیہین باللعل سے گویا خود مصداق) لعل ور لعل ور لعل (کا) ہو گیا (اس طرح سے کہ فنائے مذکور سے وہ خود لعل ہو گیا پھر اس وجود سے دو لعل کا تعلق ہے ایک عشق کا دوسری تجلی کا پس اس طرح وہ تین لعل کا مجمع ہو گیا حاصل یہ کہ عشق و تجلی سے ہمارا وجود) پھر خرم (و پر جوش) ہو گیا اور (عشاق کی باطنی) مجلس دلفروز ہو گئی۔ (پس یہ مصرعہ اوپر کے شعر سے قطعہ بند ہے ایک توجیہ تو اس کلام کی یہ ہے اور اس مقام پر دو نسخے ہیں (باز خرم گشت و مجلس بواو عطف قبل مجلس اور گشت مجلس بدوں واو عاطفہ اور یہ توجیہ دونوں نسخوں پر درست ہو سکتی ہے واو عاطفہ پر تو ظاہر ہے اور بدوں واو عاطفہ کے یوں کہا جاوے گا کہ مجلس دلفروز کے قبل عاطف مقدر ہے اور اس کے بعد گشت مقدر ہے اور ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ لعل اندر لعل خبر مقدم ہو اور لفظ ما مبتداء موخر ہو یعنی اس شراب لعل و لعل جانفزا سے ہم لعل اندر لعل ہو گئے اور حاصل اس کا بھی وہی ہو گا جو توجیہ اول میں مذکور ہوا یعنے فنا فی اللعل ہونے سے ہستی بھی لعل ہو گئی اور اس کو دو لعل سے تعلق ہونے سے وہ تین لعل کی مجمع ہو گئی۔ اور باز خرم گشت مجلس میں مجلس اسم ہو گا گشت کا اور خرم خبر ہو گی گشت کی اور دلفروز یا تو صفت ہو گی مجلس کی اور فک اضافت بضرورت شعر ہو گی اور یا اگر دل اور فروز کسی نسخہ میں علیحدہ علیحدہ لکھا ہو تو فروز امر ہو گا اور دل اس کا مفعول بہ اور یہ توجیہ ثانی نسخہ عدم واو عاطفہ پر ہو سکتی ہے یہ تو لفظی توجیہ ہو گی اور معنوی توجیہ باز خرم گشت کی وہی ہے جو حاصل ہے "باز آمد آب جان در کوئے ما الخ کا یعنی از عشق و تجلی باز مجلس خرم گشت الخ واللہ اعلم اور اس حالت کو نہایت درجہ عزیز رکھنے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ) اٹھ چشم بد کے دفع کے واسطے سپند جلا دے (یہ عادت عوام کی تھی کنایہ اس سے ہے کہ خدا کرے اس کو نظر نہ لگ جاوے بلکہ ہماری یہ حالت گو بظاہر تعب آمیز ہے دائم رہے چنانچہ آگے اس کے عزیز ہونے کی زیادہ تصریح ہے کہ) مجھ کو (ایسا ہی) نعرۂ مستانہ خوش معلوم ہوتا ہے اے جانان مجھ کو ابد تک ایسا ہی (نعرہ یا ایسا ہی حال) مطلوب ہے (آگے علاوہ محبوبیت فی نفسہا حالت مذکورہ کے ایک خارجی سبب بھی اس حالت کے عزیز ہونے کا بیان فرماتے ہیں جس سے مضاعف پسندیدگی ہو گئی وہ یہ کہ) لو اب تو ہلال بھی بلال کے ساتھ شریک (عشقبازی) ہو گئے (بلال کا قصہ یہاں سے تقریباً چالیس شعر اوپر بضمن شرح شعر۔ گر ہلالم گر بلالم الخ بقدر ضرورت بیان ہو چکا ہے حاصل مطلب یہ کہ عشاق کا اجتماع بھی ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ ہم مذاقوں کے اجتماع سے مذاق میں اور قوت ہوتی ہے پس بلال کی حالت عشقیہ اس اجتماع سے اور بھی قوی ہو گئی اور یہ قوت زیادہ سبب ہو جاوے گی فسخ توبہ کا اور اس قوت سے) زخم خار بلال کے لئے گل و گلزار ہو گیا (جب اس کو گل و گلزار کی طرح لذیذ سمجھیں گے اور موجب الم ہی نہ سمجھیں گے تو وہ توبہ کہاں رہے گی آگے بلسان بلال کہتے ہیں کہ میری اس لذت میں یہ کیفیت ہے کہ) اگر زخم خار سے (بظاہر) تن غربال بھی ہو گیا تو کیا ہے (باطناً تو) میری روح اور جسم گلشن اقبال ہو گیا (اور) تن تو اس جہودی کے زخم خار کے سامنے ہے (مگر) میری روح مست اور عاشق اس ودود کی ہے (یہودی کہنے کی توجیہ سرخی کے قریب مصرعہ "کز جہودان الخ کی شرح میں گزری ہے اور ایک روح (حقیقی) کی خوشبو میری روح کی طرف آ رہی ہے (آگے تفسیر ہے بوئے جان کی یعنی اس) محبوب مہربان کی خوشبو مجھ کو پہنچ رہی ہے (محبوب کو روح تشبیہاً کہا کہ اس کا تعلق

سرمایہ حیات حقیقی ہے جس طرح روح کا تعلق سرمایہ حیات متعارف ہے اور حق تعالیٰ کا اسم محیی بھی اس تشبیہ کی تائید کرتا ہے آگے رجوع ہے قصہ بلالؓ اور ان کے مشورۂ استخلاص کی حکایت کی طرف ایک عجیب ولطیف تمہید کے ساتھ)

باز گفتن صدیق صورت حال بلالؓ را نزد حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم و مشورت کردن در خریدن او

از سوی معراج آمد مصطفیٰؐ	بر بلالش حبذا آں حبذا
مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم معراج سے آگئے	آپ کے بلال پر مرحبا ہو وہ مرحبا

(یہ تمہید ہے قصہ آئندہ کی اور معراج سے مراد عروج مصطلح صوفیہ ہے یعنی توجہ بمحض حق وعدم التفات الی الخلق جس کا مقابل نزول بمعنی توجہ الی الخلق ہے لکن لاللخلق کماللعوام بل للحق لاصلاحھم و ارشادھم و مصلحتھم کماللانبیاء و ورثتھم تقریر تمہید کی یہ ہوئی کہ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت بلالؓ کے حال کی اطلاع حضرت صدیقؓ کے واسطہ سے ہوتی ہے اور حضورؐ اب ان کی طرف توجہ فرماتے ہیں تاکہ ان کو اس مخمصہ سے نکال کر اپنی صحبت میں رکھ کر ان کی تکمیل فرماویں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی فطری شان توجہ خالص بحق ہے پس جب خلق کی طرف توجہ فرماویں گے تو وہ توجہ اصطلاحاً نزول بعد العروج ہوگا۔ پس اسی بناء پر حضرت بلالؓ کی طرف جو توجہ فرمائی تو اس توجہ فرمانے کو اس طرح تعبیر کیا جاوے گا کہ) مصطفیٰؐ (گویا) معراج (اصطلاحی) سے (نزول اصطلاحی عالم ناسوت میں) آگئے (آگے بلال کی تحسین بطور مبارکباد کے ہے کہ اس دولت توجہ نبویؐ ہے) آپکے بلال پر مرحبا ہو (اور مرحبا بھی کیسی) وہ مرحبا (جو اس موقع کے لائق ہو یعنی بڑی مرحبا پس آن اسم اشارہ بعید تفخیم شان کیلئے ہے کما فی قولہ تعالیٰ ذلک الکتاب لاریب فیہ اور ایک توجیہ اور ہو سکتی ہے کہ آن مرحبا کا مشار الیہ بلالؓ کو کہا جاوے یعنی ان پر مرحبا کیسی وہ خود سراپا مرحبا ہوگئے کہ حضور ان کے حال پر متوجہ ہیں پس اس میں سابق سے ترقی ومبالغہ ہوگا۔

فائدہ:۔ اور اس شعر کے حل میں محشین نے وہ وہ بعید اور رکیک تاویلیں کی ہیں کہ ذرا ذوق قبول نہیں کرتا اور بعد ہر بعد اس سے بڑھ گیا کہ بعض نسخوں میں اس شعر کو سرخی سے پہلے لکھ دیا پھر سابق کے مضمون سے اس کو جوڑنا پڑا اور ممکن نہ ہوا بندہ نے اس کو ذوقاً لاحق کے مضمون سے مرتبط سمجھ کر یہ توجیہ مذکور سمجھی اور چونکہ سب سے اقرب اور بالکل جدید تھی اس لئے اوپر ختم مضمون پر اس کو میں نے تمہید عجیب ولطیف کہا واللہ اعلم آگے تمہید کے بعد قصہ ہے۔

باز گردانیدن صدیق رضی اللہ عنہ واقعۂ بلال رضی اللہ عنہ را وظلم جہوداں بروے واحد احد گفتن او وفزوں شدن کینۂ جہوداں وقصۂ او پیش حضرت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ آلہ وسلم گفتن و مشورت کردن در خریدن او از جہوداں

حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا حضرت بلالؓ کے واقعہ اور ان پر کافروں کے ظلم اور ان کے احد احد کہنے کا اور منکروں کے کینہ کے بڑھنے اور ان کے قصہ کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دہرانا اور منکروں سے خریدنے میں مشورہ کرنا

چونکہ صدیقؓ از بلالؓ دم درست	ایں شنید از توبۂ او دست شست
جبکہ صدیقؓ نے بلالؓ سے جو کہ صادق المقول تھے	یہ سنا ان کی توبہ سے ہاتھ دھو لیا

بعد ازاں صدیقؓ پیش مصطفیٰؐ	گفت حال آں بلالؓ باوفا
اس کے بعد صدیقؓ نے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو	اس بلالؓ باصفا کا حال کہا
کاں فلک پیمائے میموں فال چست	ایں زماں در عشق واندر دام تست
کہ وہ آسمان کا قطع کرنے والا مبارک فال جوکہ مستعد ہے	اس وقت آپ کے عشق اور دام میں مبتلا ہے
باز سلطان ست زاں چغداں برنج	در حدث مدفون شد آں زفت گنج
باز شاہی ان چغدوں سے تکلیف میں ہے	نجاست میں مدفون ہو رہا ہے وہ گنج معمور
چغد ہا برباز استم می کنند	پروبالش بیگاہے می کنند
چغد باز پر ظلم کر رہے ہیں	اس کے بال و پر بدوں کسی گناہ کے اکھاڑتے ہیں
جرم او اینست کو بازست وبس	غیر خوبی جرم یوسف چیست پس
اس کا جرم یہی ہے کہ وہ باز ہے اور بس	بجز حسن کے یوسف علیہ السلام کا پھر کیا جرم ہے
چغد را ویرانہ باشد زاد و بود	ہست شاں برباز زاں خشم وجحود
چغد کا مولد و مسکن تو ویرانہ ہے	ان کو باز پر اس سبب سے غصہ اور انکار ہے
کہ چرا تو یاد می آری ازاں	لالہ زار و جویبار و گلستاں
کہ تو کس وجہ سے یاد کرتا ہے اس	لالہ زار اور جوئبار اور گلستان کو
کہ چرامی یاد آری زاں دیار	یا ز قصر و ساعد آں شہر یار
یا کس وجہ سے تجھ کو اس دیار کی یاد آتی ہے	یا قصر اور بادشاہ کے ساعد کی یاد کیوں آتی ہے
دردہ چغداں فضولی می کنی	فتنہ و تشویش دری افگنی
تو چغدوں کی بستی میں فضول حرکت کیوں کرتا ہے	تو فتنہ اور تشویش ڈال رہا ہے
مسکن مارا کہ شد رشک اثیر	تو خرابہ دانی خوانی حقیر
ہمارے مسکن کو جو کہ رشک فلک ہے	تو ویرانہ سمجھتا ہے اور حقیر کہتا ہے
شید آوردی کہ تا چغدان ما	مر ترا سازند شاہ و پیشوا
تو نے اس لئے مکر پھیلایا تاکہ ہمارے چغد	تجھ کو بادشاہ اور مقتدا بنا لیں
وہم و سودائی درایشاں می تنی	نام ایں فردوس ویراں می کنی
تو ان میں وہم اور سودا پیدا کر رہا ہے	اس فردوس کا نام ویرانہ رکھتا ہے

برسرت چنداں زنیم اے بدصفات	کہ بگوئی ترک شید و ترہات
اے بدصفات ہم تیرے سر پر اس قدر ماریں گے	کہ تو اس مکر اور بیہودہ دعووں کو چھوڑ دے گا
پیش مشرق چار میخش می کنند	تن برہنہ شاخ خارش میزنند
آفتاب کے سامنے ان کو عقوبت کرتے ہیں	تن برہنہ کر کے ان کو شاخ خار سے مارتے ہیں
از تنش صد جای خوں بر می جہد	او احد می گوید و سر می نہد
ان کے بدن سے صدہا جگہ خون چھلکتا ہے	وہ احد کہتے ہیں اور سر رکھتے ہیں
پندہا دادم کہ پنہاں دار دیں	سر بپوشاں از جہودان لعیں
میں نے بہت نصیحت کی کہ دین کو مخفی رکھو	راز کو ملعون یہودیوں سے پوشیدہ رکھو
عاشق ست او را قیامت آمدست	تا در توبہ بروبستہ شدہ ست
وہ عاشق ہیں ان کے لئے قیامت کی آمد ہے	جس سے توبہ کا دروازہ ان پر بند ہو گیا ہے

(تمہید مذکور فی شرح البیت السابق کے بعد رجوع ہے قصہ کی طرف یعنی) جب صدیقؓ نے بلالؓ سے جو کہ صادق القول (و راسخ) فی الدعویٰ و آخذ بالعزیمت) تھے یہ (بار بار ان کا احد احد کہنا جو کہ شروع قصہ کے ان ابیات میں مذکور ہوا ہے۔ روز دیگر از پگہ الی قولہ توبہ کردن زین نمط الخ) سنا ان کی توبہ (بالمعنی اللغوی یعنی عزم اخفاء ایمان) سے ہاتھ دھولیا (یعنی ناامید ہو گئے اور سمجھ گئے کہ یہ رخصت پر عمل نہ کریں گے) اس کے بعد صدیقؓ نے مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو آ دیں بلالؓ باصفا کا (یہ سب) حال کہا کہ وہ آسمان (ہمت) کا قطع کرنے والا مبارک فال جو کہ (دین میں) مستعد ہے (مراد بلالؓ) اس وقت آپ کے عشق اور دام (محبت) میں مبتلا ہے (اور وہ) باز شاہی ان چغدوں سے (یعنی کفار سے) تکلیف میں ہے (اور اس مجمع میں اس کی ایسی مثال ہے کہ گویا) نجاست میں مدفون ہو رہا ہے وہ گنج معمور (زفت بمعنی پر و مالا مال نیز آمدہ کما فی الغیاث اور وہ) چغد (اس) باز پر ظلم کر رہے ہیں (اور) اس کے بال و پر بدوں کسی گناہ کے اکھاڑتے ہیں اس کا جرم (صرف) یہی ہے کہ وہ باز ہے اور بس (کقولہ تعالیٰ و مانقموا منھم الاان یومنوا باللہ الآیۃ اور) بجز حسن کے یوسف علیہ السلام کا پھر کیا جرم ہے (یعنی یہی حسن صورت و سیرت حسد اخوان کا سبب ہو گیا تھا اس طرح سے کہ اس سے وہ باپ کے نزدیک احب ہو گئے اور احب ہونا سبب ہوا حسد کا پس بقاعدۂ سبب السبب سبب وہ حسن سبب ہو گیا حسد کا اور اس باز پر چغدوں کو غصہ اس لئے آتا ہے کہ) چغد کا مولد و مسکن تو ویرانہ ہے ان کو باز پر اس سبب سے غصہ آتا ہے کہ تو کس وجہ سے یاد کرتا ہے اس لالہ زار اور جو بیار اور گلستان کو یا کس وجہ سے تجھ کو اس دیار کی یاد آتی ہے یا قصر اور بادشاہ کے ساعد کی یاد کیوں آتی ہے (اور چغد اس باز سے کہتے ہیں کہ) تو چغدوں کی بستی میں فضول حرکت کیوں کرتا ہے (مراد اس فضول حرکت سے وہی لالہ و جوے و گل و قصر و ساعد شہر یار کا تذکرہ اور (اس تذکرہ سے) تو فتنہ اور تشویش (ہمارے مجمع میں) ڈال رہا ہے اور تو ہمارے مسکن کو جو کہ (غایت رونق سے بزعم ایشان)

رشک فلک ہے (کذا فی الغیاث بعد معانیہ) تو ویرانہ سمجھتا ہے اور (اس کو) حقیر کہتا ہے۔ تو اس لئے مکر لاتا ہے تا کہ ہمارے چغد تجھ کو بادشاہ اور مقتدا بنالیں (کقول فرعون لموسیٰ وہارون علیہما السلام و تکون لکما الکبریاء فی الارض الایۃ) تو ان (چغدوں) میں وہم اور سودا پیدا کر رہا ہے (کذا فی الغیاث احد معانیہ اور) اس فردوس کا نام ویرانہ رکھتا ہے (یعنی) سب حال ہے دنیا پرستوں کا انبیاء و اولیاء کے ساتھ جو کہ ذم دنیا اور ترغیب آخرت میں مشغول ہیں اور ان کے تحقیقات کو اوہام فاسدہ اور ان کے معجزات یا کرامات کو یا ان کی تدابیر خیر خواہی کو مکر و فریب بتلاتے ہیں اور ان پر شبہ حب ریاست کا کرتے ہیں) ہم تیرے سر پر اے بدصفات اس قدر ماریں گے کہ تو اس مکر اور بیہودہ دعووں کو چھوڑ دے گا (یہ سب مقولہ چغدوں کا ہے باز کے خطاب میں اور مقصود اس سے بزبان حضرت صدیقؓ یہ ہے کہ ان کفار کے خطاب بلالؓ میں یہ تو اقوال ہیں اور آگے جو مذکور ہے وہ افعال ہیں کہ) آفتاب کے سامنے (یعنی دھوپ میں) ان کو عقوبت مارتے ہیں (اور) تن برہنہ کر کے ان کو شاخ خار سے مارتے ہیں (حتیٰ کہ) ان کے بدن سے صدہا جگہ خون چھلکتا ہے (مگر) وہ احد (احد) کہتے ہیں اور (ان سب تکالیف پر) سر (تسلیم) رکھتے ہیں میں نے بہت نصیحت کی کہ دین کو مخفی رکھو (اور اس) راز کو (ان ملعون یہودیوں سے پوشیدہ رکھو (مگر وہ نہیں مانتے کیونکہ) وہ عاشق ہیں (اور یہ دین) ان کے لئے (گویا) قیامت کی آمد ہے جس سے توبہ کا دروازہ ان پر (گویا) بند ہو گیا ہے یعنی جیسے قرب قیامت میں باب توبہ بند ہو جاوے گا اسی طرح دین کی محبت نے ان پر توبہ بمعنی عزم کتمان کو بند کر دیا ہے وجہ تشبیہ صرف یہی ہے گو دونوں میں یہ تفاوت ہے کہ قرب قیامت میں یہ غلق باب عقوبت و بعد عن القبول ہے اور یہ غلبہ رحمت و عین قرب و قبول ہے اور اس محشی نے غلطی کی جس نے کتمان دین کو قیامت سے تشبیہ دی اس لئے کہ اگر قیامت سے یہ مراد ہوتی تو قیامت کی آمد کا حکم اس وقت صحیح ہوتا جب کتمان متحقق ہوتا اور وہ سبب ہوتا فسخ توبہ کا یہاں تو سبب توبہ کا غلبہ ہے حب دین کا آگے مولانا کا ارشاد مع تحقیق دلیل آوے گا کہ یہ توبہ مذکورہ عشق کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتی۔

فائدہ:۔ چار میخ نوعے از تعذیب کہ مجرم را بہ چہار میخ دست و پا بندند از برہان کذا فی الغیاث

عاشقی و توبہ یا امکان صبر	ایں محالے باشد اے جاں بس بطر
عاشقی اور توبہ یا امکان صبر کا	اے جان یہ تو محال عظیم ہے
توبہ کرم و عشق ہمچوں اژدہا	توبہ وصف خلق و آں وصف خدا
توبہ کرم ہے اور عشق اژدہا ہے	توبہ مخلوق کا وصف ہے اور وہ عشق وصف حق تعالیٰ کا ہے
عشق ز اوصاف خدائے بے نیاز	عاشقی بر غیر او باشد مجاز
عشق اوصاف خدائے بے نیاز سے ہے	اس کے غیر پر عاشقی مجازی ہو گی
زانکہ آں مس زر اندود آمدست	ظاہرش نور اندروں دود آمدست
اس سبب سے کہ وہ غیر مس زراندود ہے	ظاہر اس کا منور اور باطن دخان ہے

چوں رود نور و شود پیدا دخاں	بفسرد عشق مجازی آں زماں
جب نور جاتا رہتا ہے اور دخان ظاہر ہو جاتا ہے	اس وقت عشق مجازی افسردہ ہو جاتا ہے
چوں شود پیدا دخان غم فزا	بفسرد نے عشق ماند نے ہوا
جب دخان غم فزا ظاہر ہو جاتا ہے	تو وہ افسردہ ہو جاتا ہے نہ عشق رہتا ہے نہ خواہش رہتی ہے
وا رود آں حسن سوی اصل خود	جسم ماند گندہ و رسوا و بد
وہ حسن اپنی اصل کی طرف چلا جاتا ہے	جسم گندہ اور رسوا اور بدرہ جاتا ہے
نور مہ راجع شود ہم سوئے ماہ	وارود عکسش ز دیوار سیاہ
نور ماہ ماہ ہی کی طرف واپس ہو جاتا ہے	اس کا عکس دیوار سیاہ سے چلا جاتا ہے
نے درد نورے بود نے زندگی	نے جمالش ماند و نے فرخندگی
اس میں نہ نور رہتا ہے نہ حیات	نہ اس میں جمال رہتا ہے اور نہ خوبی
پس بماند آب و گل بے آں نگار	گردد آں دیوار بے مہ دیو وار
پس آب و گل رہ جاتا ہے بدوں اس محبوب کے	وہ دیوار بدوں ماہ کے دیو کی طرح ہو جاتی ہے
قلب را کہ زر زروے او بجست	باز گشت آن زر بکان خود نشست
کھوٹے سونے کی سطح ظاہری سے سونا اتر گیا	وہ سونا لوٹ گیا اپنی اصل میں جا بیٹھا
پس مس رسوا بماند دود وش	روسیہ تر زو بماند عاشقش
پس تانبا رسوا رہ جاتا ہے دخان کی طرح	اس سے زیادہ سیاہ رو اس کا عاشق رہ جاتا ہے
عشق بینایاں بود برکان زر	لاجرم ہر روز باشد بیشتر
اہل بصیرت کا عشق کان زر پر ہوتا ہے	لامحالہ وہ روز بروز ترقی پذیر ہوتا ہے
مرحبا اے کان زر لاشک فیک	زانکہ کاں زا در زری نبود شریک
مرحبا اے کان زر تجھ میں کوئی شک نہیں	کیونکہ کان زر کا زر ہونے کی صفت میں کوئی شریک نہیں ہوتا
ہر کہ قلبے را کند انبار کان	وارود زر تابکان از لا مکان
جو شخص زر قلب کو شریک معدن کا کرے گا	سونا بے موقع جگہ سے معدن کی طرف چلا جاوے گا
عاشق و معشوق مردہ ز اضطراب	ماندہ ماہی رفتہ زاں گرداب آب
عاشق اور معشوق اضطراب سے مر گئے	مچھلی تو رہ گئی اس گرداب سے پانی جاتا رہا

امر نور اوست خلقاں چوں ظلال	عشق ربانی ست خورشید کمال
عالم امر حق تعالیٰ کا نور ہے عالم خلق مثل ظل کے ہے	عشق ربانی خورشید کمال ہے

(ربط ماسبق سے اوپر یعنی شرح اشعار بالا کے اخیر میں گزر چکا یعنی توبہ بالمعنی المذکور کا عدم اجتماع غلبہ عشق کے ساتھ مع اس کی تحقیق لم کے ذکر فرماتے ہیں اور ان اشعار کا حل موقوف ہے چند مقدمات پر مقدمہ اول توبہ سے مراد توبہ متعارف نہیں کہ منجملہ اعمال مقصودہ اور کمالات مطلوبہ کے ہے بلکہ مراد کتمان ایمان ہے کما مر مرارا جو کہ شرعا فی نفسہ مقصود و مطلوب نہیں بلکہ رخصت بعارض ضعف مکلف ہے کما ہو ظاہر مقدمہ دوم کمالات بجمیعہا بالذات صفات واجب تعالیٰ کے ہیں اور ممکن میں جو صفت کمال پائی جاتی ہیں وہ بواسطہ واجب کے ہیں اور گو ظاہر نصوص سے اس واسطہ کا واسطہ فی الاثبات ہونا معلوم ہوتا ہے مگر بعض اہل کشف کے کلام سے واسطہ فی العروض یا واسطہ فی الثبوت ہونا معلوم ہوتا ہے اور دونوں میں کچھ اشکالات بھی ہیں اور ان کے کچھ جواب بھی ہیں اور یہ سب بحث شرح دفتر اول میں بذیل اشعار سرخی بیان آنکہ اختلاف درصورت روش ست نہ در حقیقت راہ بعد قصہ ترتیب بارہ طومار کے گزر چکی ہے البتہ واسطہ فی الثبوت میں جو دوسری خرابی کے عنوان سے ایک اشکال وہاں لازم کیا ہے اس کا جواب وہاں ذکر نہیں کیا گیا اس وقت خیال میں آیا ہے اس کو مع اعادہ اشکال کے ذکر کرتا ہوں وہ اشکال یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت میں واسطہ میں پایا جانا علت ہوتا ہے اور ذی واسطہ میں پایا جانا معلول ہوتا ہے اور علت سے تخلف معلول کا محال ہے اور صفات واجب تعالیٰ کے قدیم ہیں پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہوں گی تو صفات خلق کا اور صفات کے ساتھ موصوف یعنی خلق کا قدیم ہونا لازم آوے گا اور یہ عقلاً و نقلاً محال ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ علیت و معلولیت مذکورہ علی الاطلاق نہیں ہوتی بلکہ مقید ہے تحقق موصوف یعنی ذی واسطہ و تحقق صفت و تحقق اتصاف کے ساتھ جیسا کہ حرکت ید واسطہ ہے حرکت خاصہ مفتاح کی مگر اس وقت کہ مفتاح اور حرکت اور تحرک سب متحقق ہوں اور اس کے قبل اگرچہ ید متحرک ہو مگر اس پر ترتب حرکت مفتاح کا لازم نہیں پس اسی طرح یہاں کہا جاوے گا کہ جب مخلوق میں یہ صفت کمال کی پائی جاوے اس وقت معلول ہو وجود ہذا الکمال فی الواجب سے اور اس کے قبل گو واجب میں وہ کمال نہ ہو مگر اس کمال فی الحادث کا ترتب اس پر لازم نہیں حاصل یہ کہ صرف صفت علت نہیں بلکہ مجموعہ صفت و تعلق مشیت بایجاد صفۃ الحادث فیہ پس اس صورت میں قدم کمال واجب سے قدم کمال حادث کا لازم نہ آیا پس اس بناء پر اس مقام پر اس کے قائل ہو کر اس کو مقدمہ دوم بنایا جاوے گا کہ صفات کمال کے ساتھ ممکن کے متصف ہونے میں واجب تعالیٰ واسطہ فی الثبوت ہیں اور ظاہر ہے کہ واسطہ فی الثبوت میں واسطہ و ذی واسطہ میں صفت متغائر ہوتی ہیں ایک کامل دوسری غیر کامل اس لئے یہ اشکال لازم نہیں کہ عین صفت واجب کی ممکن میں پائی گئی اور چونکہ اس طرح کا واسطہ ہونا مخصوص ہے صفت کمال کے ساتھ اور صفات نقصان حادث میں صرف واسطہ فی الاثبات کے قائل ہوں گے اور ضروری ہے کہ اس مقدمہ کے حل کے لئے وہ مقام مذکور دفتر اول میں ملاحظہ کر لیا جاوے اس لئے یہ اشکال بھی لازم نہ آیا کہ واجب تعالیٰ میں صفات نقص موجودہ فی الحادث کا تحقق لازم آوے گا مقدمہ سوم عشق و محبت صفات کمال سے ہے چنانچہ نسبت حب کی طرف اس کی تین دلیل ہے اور توبہ بالمعنے المذکور یعنے کتمان ایمان صفات نقصان سے ہے چنانچہ ضعف و عجز اس کے جواز کا منشاء ہونا اس کی ظاہری دلیل ہے

مقدمہ چہارم۔ کسی چیز کی قوت کبھی باعتبار اس کی ذات کے ہوتی ہے اور کبھی باعتبار اس کے متعلق کے اور دونوں

اعتبار سے مثلاً گندھک میں آگ لگ جاوے تو اس آگ کی قوت اس لئے بھی ہے کہ وہ فی نفسہ ایک تیز چیز ہے اور اس لئے بھی ہے کہ گندھک کو لگ رہی ہے یا کسی کو کسی سے شدید محبت اس لئے بھی ہے کہ اس شخص میں مادہ محبت کا مفرط ہے اور اس لئے بھی ہے کہ جس سے محبت ہے وہ حسین بے حد ہے۔ مقدمہ پنجم قابل اول صفات کمال کی روح ہے اور قابل اول صفات نقصان کا جسم اور مادۂ ظلمانیہ ہے۔ اب ان مقدمات کے بعد اشعار کا حل عرض کرتا ہوں مولانا فرماتے ہیں کہ) عاشقی اور توبہ یا (اس توبہ کا بلفظ دیگر اس طرح تعبیر کرو کہ) امکان صبر (اور دونوں عنوان کا متحد المعنی ہونا ظاہر ہے کیونکہ کتمان ایمان یعنی توبہ کا حاصل وہی قدرت علی الضبط یعنی امکان صبر ہے غرض یہ کہ عشق کا اس کے ساتھ جمع ہونا) یہ محال عظیم ہے اے جان (کیونکہ) توبہ (کی مثال تو) کرم (کی سی) ہے اور عشق (کی مثال) اژدہا (کی سی) ہے (اور اژدہا سب کرموں کو نگل جاتا ہے اور لم اس کی یہ ہے کہ یہ) توبہ (بوجہ اس کے کہ صفت کمال کی ہے کما مر ایضاً فی المقدمۃ الاولیٰ وفی مقدمۃ الثالثہ) خلق کا وصف ہے اور وہ عشق (بوجہ اس کے کہ صفت کمال کی ہے کما مر ایضاً فی المقدمۃ الثالثہ) وصف حق تعالیٰ کا ہے (گو بواسطہ حق تعالیٰ کے مخلوق میں بھی پایا جاوے کما مر فی المقدمۃ الثانیہ والثالثہ پس جب) عشق اوصاف خدائے بے نیاز سے ہے (اور عشق عبد اسی کا اثر ہے اور کامل کا اثر بھی قوی ہوگا پس عشق عبد اس طرح سے بھی قوی ہوا تو اس کے سامنے توبہ کہ خود اصل ہی سے بوجہ صفت نقصان ہونے کے وصف خلق ہے اور اس لئے وصف حق اور اس کے اثر کے سامنے ضعیف ہے اس لئے یہ توبہ کیسے قائم رہ سکتی ہے دوسرے یہ عشق عبد اس لئے بھی توبہ سے قوی ہوگا کہ اس کا متعلق ذات حق ہے جس سے کوئی اجمل واحسن نہیں اور اس کے سامنے سب حسین وجمیل ایسی ہی نسبت رکھتے ہیں جیسے موصوف حقیقی کے سامنے موصوف مجازی۔ پس اس تفاوت کے اعتبار سے اس پر جو عشق ہوگا وہ بھی حقیقی یعنی کامل ہوگا اور) اس کے غیر پر (جو) عاشقی (ہوگی وہ) مجازی (یعنی ناقص) ہوگی (تو حق تعالیٰ کے ساتھ جو محبت ہوگی اس میں دو وجہ سے قوت ہوگی باعتبار ذات کے بھی کہ وہ فی نفسہ وصف حق ہے اور باعتبار متعلق کے بھی کہ ذات حق ہے کما مر فی المقدمۃ الرابعۃ تو جس میں ایسی قوت ہو اس کے سامنے توبہ کیا ٹھہرے گی آگے اس کی وجہ بتلاتے ہیں کہ اس کے سامنے دوسرے اہل حسن وجمال بلکہ سب اہل فضل وکمال ایسے ہیں جیسے موصوف حقیقی کے سامنے موصوف مجازی جو مدلول ہے مصرعہ عاشقی بر غیر او باشد مجاز کا پس فرماتے ہیں کہ یہ) اس سبب سے (ہے) کہ وہ غیر (جمال وکمال میں مشابہ) مس ازراندود (کے) ہے (کہ) ظاہر اس کا منور (اور) باطن دخان (اور سیاہی) ہے (یہ تشبیہ اس میں نہیں کہ نعوذ باللہ اسی طرح خدائے تعالیٰ کی کوئی صفت مخلوق کو لپٹی ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کی صفت کا دوسرے محل میں پایا جانا خود محال ہے بلکہ وجہ تشبیہ صرف یہ ہے کہ جیسے اس مس کا حسن عارضی وزائل ہے اور سونے کا حسن جس کا آئندہ اشعار میں ذکر ہے اصلی اور لازم ذات ہے اسی طرح مخلوق کا کمال وجمال عارض وفانی ہے اور خالق کا جمال وکمال اصلی اور باقی ہے آگے تتمہ ہے مضمون کا یعنی) جب (وہ) نور (وحسن ظاہری) جاتا رہتا ہے اور (وہ) دخان (وظلمت مادیہ) ظاہر ہو جاتا ہے اس وقت (وہ) عشق مجازی افسردہ ہو جاتا ہے (اور) جب (وہ) دخان غم فزا ظاہر ہو جاتا ہے تو وہ (عشق مجازی) افسردہ ہو جاتا ہے نہ عشق رہتا ہے نہ خواہش رہتی ہے (اور) وہ حسن اپنی اصل کی طرف چلا جاتا ہے (اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حسن اس جسم سے اتر کر خدائے تعالیٰ کی ذات میں پہنچ گیا دونوں امر محال عقلی ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اس حسن جسمی کا جو سبب تھا یعنی روح اور اس کا سبب ہونا ظاہر ہے وہ اپنی اصل یعنی عالم ارواح کی طرف چلا گیا یعنی روح کا ادھر تعلق نہ رہا خالص اسی طرف ہو گیا یہ معنی ہیں چلے جانے کے بنا علی کون الروح مجرداً لو سلم تجردہ پس

مصرعہ ہذا میں حسن سے مراد یا سبب حسن ہے اور یا حسن ہی مراد ہو مگر اس کا جانا بالذات نہیں کیونکہ انتقال اعراض محال ہے بلکہ بواسطہ روح کے ہے اس طرح سے کہ اس حسن کا جو سبب تھا تلبس بالروح اس کے زوال سے حسن زائل ہو گیا پس جانے کے معنے انتقال کے نہیں بلکہ زوال کے ہیں باقی یہ شبہ کہ اس سے تو روح کا موصوف حقیقی بالحسن ہونا لازم آیا اور مقام ہے اثبات موصوفیہ حقیقیہ حق تعالیٰ بالحسن کا جواب اس کا یہ ہے کہ روح مظہر ہے صفات حق تعالیٰ کی اور قابل اول ہے صفات کمال کی اور واسطہ ہے درمیان میں حق تعالیٰ اور عالم اجسام کے پس جسم کو اس سے اس اتصاف میں وہی نسبت ہے جیسی اس کو حق تعالیٰ سے اور جس طرح حسن جسم کی اصل روح ہے اسی طرح حسن روح کی اصل بمعنی محتاج الیہ حق تعالیٰ ہے پس روح کو جسم کے اعتبار سے حسن وغیرہ کے ساتھ موصوف حقیقی کہنا بعینہ حق تعالیٰ کو روح کے اعتبار سے بھی اور جسم کے اعتبار سے بدرجہ اولیٰ اس حسن کے ساتھ موصوف حقیقی کہنا ہے اور یہی حکم وارد و آن حسن سوے اصل خود کمالات روح پر بھی صحیح ہے وقت فنائے روح کے یا صعق روح کے پس مدعائے مقام بلا غبار ثابت ہو گیا مقدمہ خامسہ اسی شبہ کے جواب کے لئے ممہد کیا گیا تھا اور اشعار مقام کے اخیر شعر میں مولانا نے خود اس مقدمہ کی تصریح فرمائی ہے ع امر نور اوست خلقان چون ظلال خلاصہ یہ کہ وہ حسن روح کے ساتھ چلا جاتا ہے اور یہ) جسم گندہ اور رسوا اور بد (ہونے کی حالت میں) رہ جاتا ہے (اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کرو کہ چاند کی روشنی سے دیوار منور ہو گئی جب چاند غروب ہو گیا تو) نور ماہ ماہ کی طرف (یعنی اس کے ساتھ) واپس ہو جاتا ہے (اور) اس کا عکس دیوار سیاہ سے چلا جاتا ہے (کہ) اس (جسم) میں (بعد مفارقت روح کے) نہ نور رہتا ہے نہ حیات (اور) نہ اس میں جمال رہتا ہے اور نہ خوبی (رہتی ہے) پس (وہ جسم محض) آب وگل رہ جاتا ہے بدوں اس محبوب (یعنی روح) کے (اسی طرح) وہ دیوار بدوں (نور) ماہ کے (بے نور) دیوار (سیاہ) کی طرح ہو جاتی ہے (اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے) کھوٹے سونے (یعنی جس تانبے پر سونے کا جھول ہو اس) کے سطح ظاہری سے سونا اتر گیا (اور) وہ سونا (یہاں سے) لوٹ گیا (اور) اپنی اصل میں جا بیٹھا پس تانبا رسوا رہ جاتا ہے۔ دخان کی طرح (اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ جھول اتر کر اپنی اصل یعنی سونے کے معدن وغیرہ میں چلا گیا گو یہ عقلاً ممکن ہے کیونکہ وہ جھول بھی جسم رقیق ہے اور اس پر انتقال محال نہیں لیکن مشاہدہ کے خلاف ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ جسم رقیق خود بھی تو سونا ہے وہ منفصل ہو کر جہاں کہیں ہوگا وہ خود وصف زری کی اصل ہے پس یہ کہنا صادق ہو گیا کہ یہ مس تو زری کے ساتھ اس زر رقیق کے سبب موصوف تھا وہ وصف اس سے منفک ہو کر اپنی اصل کے ساتھ قائم رہا اور یہ تانبا تو رسوا و سیاہ رو ہو ہی جاتا ہے مگر) اس سے زیادہ سیاہ رو اس کا عاشق رہ جاتا ہے (کیونکہ اپنی حماقت پر مطلع ہو کر نادم ہونا طبعی امر ہے اور ایسے موصوف بصفت عارضی پر عاشق ہونا احمقوں کا کام ہے اور) اہل بصیرت کا عشق کان زر پر ہوتا ہے لامحالہ وہ روز بروز ترقی پذیر ہوتا ہے کیونکہ کان زر کا زر ہونے کی صفت میں کوئی (جسم ملمع) شریک نہیں ہوتا (یعنی وہ ملمع موصوف حقیقی نہیں اور اس نے بصیرت سے اس موصوف حقیقی کا پتہ لگا لیا جس سے وہ وصف منفک نہیں ہوتا اس لئے اس کے عشق کو روز بروز ترقی ہوتی ہے آگے جوش میں اسی موصوف حقیقی کو خطاب کرتے ہیں کہ) مرحبا اے کان زر تجھ میں (یعنی تیرے موصوف حقیقی ہونے میں) کوئی شک نہیں (جیسے اس ملمع میں اہل بصیرت کو اول ہی شک ہوا تھا پھر تحقیق سے اس میں نفی کا یقین ہو گیا اسی طرح اہل بصیرت صرف حق تعالیٰ کے ساتھ کہ وہی موصوف حقیقی ہیں تعلق رکھتے ہیں اور) جو شخص زر قلب کو (یعنی ملمع کو) شریک معدن کا کرے گا (معدن سے مراد سونا کہ اصل اور موصوف بالذات ہے وصف زری کا یعنی سونا سمجھے گا تو ندامت اٹھاوے گا جبکہ

وہ) سونا بے موقع جگہ سے معدن کی طرف چلا جاوے گا (پس لامکان کے یہ معنی ہیں اور اس وقت) عاشق اور معشوق (دونوں) اضطراب سے (ایسے ہو جاویں گے جیسے) مر گئے (مطلوب تو اس لئے کہ وہ حسن اس ملمع سے زائل ہو گیا اس ملمع کا مرنا یہی ہے اور طالب اس لئے کہ اپنی غلطی پر نادم ہوگا اور متاسف ہوگا خصوصی جبکہ تاسف سے کچھ تدارک بھی نہ ہو سکے یہی حالت ہوگی طالب غیر حق کی قال تعالیٰ ضعف الطالب والمطلوب اور اضطراب کا اثبات مطلوب کے لئے بعض جگہ حقیقۃً ہے جہاں اس نے خود اپنی طرف بمقابلہ حق کے دعوت دی ہو اور کہیں مجازاً تشبیہاً یعنی حالتش در ظہور عجز مشابہ آنکس شود کہ از اضطراب مردہ باشد۔ اور ایسی مثال ہوگی جیسے) مچھلی تو رہ گئی (اور) اس گرداب سے (جس میں مچھلی تھی) پانی جاتا رہا (خواہ خشک ہو گیا یا کسی نے نکال لیا تو اس مچھلی کا اضطراب سے کیا حال ہوگا اسی طرح وہ غیر حق مثل گرداب کے ہے اور اس میں جو نور و جمال تھا مثل پانی کے ہے اور اس کا زوال مثل زوال آب کے ہے اور اس کا عاشق مثل ماہی کے اور اس کا قلق مثل اضطراب ماہی کے یہ تو غیر حق کے عشق کا ذکر تھا باقی) عشق ربانی (سو وہ) خورشید کمال ہے (یعنے مشابہ خورشید کے ہے جس کا نور کامل ہوتا ہے کبھی زائل نہیں ہوتا اسی طرح یہ عشق بوجہ اس کے کہ اس کا متعلق جمیل حقیقی ہے زائل نہیں ہوتا جو کہ دوسرا سبب ہے قوت کا منجملہ دو سببوں کے کما مر فی المقدمۃ الرابعۃ پس ان اسباب سے اس عشق کے سامنے وہ ضعیف تو بہ نہیں رہتی آگے فرماتے ہیں کہ دعویٰ تو ہم نے کیا حق تعالیٰ کے موصوف حقیقی اور غیر حقیقی کے موصوف مجازی ہونے کا کما قلنا من قبل عاشقی بر غیر او باشد مجاز اور اس کے بعد جو مضمون لایا گیا اس سے جسم کا موصوف مجازی اور روح کا موصوف حقیقی ہونا مفہوم ہوتا ہے اور اسی کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں کما صرح بہ فی قولنا وا ردو آن حسن سوے اصل خود جسم ماند گندہ و رسوا و بد تو تطابق کی توجیہ یہ ہے کہ) عالم امر (جس میں سے روح ہے وہ) حق تعالیٰ کا نور (یعنی مظہر) ہے (اور) عالم خلق (کہ عالم اجسام ہے اس کے سامنے) مثل ظل کے ہے (پس ہم نے مظہر کے احکام سے ظاہر کے احکام پر استدلال کر کے مدعا ثابت کیا ہے کما مر تقریرہ مفصلاً فی شرح مصراع وا ردو آن حسن سوے اصل خود اور وہ مقدمہ خامسہ یہی مصرعہ نور او ست الخ ہے)

توکیل کردن مصطفیٰؐ ابوبکرؓ را جہت بیع بلالؓ

مصطفیٰؐ ازیں قصہ چوں گل بر شگفت	رغبت افزوں گشت و اوراہم بگفت
مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ سے مثل گل کے شگفتہ ہوئے	حضرت صدیقؓ کو کہنے کی اور رغبت بڑھی
مستمع چوں یافت ہمچوں مصطفیٰؐ	ہر سر مویش زبانے شد جدا
جب انہوں نے سامع مصطفےٰ جیسے کو پایا	تو ان کا ہر سر مو ایک مستقل زبان ہو گیا
مصطفیٰؐ گفتش کہ اکنوں چارہ چیست	گفت ایں بندہ مراد را مشتری ست
مصطفےٰ نے فرمایا کہ اب کیا تدبیر ہے	حضرت صدیقؓ نے کہا کہ یہ بندہ ان کا خریدار ہے
ہر بہا کہ گوید او رامی خرم	در زیان و حیف ظاہر ننگرم
جس قدر قیمت بھی وہ کہے گا اس کو خرید لوں گا	ظاہری زیاں اور بے انصافی میں نظر نہ کروں گا

کو اسیر اللہ فی الارض آمد ست	سخرۂ خشم عدو اللہ شد ست
کیونکہ وہ زمین میں اسیر الٰہی ہوا ہے	دشمن خدا کے خشم کا گرفتار ہوا ہے

وصیت کردن مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ را کہ چوں بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ را مشتری میشوی ہر آئینہ ایشاں از ستیزۂ بسیار بہای او را خواہند افزود و مرا دریں فضیلت شریک خود کن و وکیل من باش و نیم بہا از من بستاں

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت صدیق رضی اللہ عنہ سے فرمانا کہ جب تو بلال رضی اللہ عنہ کا خریدار بنے گا وہ لوگ لامحالہ مخالفت کی وجہ سے اس کی بہت قیمت بڑھا دیں گے اور مجھے اس فضیلت میں اپنا شریک کر لے اور میرا وکیل بن جا اور آدھی قیمت مجھ سے لے لے

مصطفیٰؐ گفتش کہ اے اقبال جو	در خریدن می شوم انبار تو
مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے طالب اقبال	اس خریدنے میں میں تمہارا شریک ہوتا ہوں
تو وکیلم باش و نیمے بہر من	مشتری شو قبض کن از من ثمن
تم میرے وکیل ہو جاؤ اور نصف کو میرے لئے	خرید لو اور مجھ سے قیمت لے لو
گفت صد خدمت کنم رفت آں زماں	سوی خانہ آں جہود بے اماں
حضرت صدیق نے کہا کہ میں سو خدمت کرتا ہوں اسی وقت	اس یہودی بے امان کے گھر کی طرف چلے
گفت با خود کز کف طفلاں گہر	می تواں آساں خریدن اے پدر
اپنے دل میں کہنے لگے کہ لڑکوں کے ہاتھ سے موتی	بہت آسانی سے خریدنا ممکن ہے اے پسر
عقل و ایماں را ازیں قوم جہول	می خرد با ملک دنیا دیو غول
عقل اور ایمان کو اس جاہل قوم سے	بعوض ملک دنیا کے دیو غول خرید لیتا ہے
آنچناں زینت دہد مردار را	کہ خرد ز ایشاں دو صد گلزار را
وہ مردار کو ایسی زینت دیتا ہے	کہ ان سے دو سو باغ خرید لیتا ہے
آنچناں مہتاب بنماید بسحر	کز خساں صد کیسہ برباید بسحر
اس طرح سے چاند کی روشنی کو جادو سے دکھلاتا ہے	کہ ان ناکاروں سے صدہا کیسے جادو سے اینٹھ لے جاتا ہے
انبیا شاں تاجری آموختند	پیش ایشاں شمع دیں افروختند
انبیا نے ان کو تجارت سکھلائی	ان کے سامنے شمع دین کو روشن کیا

دیو و غول و ساحر از سحر و نبرد	انبیا را در نظر شاں زشت کرد
شیطان اور غول اور ساحر نے جادو اور جنگ سے	انبیاء کو ان کی نظر میں قبیح کر دیا
زشت گرداند بجادوی عدو	تا طلاق افتد میان جفت و شو
زشت کر دیتا ہے جادو سے دشمن	یہاں تک کہ طلاق واقع ہو جاتا ہے درمیان زن و شو کے
دیدہاشاں را بسحرے دوختند	تا چنیں گوہر بہ خس بفروختند
انہوں نے ان کی آنکھوں کو جادو سے سی دیا	یہاں تک کہ ایسا گوہر ایک کمتر چیز کے عوض بیچ ڈالا
این گہر از ہردو عالم برترست	ہیں بخر زین طفل جاہل کو خرست
یہ گوہر دونوں عالم سے برتر ہے	ہاں خرید لو اس طفل جاہل سے کہ وہ گدھا ہے

(یعنی مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ سے (یعنی حضرت بلالؓ کی قوت ایمان کی حکایت سننے سے نہ کہ حضرت بلالؓ کے قصہ عقوبت سے) مثل گل کے شگفتہ ہوئے (پس آپ کو شگفتہ دیکھ کر) حضرت صدیقؓ کو کہنے کی اور رغبت بڑھی (پس بگفت مرکب از بائے جارہ و معنی مصدری ست اور رغبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو جتنا اشتیاق ہوتا ہے متکلم کی رغبت زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے) جب انہوں نے سامع مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے (کی ذات مقدسہ) کو پایا تو ان کا ہر سرمو ایک مستقل زبان ہو گیا (جب وہ سب کہہ چکے تو) مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (پھر) اب کیا تدبیر ہے (جس سے بلال اس مخمصہ سے نجات پاویں) حضرت صدیقؓ نے کہا کہ یہ بندہ ان کا خریدار ہے۔ جس قدر قیمت بھی وہ شخص (یعنی مالک) کہے گا (اتنے ہی میں) اس کو خرید لوں گا (اور) ظاہری زیاں اور (قیمت میں اس مالک کی) بے انصافی میں نظر نہ کروں گا۔ کیونکہ وہ (یعنی بلالؓ) زمین میں اسیر (محبت) الٰہی ہوا ہے (اور اس محبت الٰہی سے وہ) گرفتار خشم دشمن خدا ہوا ہے (یعنی چونکہ محض حب الٰہی سے عدو اللہ کے ظلم میں گرفتار ہے اس لئے اس کا استخلاص اہل قدرت پر لازم ہے اور مجھ کو خدائے تعالیٰ نے اس پر قادر کیا ہے اس لئے جو قیمت بھی کہے گا میں دوں گا۔ سخرہ بمعنی بیگار کذا فی الغیاث ومجاز ابمعنے گرفتار اطلاقا للملزوم علے اللازم پس) مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے طالب اقبال (یہ اس لئے کہا گیا کہ اشترا و بلال عمل سعادت و اقبال ہے) اس خریدنے میں میں (بھی) تمہارا شریک ہوتا ہوں (پس اس خرید میں) تم میرے وکیل ہو جاؤ اور نصف کو میرے لئے خرید لو (اور) مجھ سے (اس کی) قیمت لے لو۔ حضرت صدیقؓ نے کہا کہ میں سو خدمت کرتا ہوں (یعنی آپ کے فرمان کا اہتمام کرتا ہوں اور یہ کہہ کر) اسی وقت اس یہودی بے ایمان کے گھر کی طرف چلے (یہودی کی توجیہ تو پہلے گزر چکی اور بے امان دو اعتبار سے کہا جا سکتا ہے یا تو اس لئے کہ اس سے عام لوگ مامون نہ تھے بلکہ وہ ظلم کرتا تھا اور یا اس لئے کہ اس کو عقوبت الٰہیہ سے امن نہ ہو گا بلکہ وہ اس میں مبتلا ہو گا اور) اپنے دل میں کہنے لگے کہ لڑکوں کے ہاتھ سے موتی آسانی سے خریدنا ممکن ہے (اسی طرح یہ کفار بد عقلی میں مثل لڑکوں کے ہیں ان سے بلالؓ کا خریدنا سہل ہو گا کیونکہ وہ ان کی قدر نہیں جانتے اور اگر جانتے تو پھر خریدنے کی بھی ضرورت نہ تھی کیونکہ وہ پھر تکلیف بھی نہ پہنچاتے آگے تائید ہے اس آسانی سے خریدنے کے خیال کی یعنی دیکھو) عقل اور ایمان کو اس جاہل قوم سے بعوض ملک دنیا کے (کہ عقل و ایمان کے سامنے محض لاشے ہے) دیو و غول (یعنی

شیطان) خرید لیتا ہے (اور صورت اس خریدنے کی یہ ہے کہ) وہ (شیطان) مردار (دنیا) کو ایسی زینت دیتا ہے کہ (اس کو دکھلا کر) ان سے دو سو باغ (عقل و ایمان کے) خرید لیتا ہے (اور اس کی ایسی مثال ہے کہ) اس طرح سے چاندنی کی روشنی کو جادو سے دکھلاتا ہے کہ ان ناکاروں سے صدہا کیسے (روپیہ اشرفی کے) جادو سے اچک لے جاتا ہے (مشہور ہے کہ جادوگر ایسی نظر بندی کرتے ہیں کہ چاندنی کی روشنی بشکل کپڑے کے نظر آنے لگتی ہے اس سے دھوکا دے کر خریدار سے روپے لے لیتے ہیں یہی حال شیطان کا ہے کفار کو دھوکہ دینے میں جب اس سے معلوم ہوا کہ یہ کفار ایسے بے عقل ہیں تو حضرت بلالؓ کو ان سے خرید لینا کیا مشکل ہے اور آگے اور دلیل ہے ان کی بے عقلی کی وہ یہ کہ) انبیاؑ نے ان کو تجارت (نافعہ) سکھلائی (تھی اور) ان کے سامنے شمع دین کو روشن کیا (تھا جس کی روشنی میں تجارت نافعہ کے طرق دیکھ سکیں مگر) شیطان اور غول اور ساحر نے جادو سے اور جنگ و جدل سے) (مراد اس جنگ و جدل سے وساوس کا مقابلہ ان کی عقل سے جس سے عقل ان کی مغلوب ہو گئی غرض اس طریقے سے انبیاؑ کو ان کی نظر سے قبیح کر دیا (جس سے انبیاؑ کی تعلیم کردہ تجارت کو نہ لیا سو یہ بھی صاف دلیل ہے بے عقلی کی اور اس زشت کردن انبیاؑ کی ایسی مثال ہے جس طرح سے کہ) زشت کر دیتا ہے جادو سے دشمن یہاں تک کہ طلاق واقع ہو جاتا ہے درمیان زن و شوہر کے (پس اسی طرح) انہوں نے (یعنی شیاطین نے) ان (کفار) کی آنکھوں کو جادو سے سی دیا یہاں تک کہ ایسا گوہر (یعنی ایمان) ایک کمتر چیز (یعنے دنیا) کے عوض بیچ ڈالا (تو اس سے ان کی بے عقلی کا یقین کر داور) یہ گوہر (یعنے بلالؓ جو کہ) دونوں عالم (کے متاع و اموال) سے (نہ کہ دونوں عالم کے کل موجودات سے کہ اس میں انبیاؑ اور ایمان وغیرہ بھی ہیں) برتر ہے ہاں خریدلو اس طفل جاہل سے (مراد اس سے تشبیہا کافر جاہل ہے) کہ ہو (غایت بے عقل سے) گدھا ہے (یہ مضمون شعر اخیر کا مقولہ حضرت صدیقؓ کا ہے مربوط بیت بالا سے گفت ماخوذ کز کف طفلان گہر)

پیش خر خر مہرہ و گوہر یکیست	آں اشک را در درّ و دریا شکیست
گدھے کے نزدیک خر مہرہ اور گوہر ایک ہے	اس گدھے کو موتی اور دریا میں شک ہے
منکر بحرست و گوہر ہای او	کے بود حیواں درو پیرایہ جو
وہ منکر ہے دریا کا اور اس کے موتیوں کا	حیوان اس میں آرائش کا کب طالب ہوتا ہے
در سر حیواں خدا ننہادہ است	کو بود در بند لعل و در پرست
خدائے تعالیٰ نے حیوان کے دماغ ہی میں یہ بات نہیں رکھی ہے	کہ وہ لعل کی فکر میں ہواور در پرست ہو
مر خراں را ہیچ دیدی گوشوار	گوش و ہوش خر بود در سبزہ زار
تو نے گدھوں کے لئے کبھی گوشوارہ بھی دیکھا ہے	گوش اور ہوش گدھے کا گوئی چیز ہے سبزہ زار ہے
احسن التقویم در والتین بخواں	کہ گرامی گوہرست اے دوست جاں
سورۂ والتین میں احسن التقویم کو پڑھ لے	کہ روح انسانی ایک معزز گوہر ہے اے دوست
احسن التقویم از عرشش فزوں	احسن التقویم از فکرت بروں
احسن التقویم تیری فکر سے خارج ہے	اور احسن التقویم اس کے عرش سے فائق ہے

ہم بسوزم ہم بسوزد مستمع	گر بگویم قیمت' ایں ممتنع
میں بھی جل جاؤں سننے والا بھی جل جائے	اگر میں اس کی قیمت کہنے لگوں تو محال ہے

(اشک بکسر اول وفتح شین معجمہ درزبان تر کی بمعنے خرست کذا فی الحاشیہ اور یہاں سے مقولہ ہے مولانا کا بتائید شعر سابق ایں گہر الخ کہ مقولہ ہے حضرت صدیق کا یعنی) گدھے کے نزدیک خرمہرہ اور گوہر ایک (حالت میں) ہے (یعنی وہ گوہر کی قدر و قیمت نہ جاننے سے اس کو خرمہرہ سے زیادہ نہیں جانتا کیونکہ) اس گدھے کو موتی اور (خود) دریا (ہی کے وجود) میں (جہاں وہ موتی ہوتا ہے اس قید کے ساتھ کہ اس میں ایسی قیمتی چیز ہوتی ہے) شک ہے (وجود شک سے مراد عدم وجود یقین ہے گو عدم حصول صورت ذہنیہ مطلقا کے ضمن میں تحقق ہو اور یہی معنی ہیں انکار کے شعر آئندہ میں یعنی) وہ (گدھا) منکر ہے دریا کا (بقید مذکور) اور اس کے موتیوں کا (بقید اس کے قیمتی ہونے کے اور بوجہ ناقدردانی کے وہ) حیوان (ناحق) اس (دریا) میں آرائش (کی چیز یعنی موتی کا) کب طالب ہوتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کی شان یہ ہے تستخرجون منہ حلیۃ تلبسونہا) خدائے تعالیٰ نے حیوان کے دماغ ہی میں یہ بات نہیں رکھی کہ وہ لعل کی فکر میں ہو اور در پرست (یعنی طالب در) ہو تو نے (اے مخاطب) گدھوں کے کبھی گوشوارہ بھی دیکھا ہے (کہ ان کی رغبت سے ان کے کان میں ڈالا گیا ہو جب کہ قرینہ مقام اس قید پر دال ہے) گوش اور ہوش گدھے کا کونسی چیز ہے (صرف سبزہ زار (یعنی اس کے قوی مدرکہ ظاہری اور باطنی سب کے سب پیٹ بھرنے کی ہی طرف متوجہ ہیں یہی حالت ہے دنیا پرستوں کی کہ نہ اہل حق کی قدر جانتے ہیں جو مشابہ ہیں موتی کے اور نہ ذات حق کی عظمت جانتے ہیں جو مبدی اور معید ہونے کے سبب مشابہ ہے دریا کے بلکہ شب و روز شکم پروری و تن آرائی میں منہمک ہیں یہ تو وجہ تشبیہ تھی کفار کی گدھوں کے ساتھ آگے تقریر ہے تشبیہ اہل حق کی گوہر کے ساتھ جس کی تصریح بھی مقولہ صدیقؓ میں ایں گہر از ہر دو عالم الخ پس فرماتے ہیں کہ انسان کامل کی قدر و قیمت معلوم کرنے کے لئے جو کہ مدار ہے اس کی تشبیہ بگوہر کا) والتین میں احسن تقویم (والی آیت مع سیاقہا) کو پڑھ لے (اس سے معلوم ہو جاوے گا) کہ روح (انسانی) ایک معزز گوہر ہے (اور قید انسانی کی بقرینہ مقام ہے یعنی اس آیت اور اس کے سیاق سے جب اس کا یعنی روح انسانی کا مکرم ہونا ثابت ہو جاوے گا جیسا کہ عنقریب اس کی تقریر آتی ہے تو اس تشبیہ کی صحت کہ وجہ جامع اس تشبیہ کی یہی تکریم ہے معلوم ہو جاوے گی یہ تو حل تھا الفاظ شعر کا اب اس کے معنی مقصود یعنی استدلال علی کون روح الانسان الکامل مکرما جدیرا بہذا التشبیہ کی تقریر عرض کرتا ہوں اول ضرورت ہے آیت کی مختصر تفسیر کی قال اللہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم اے تعدیل وتثقیف ومعنی خلقہ فیہ کونہ متلبسا بہ کما یقال فلان فی رضا زید اے متلبس بہ بکونہ مرضیا عنہ عند زید فالمعنے ان الانسان مسوی معدل باعتبار قواہ وصورۃ الجمیلۃ واعضاءہ المتناسبۃ فی غالب الاحوال وہذا موازن بقولہ تعالیٰ الذی خلقک فسوٰک فعدلک الایۃ ثم ذکر ردہ اسفل سافلین اے فی حالۃ الشیب حیث یتبدل حسنہ بقبحہ وقوۃ بضعفہ وصحتہ بسقمہ ثم استثنی من ہذا الرد الذی یتوہم باطلاقہ عمومہ لرواۃ فی الدنیا والآخرۃ المومنین الذی یعملون الصالحات فاثبت لہم الحسن عند اللہ بقولہ فلہم اجر غیر ممنون حاصل یہ کہ اول اللہ تعالیٰ نے انسان کے لئے اس کا باعتبار ترکیب مادی کے اچھے خوبصورت سانچہ میں ڈھالا جانا بیان فرمایا ہے پھر ثانیاً بڑھاپے کے زمانے میں اس کا قبیح الصورۃ اور ردی القوی والترکیب ہونا فرمایا ہے پھر ثالثاً اس رواۃ سے جس کے ظاہری اطلاق سے ایہام ہوتا ہے اس قبح رواۃ کے عام ہونے کا ناسوت اور ملکوت کو مومنین کاملین کو مستثنیٰ فرمایا ہے کہ یہ لوگ عند اللہ عالم غیب میں اس حالت میں بھی ردی و قبیح نہیں ہوئی جب تفسیر کا حاصل

معلوم ہو چکا اب استدلال کی تقریر سنیے اصل دعویٰ یہ ہے کہ انسان کامل کی روح نہایت قیمتی و مکرم ہے کما صرح بہ فی شعر قبل ہذا الشعر بقولہ کہ گرامی گوہرست اے دوست جان جس کی فرع ہے اس کو تشبیہ دینا گوہر کے ساتھ اس پر آیت موصوفہ سے استدلال کرتے ہیں مگر اول چند ضروری مقدمات کی تمہید ضروری ہے۔

مقدمہ اول:۔ انسان کی حقیقت روح ہے پس انسان اور روح انسان ایک چیز ہے ایک کے لئے جو احکام ثابت ہوں گے دوسرے کے لئے بھی ان کو ثابت کہنا صحیح ہوگا۔

مقدمہ دوم:۔ کلام مولانا میں آیت متضمنہ احسن التقویم سے مراد آیت موصوفہ مع سیاقہا ہے یعنی مع آیت ثم رددناہ ومع آیت الا الذین آمنوا الخ۔

مقدمہ سوم:۔ آیت میں گو اول وہلہ میں احسن التقویم کا اثبات ہر انسان کے لئے عام ہے لیکن بعد انضمام آیتین آخر میں کے اس احسن التقویم کا ثبوت صرف انسان کامل کے لئے رہ گیا جس کو الذین آمنوا وعملوا الصلحت سے تعبیر کیا ہے فان کمالہ بذا الجمع کیونکہ جب اثبات عام احسن التقویم کے بعد اہل شیب سے اس کی نفی کر دی اور پھر ان اہل شیب میں سے انسان کامل کو اس نفی سے مستثنیٰ کر دیا تو حاصل استثناء کا یہی ہوا کہ انسان کامل باوجود رداءت صورت کے معنی وحقیقۃً ردی نہیں ہوتا بوجہ صفات خاصہ کے جو اس کے تحسین عنداللہ کا سبب ہیں تو اس انضمام سے لفظاً تو صرف اہل شیب کفار کے لئے رداءت مطلقہ ثابت ہوئی اور شاب کافر میت فی الشباب کے لئے رداءت ثابت نہیں ہوئی کیونکہ اس پر رددناہ اسفل سافلین کا حکم نہیں ہوا تو وہ بدستور محکوم علیہ احسن التقویم کا رہا لیکن تدبر فی العلۃ سے معنےٰ اس شاب کے لئے بھی رداءت اس طرح ثابت ہے کہ اس کو اگر شیب نہ آوے گا تو موت تو آوے گی وہ اس وقت شیب سے بڑھ کر ردی ہو جاوے گا غرض کوئی کافر شیب سے کوئی موت سے ردی ہو جاوے گا اس طرح سے سب کفار رددناہ میں داخل ہو گئے۔ پس انحصار احسن التقویم کا مومن کامل کے لئے ثابت رہا اور چونکہ یہ کمال کلی مشکک ہے کیونکہ عادۃً کم وبیش اعمال صالحہ بھی ہر مومن میں ہوتے ہیں اور بھی کچھ نہیں تو اقرار ہی ایمان کا ہوگا یہ بھی نہیں تو عزم ثبات علی الایمان کا تو ہو ہی گا اور اس عزم کو اعتقاد نہ کہیں گے عمل ہی کہیں گے پس ہر مومن کسی نہ کسی درجے میں جامع للایمان والعمل ہونے کے سبب کامل ہے لیکن ان میں احق بالا حکام وہ ہے جو اکمل ہو ان مقدمات کے بعد استدلال ظاہر ہو گیا کہ آیت سے انسان کامل کا حسن ومعزز مطلق ہونا عنداللہ کہ وہی مصداق کامل مفہوم فی الواقع کا ہے ثابت ہوا اور چونکہ انسان اور روح انسان ایک چیز ہے چنانچہ مولانا نے بھی ایک شعر میں بلال کو ایں گہر از ہر دو عالم برترست اور ایک شعر میں روح کو کہ گرامی گوہرست اے دوست جان کہا ہے اس لئے روح انسان کامل کا بھی گرامی ہونا ثابت ہو گیا اور گو یہ اثبات صرف آیت احسن التقویم سے نہیں ہوا مگر مراد مجموعہ آیات ہے اور مجموعہ سے ثابت ہو ہی گیا اس لئے اس آیت سے ثابت کہنا صحیح ہو گیا اور اس تقریر سے بہت سے شبہات متعلقہ بالآیۃ و متعلقہ بالمثنوی بھی رفع ہو گئے مثلاً دعویٰ خاص ہے انسان کامل کے ساتھ اور آیت عام ہے ہر انسان کو اور مثلاً دعویٰ خاص ہے روح کے ساتھ اور آیت میں ذکر ہے انسان کا اور مثلاً دعویٰ ہے اثبات باحسن التقویم کا اور اثبات ہوتا ہے تین آیتوں کے مجموعہ سے اور مثلاً بڑھاپے میں مومن بھی بدصورت ہو جاتا ہے اور کافر شاب اس رداءت سے بری ہے اور مثلاً مومن غیر صالح کا الحاق بالکفار لازم آتا ہے فافہم وتدبر آگے اسی گرامی ہونے کی تائید ہے دوسرے عنوان سے یعنی یہ) احسن

التقویم تیری فکر سے خارج ہے (اور یہ) احسن التقویم اس کے عرش سے فائق ہے (مراد احسن التقویم سے مدلول ہے آیت احسن التقویم مع سیاقہا کا جو اوپر ثابت ہوا ہے یعنی روح انسان کامل کا مرتبہ عنداللہ پس حکم اول کا حاصل یہ ہوا کہ انسان کامل کا عنداللہ جو مرتبہ ہے وہاں تمہارا خیال نہیں جا سکتا چنانچہ قرآن مجید میں ہے فلا تعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین اور حدیث میں ہے اعددت عبادی الصالحین مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر اور ظاہر ہے کہ وہ مرتبہ بھی مفہوم کلمہ ما واقعہ فی القرآن والحدیث میں داخل ہے تو اس کا بھی غیر معلوم لنفس ہونا اور غیر خاطر علی قلب بشر ہونا ثابت ہوا اور یہی مولانا کہہ رہے ہیں اور حکم ثانی کا حاصل اس سے بھی زیادہ ظاہر ہے کیونکہ عرش بوجہ غیر صاحب اختیار ہونے کے عامل بالاختیار نہیں اور انسان کامل مطیع بالاختیار ہے اور ثانی بالاجماع افضل ہے اول سے آگے تفریع ہے اس شعر سابق کے مضمون پر یعنی) اگر میں اس (انسان کامل) کی قیمت (یعنی مقبولیت عنداللہ کی کنہ) کہنے لگوں تر (شرعاً) محال ہے (کیونکہ کہنا موقوف ہے علم پر اور علم بدلیل سمعی مذکور سابقاً ممتنع ہے اور امتناع موقوف علیہ مستلزم ہے امتناع موقوف کو پس کہنا بھی سمعاً ممتنع ہوگا اور جب کہنا ممتنع ہے تو اگر میں اس کی کوشش کروں اور مستمع اس کے سننے کی کوشش کرے تو بوجہ اس کے کہ سعی فی طلب المحال میں غم وغصہ وکلفت ناکامی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آ سکتا اس لئے) میں بھی جل جاؤں (اور) سننے والا بھی جل جائے (یعنی عمر محدود ہے اس لئے فنا لازم اور وہ عمر گزرے گی غم وغصہ میں اس لئے دونوں جل جل کر مر جاویں اور اس مرتبہ کا ہرگز بیان نہ ہو سکے اور یہ سب بالکل ظاہر ہے اور اس مقام پر اگر محشین کی تقریر دیکھی جاوے تو حق تعالیٰ کے فضل کا مشاہدہ ہو جو اس مقام کے سمجھانے میں مجھ پر ہوا وللہ الحمد آگے قصہ کی طرف رجوع فرماتے ہیں)

لب بہ بند اینجا وخر آں سو مراں	رفت آں صدیق سوئے آں خراں
اس مقام پر لب بند کرو اور مرکب اس طرف مت چلاؤ	حضرت صدیقؓ ان گدھوں کی طرف تشریف لے گئے
حلقۂ درزد چو در را برکشود	رفت بیخود در سرای آں جہود
زنجیر دروازہ پر ماری اس نے جب دروازہ کو کھولا	تو حضرت صدیقؓ بے خود اس یہودی کے گھر میں چلے گئے
بیخود و سرمست در آتش نشست	از دہانش بس کلام تلخ جست
بے خود اور سرمست اور آتش میں بھرے ہوئے جا بیٹھے	ان کے منہ سے بہت تیز تیز باتیں نکلیں
کیں ولی اللہ را چوں میزنی	ایں چہ حقدست اے عدو روشنی
کہ تو اس ولی اللہ کو کیوں مارتا ہے	یہ کیا کینہ ہے اے مخالف نور کے
گر ترا صدقیست اندر دین خود	ظلم بر صادق دلت چوں میدہد
اگر تجھ کو اپنے مذہب میں صدق ہے تو	صادق پر ظلم کرنے کو تیرا دل کیونکر اجازت دیتا ہے
اے تو در دین جہودی مادہ	کیں گماں داری تو بر شہزادہ
اے شخص تو دین جہودی میں زنانہ ہے	کہ یہ گمان رکھتا ہے تو ایک شہزادہ پر

در ہمہ ز آئینۂ کژ ساز خود	منگر اے مردود نفرین ابد
سب آدمیوں میں اپنے آئینہ کج ساز سے	نظر مت کر اے مردود لعنت ابدیہ کے
آنچہ آں دم از لب صدیق جست	گر بگویم گم کنی تو پاو دست
جو جو کچھ اس وقت حضرت صدیقؓ کے لب سے صادر ہوا	اگر میں بیان کروں تو تو ہاتھ پاؤں گم کر دے
آں ینابیع الحکم ہمچوں فرات	از دہان او رواں از بے جہات
وہ حکمتوں کے چشمے مثل دریائے فرات کے	ان کے دہن سے جاری بے جہت کی طرف سے
ہمچو از سنگے کہ آبے شد رواں	نے ز پہلو مایہ دارد نز میاں
جس طرح سے کہ ایک پتھر سے پانی جاری ہو گیا تھا	نہ کروٹ سے سرمایہ رکھتا ہے نہ درمیان سے
اسپر خود کردہ حق آں سنگ را	برکشادہ آب مینا رنگ را
اپنا حجاب بنا رکھا تھا حق تعالیٰ نے اس سنگ کو	کشادہ کر رکھا تھا آب صاف رنگ کو
ہمچناں کز چشمۂ چشم تو نور	اور واں کردست بے بخل وفتور
جس طرح سے کہ تیرے چشمہ چشم سے نور کو	اس نے جاری کر رکھا ہے بدوں بخل اور انقطاع کے
نے ز پیہ آں مایہ دارد نے ز پوست	روی پوشی کردہ در ایجاد دوست
نہ شحم سے وہ سرمایہ رکھتی ہے نہ جھلی سے	روپوشی کر رکھی ہے ایجاد میں دوست نے
درخلائی گوش باد جاذبش	مدرک صدق کلام و کاذبش
تجویف گوش میں اس کی ہوا اے جاذب	مدرک ہے اس کے صادق کلام کی اور کاذب کلام کی
آں چہ بادست اندراں خرد استخواں	کہ پذیرد حرف وصوت قصہ خواں
یہ ہوا اس چھوٹی سی ہڈی میں کیا چیز ہے	کہ قبول کرے قصہ خوان کے حرف و صوت کو
استخوان و باد روپوش ست وبس	در دو عالم غیر یزداں نیست کس
استخوان اور ہوا روپوش ہے اور بس	دونوں عالم میں سوا یزداں کے کوئی بھی نہیں ہے
مستمع او قائل او بے احتجاب	زانکہ الاذنان من راس اے مثاب
مستمع بھی وہی ہے قائل بھی وہی ہے بلا احتجاب کے	اس لئے کہ الاذنان من الراس وارد ہے اے ثواب دیے گئے

(یعنی) اس مقام (بیان فضل مرتبہ انسان کامل) پر لب بند کرو (کیونکہ اس کا بیان علیٰ سبیل الکمال سمعاً ممتنع ہے جیسا اوپر مذکور ہوا) اور مرکب اس (بیان کی) طرف مت چلاؤ (کیونکہ بیان نہ ہو سکے گا پس در جملہ خرمران اطلاق مقید وارادہ

مطلق ست بلکہ ذکر قصہ کی طرف توجہ کرو وہ یہ کہ) حضرت صدیقؓ ان گدھوں کی طرف گئے (اور) زنجیر دروازہ پر (زور سے) ماری (اور) اس (کافر) نے جب دروازہ کو کھولا تو حضرت صدیقؓ (کہ رنج و غصہ سے) بے خود (تھے) اس یہودی کے گھر میں چلے گئے (اور) بے خود اور سرمست اور آتش (غصہ) میں بھرے ہوئے جا بیٹھے (سرمستی کی وجہ بھی وہی ہے جو بے خودی کی ہے اور) ان کے منہ سے بہت تیز تیز باتیں نکلیں کہ تو اس ولی اللہ (بلال) کو کیوں مارتا ہے یہ کیا کینہ ہے اے مخالف نور (حق و ہدی) کے اگر (تیرے زعم کے موافق) تجھ کو اپنے مذہب میں صدق (حاصل) ہے تو (یہ بتلا کہ پھر) صادق پر ظلم کرنے کو تیرا دل کیونکر اجازت دیتا ہے (مطلب یہ کہ تجھ کو یہ تو قرائن قطعیہ سے ثابت ہو چکا کہ حضرت بلالؓ کی اس مشقت کی برداشت کی وجہ بجز صدق نیت کے کچھ نہیں تو اگر تیرے نزدیک ان کا دین صحیح بھی نہ ہوتا تاہم طبع سلیم کا مقتضی یہ ہے کہ جس کی نیت اچھی ہو اس کی غلطی پر غیظ نہ کرنا چاہئے بلکہ تلطف و ترحم کے ساتھ اس کو فہمائش کرنا چاہئے پس تیرا صدق و خلوص فی مذہبک بزعمک مقتضی اس کو تھا کہ دوسرے صاحب صدق کو ایذا نہ دیتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تو خود صدق و خلوص سے عاری ہے اور یہی عاری ہونا معنی ہیں اس شعر آئندہ کے یعنی) اے شخص تو دین جہودی میں زنانہ (یعنی صدق و خلوص میں ناقص مشابہ مونث کے) ہے کہ یہ گمان (عدم صدق و خلوص کا) رکھتا ہے تو ایک شہزادہ پر (یعنی حضرت بلال پر کہ صاحب قدر و منزلت عند اللہ ہیں تو ایسا گمان کرتا ہے کہ ان کی نیت میں صدق نہیں اسی لئے ان پر ظلم کرتا ہے یعنی یہ ظلم کرنا بقاعدۂ مذکورہ کہ طبع سلیم کا مقتضے یہ ہے کہ الخ علامت اس کی ہے کہ تو ان پر ایسا گمان کرتا ہے ورنہ ظلم نہ کرتا تو اپنی عدم صدق کی صفت کا اپنے اندر مشاہدہ کر اور باقی) سب آدمیوں میں اپنے آئینہ کج ساز سے نظر مت کر اے مردود لعنت ابدیہ کے (آئینہ کج ساز وہ آئینہ ہے کہ اس میں منہ دیکھنے سے ٹیڑھا نظر آتا ہے گویا وہ منہ کو ٹیڑھا کر دیتا ہے اس میں تمثیل ہے یعنی تو مثل آئینہ کج ساز کے ہے تو اوروں کا سیدھا منہ اپنے اندر مت دیکھ یعنی وہ کجی جو تو اوروں میں سمجھ رہا ہے وہ ان میں نہیں تیرے اندر ہے پس اپنے عیب کو دوسروں میں مت اعتقاد کر تو یہ عدم صدق تیری صفت ہے، جس کا گمان تو حضرت بلال میں کر رہا ہے اور) جو جو کچھ اس وقت حضرت صدیقؓ کے لب سے صادر ہوا اگر میں کہنے لگوں تو ہاتھ پاؤں گم کردے (یعنی حیران رہ جاوے کیونکہ فرط حیرت میں ہاتھ پاؤں قابو میں نہیں رہتے اور حیرت کا سبب ان باتوں کا ایک تو عجیب ہونا ہے دوسرا یہ کہ غلبہ کفر و ضعف اسلام کے زمانہ میں ایسی بے دھڑک گفتگو بھی حیرت میں ڈالتی ہے آگے اس کی وجہ بتلاتے ہیں کہ ایسے عجیب اور حیرت انگیز مضامین ان سے کیسے صادر ہوئے اور حاصل اس وجہ کا یہ ہوگا کہ اصل مبداء ان مضامین کا حضرت حق ہیں جن سے کوئی امر بھی عجیب نہیں آگے اسی کی تحقیق اور تمثیل اور تائید ہے یعنی) وہ (مضامین صدیقیہ کہ) حکمتوں کے چشمے (تھے اور) مثل دریائے فرات کے (کہ غیر منقطع ہے) ان کے دہن سے جاری (تھے وہ) بے جہت کی طرف سے تھے (مراد حضرت حق کہ جہات سے منزہ ہے) جس طرح سے کہ ایک پتھر سے پانی جاری ہو گیا تھا (اشارہ ہے قصہ موسویہ کی طرف) نہ (وہ پتھر) کروٹ سے (پانی کا) سرمایہ رکھتا ہے (اور) نہ درمیان سے (یعنی اس پتھر کے کسی جزو میں پانی مخزون نہ تھا بلکہ) اپنا (سپر یعنی) حجاب (اور روپوش) بنا رکھا تھا حق تعالیٰ نے اس سنگ کو (اور اس میں سے) کشادہ کر رکھا تھا آب صاف رنگ کو (کہ صفائی میں مشابہ مینا یعنے آبگینہ کے تھا یعنی موجد پانی کے حق سبحانہ وتعالیٰ ہیں مگر اس پتھر کو درمیان میں ایک واسطہ اور حجاب بنا رکھا تھا اسی طرح یہاں موجد ان کلاموں کا حضرت حق ہے اور حضرت صدیقؓ محض ایک درمیانی واسطہ ہیں) جس طرح سے کہ تیرے چشمہ چشم سے نور کو اس نے جاری کر رکھا ہے بدوں بخل اور انقطاع

کے (کہ وہ آنکھ) نہ شحم سے وہ سرمایہ (نور کا) رکھتی ہے اور نہ جھلی سے (آنکھ ان ہی اجزاء سے مرکب ہے مطلب یہ ہے کہ آنکھ کا کوئی جزو فی نفسہ اس نور کا حامل نہیں مگر) روپوشی کر رکھی ہے (اس کے) ایجاد میں دوست نے (اسی طرح) تجویف گوش میں اس کی ہوائے جاذب۔ مدرک ہے اس کے صادق کلام کی اور کاذب کلام کی (یعنی مطلق کلام کی خواہ کیسا ہی ہو اور یہ مطلب نہیں کہ گوش میں صدق و کذب کے ادراک کی خاصیت ہے اور جاذبش اور کاذبش میں اضافت بادنیٰ ملابست ہے کیونکہ کان اس ہوا کا محل اور کلام کا احساس کرنے والا ہے سو) وہ ہوا اس چھوٹی سے ہڈی میں کیا چیز ہے کہ قبول کرے قصہ خوان (یعنی متکلم) کے حروف و صوت کو (سو حقیقت میں وہ) استخوان اور ہوا (محض) روپوش ہے اور بس (ورنہ واقع میں) دونوں عالم میں سوا یزداں کے کوئی بھی (موجود حقیقی) نہیں (جس میں یہ فاعلیت بالذات ہو بلکہ واقع میں) مستمع بھی وہی ہے (اور) قائل بھی وہی ہے (اور یہ مضمون) بلا احتجاب (یعنی بلا اشتباہ و بلا اخفاء ہے اور ترکیب مستمع اور قائل اوکی ویسی ہی ہے جیسی ہمہ اوست کی جس کی تحقیق ابتدائے دفتر اول میں بضمن شرح شعر جملہ معشوق ست الخ گزر چکی ہے۔ آگے بعنوان تشبیہ اس کی ایک دلیل ہے یعنی یہ) اس لئے ہے) کہ (سب حادث تابع محدث کے ہیں جس طرح سے کہ حدیث) الاذنان من الراس (سے ثابت ہوتا ہے کہ کان بعض احکام میں تابع سر کے ہیں مثلاً مسح میں) اسے ثواب دیئے گئے (اور چونکہ یہاں دونوں حادث ہیں تبعیت کان کی اور متبوعیت و مستقلیت سر کی ناقص ہے اور خالق و مخلوق میں چونکہ ایک حادث ایک قدیم ہے اس لئے تبعیت حادث کی اور متبوعیت قدیم کی کامل و تام ہے پس تکلم و استماع اور جمیع صفات کمال حادث کی مستفاد من القدیم ہوں گی اس لئے یہ حکم صحیح ہوا کہ آن ینابیع الحکم الخ)

فائدہ:۔ آگے پھر رجوع بقصہ ہے

گفت رحمت گرہمی آید برو	زر بدہ بستانش اے اکرام خو
اس نے کہا کہ اگر تم کو اس پر رحم آتا ہے	تو زر دیدو اس کو لے لو اے اکرام خو
از منش و اخر چومی سوزد دلت	بے مؤنث حل نگردد مشکلت
مجھ سے اس کو خرید لو اگر تمہارے قلب میں سوزش ہوتی ہے	بغیر خرچ کے تو تمہاری مشکل حل ہوتی نہیں
گفت صد خدمت کنم پانصد سجود	بندۂ دارم نکو لیکن جہود
کہا کہ میں صد ہا طاعت بجالاؤں اور پانچ سو سجدے کروں	میں ایک حسین غلام رکھتا ہوں لیکن یہودی ہے
تن سپید و دل سیاہستش بگیر	در عوض دہ تن سیاہ و دل منیر
بدن کا گورا دل کا کالا تو اس کو لے لے	عوض میں دیدے سیاہ بدن اور سفید دل والے کو
کس فرستاد و بیاورد آں ہمام	بود الحق سخت زیبا آں غلام
کسی کو بھیج دیا اور لائے وہ بزرگ	تھا واقعی نہایت زیبا صورت وہ غلام
آں چنانکہ ماند حیراں آں جہود	آں دل چوں سنگش از جارفت زود
اس طرح کا کہ وہ یہودی حیران رہ گیا	جلد اس کا پتھر جیسا دل از جا رفتہ ہو گیا

حالت صورت پرستاں ایں بود	سنگ شاں از صورتے مومیں بود
حالت صورت پرستوں کی یہی ہوتی ہے	ان کا پتھر ایک صورت سے موم جیسا ہو جاتا ہے
باز کرد استیزہ و راضی نشد	کہ بریں افزوں بدہ بے پیچ بد
اس نے پھر تکرار کی اور راضی نہ ہوا	کہ اس پر اور اضافہ کرو بالضرور
یک نصاب نقرہ ہم بروے فزود	تا کہ راضی گشت حرص آں جہود
انہوں نے ایک نصاب چاندی اور اضافہ فرما دی	یہاں تک کہ اس یہودی کی حرص کو قناعت ہو گئی
بیع کرد و داد و بستد بے غرض	داد گوہر سنگ بستد در عوض
بیع کا معاملہ کر لیا اور دیدیا اور لے لیا بغیر غرض کے	اس نے گوہر دیدیا اور سنگ لے لیا عوض میں
بر خیال آنکہ سودے کردہ ام	دادم اسود ابیضے آوردہ ام
اس خیال پر کہ میں نے بڑا فائدہ کیا ہے	میں نے کالا دیا ہے اور گورا لے لیا ہے

اس (کافر) نے کہا کہ اگر تم کو اس پر رحم آتا ہے تو زر دیدو (اور) اس کو لے لو اے کرام خو۔ مجھ سے اس کو خرید لو اگر تمہارے قلب میں سوزش ہوتی ہے (اور) بے خرچ (کیے ہوئے) تو تمہاری (یہ) مشکل حل ہوتی نہیں۔ (حضرت صدیقؓ نے) کہا کہ (اس کا حل ہونا تو مجھ کو ایسا مطلوب ہے کہ اگر یہ حل ہو جاوے تو) میں (حق تعالیٰ کی صدہا طاعت بجالاؤں (اور اس کو) پانچ سو سجدے کروں (جب یہ امر میرے نزدیک ایسا مطلوب ہے تو خرچ کرنے میں مجھ کو کیا دریغ ہوگا میں خرچ کرنے پر راضی ہوں سو) میں ایک غلام (اپنی ملک میں) رکھتا ہوں بہت حسین لیکن یہودی ہے (یعنی تیرا ہم مذہب) بدن کا سفید اور دل کا سیاہ تو اس کو لے لے (اور اس کے) عوض میں دیدے (اس بلالؓ) تن سیاہ اور دل سفید کو (یہ بیان ہے اس خرچ کرنے کا پھر اس غلام کے لینے کے واسطے) کسی کو بھیج دیا اور (جب وہ آ گیا تو اس کو اس کافر کے سامنے پیش کرنے کے لئے) لائے وہ بزرگ (یعنی حضرت صدیقؓ آگے حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ) تھا واقعی نہایت زیبا صورت وہ غلام (کیونکہ رومی تھا اور وہ) اس طرح کا (حسین تھا) کہ (اس کو دیکھ کر) وہ یہودی حیران رہ گیا (اور) اس کا پتھر جیسا دل از جا رفتہ ہو گیا (آگے مولانا فرماتے ہیں کہ) حالت صورت پرستوں کی یہی ہوتی ہے (اور) ان کا پتھر جیسے دل) ایک صورت سے موم جیسا ہو جاتا ہے (مگر باوجود اس قدر پسندیدگی و فریفتگی کے) اس (کافر) نے پھر تکرار کی اور صرف اس کے لینے پر) راضی نہ ہوا (اور اصرار کیا) کہ اس پر اور اضافہ کرو بالضرور (سبب اس کا حرص اور یہ جان لینا کہ حضرت صدیقؓ بلالؓ کو ضرور خریدیں گے) انہوں نے ایک نصاب چاندی اور اضافہ فرما دی (پچاس روپیہ تقریباً) یہاں تک کہ اس یہودی کی حرص کو قناعت ہو گئی (اور راضی ہو کر) بیع کا معاملہ کر لیا اور (بلالؓ کو) دیدیا اور (اس رومی غلام کو) لے لیا بے غرض (یعنی معاملہ کی غایت اور غرض کو نہ سمجھا کہ میں کیسی اچھی چیز کو فوت کر رہا ہوں اس میں بیان ہے اس کافر کے جہل کا حاصل یہ کہ) اس نے گوہر دیدیا (اور) سنگ لے لیا عوض میں (محض) اس خیال پر (ایسا کیا) کہ میں نے بڑا فائدہ کیا ہے (کہ) میں نے کالا دیا ہے اور گورا لے لیا ہے (اور حقیقت کالے گورے کی نہ سمجھی)

خندیدن جہود و پنداشتن کہ صدیقؓ مغبون ست دریں عقد

کافر کا ہنسنا اور خیال کرنا کہ صدیق رضی اللہ عنہ اس معاملے میں ٹوٹے میں ہیں

منعقد چوں گشت بیع اندر میاں	یافت ایجاب و قبول ہر دو آں
جب بیع درمیان میں منعقد ہو گئی	اور ان دونوں کا ایجاب و قبول پایا گیا
قہقہہ زد آں جہود سنگ دل	از سر افسوس و طنز و غش و غل
اس جہود سنگ دل نے ایک قہقہہ لگایا	براہ تمسخر اور طنز اور مکر و فریب کے
گفت صدیقش کہ ایں خندہ چہ بود	در جواب و پرسش او خندہ فزود
حضرت صدیقؓ نے اس سے فرمایا کہ یہ خندہ کیسا ہے	اس پوچھنے کے جواب میں اس نے زیادہ خندہ کیا
گفت اگر جدت نبودے واہتمام	در خریداری ایں اسود غلام
کہنے لگا کہ اگر تم کو کوشش اور اہتمام	اس سیاہ غلام کی خریداری میں نہ ہوتا
من ز استیزہ نمی افروختم	خود بعشر اینش می بفروختم
تو میں تکرار سے گرم ہو کر فروخت نہ کرتا	بیشک میں اس کو اس قیمت کے دسویں حصہ کے بدلے بیچ ڈالتا
کہ بنزد من نیرزد نیم دانگ	تو گراں کردی بہایش را بہ بانگ
کیونکہ میرے نزدیک یہ نصف دانگ کے برابر بھی قیمت نہیں رکھتا	تم نے اس کی قیمت کو آواز کی وجہ سے بڑھا دیا
پس جوابش داد صدیق اے غبی	گوہرے دادی بجوزے چوں صبی
پس حضرت صدیقؓ نے اس کو جواب دیا کہ اے کودن	تو نے ہی ایک گوہر اخروٹ کے عوض میں دیدیا ہے مثل طفل کے
کو بہ نزد من ہمی ارزد دو کون	من بجانش ناظرستم تو بلون
کیونکہ وہ میرے نزدیک دونوں عالم کے برابر قیمت رکھتا ہے	میں اس کی روح کو دیکھتا ہوں تو رنگ کو
زر سرخست و سیہ تاب آمدہ	از برای رشک ایں احمق کدہ
یہ زر سرخ ہے جس کا رنگ سیاہ ہو گیا ہے	بسبب حسد اس احمق کدہ کے
دیدۂ ایں ہفت رنگ جسمہا	در نیابد زیں نقاب آں روح را
مختلف الوان کے اجسام کی چشم	اس حجاب میں سے اس روح کو ادراک نہیں کرتی
گر مکیسی کردۂ در بیع بیش	دادمے من جملہ مال و ملک خویش
اگر تو بیع میں اور زیادہ تنگی کرتا	تو میں اپنا تمام مال اور املاک دے دیتا

ور مکیس افزودئی من ز اہتمام	دامنے زر کردے از غیر وام
اور اگر تو اور زیادہ بڑھاتا تو میں اہتمام سے	دامن بھر سونا کسی اور سے قرض کر لیتا
سہل دادی زانکہ ارزاں یافتی	در ندیدی حقہ را نشگافتی
تو نے بہت سہل دیدیا اس لئے کہ تو نے ارزاں حاصل کیا تھا	موتی نہیں دیکھا ڈبہ کو نہیں چیر کر دیکھا
حقہ سر بستہ جہل تو بداد	زود بینی کہ چہ غبنت اوفتاد
سر بستہ ڈبہ تیرے جہل نے دیدیا	تو عنقریب دیکھ لے گا کہ تجھ کو کتنا خسارہ پڑا
حقۂ پرلعل رادادی بباد	ہمچو زنگی در سیہ روئی تو شاد
تو نے حقہ پر لعل کو برباد کر دیا	زنگی کی طرح تو سیہ روئی میں خوش ہے
عاقبت و احسرتا گوئی بسے	بخت و دولت را فروشد خود کسے
انجام میں بہت واحسرتا کہے گا	کوئی بخت اور دولت کو بھی بیچا کرتا ہے
بخت باجامہ غلامانہ رسید	چشم بدبخت بجز ظاہر ندید
بخت غلامانہ لباس سے پہنچا	تیری چشم بدبخت نے بجز ظاہر کے اور کچھ نہیں دیکھا
او نمودت بندگی خویشتن	خوئے زشتت کرد با او مکر و فن
اس نے تجھ کو اپنی غلامی دکھلائی	تیری خوئے زشت نے اس کے ساتھ مکر و فن کیا
ایں سیاہ اسرار تن اسپید را	بت پرستانہ بگیر اے ژاژ خا
اس سیاہ باطن سفید جسم کو	بت پرستوں کی طرح لے لے اے ژاژ خا
ایں ترا و آں مرا بردیم سود	ہیں لکم دین ولی دین اے جہود
یہ تیرا اور وہ میرا ہم تم دونوں نے فائدہ حاصل کر لیا	ہاں لکم دینکم ولی دین ہو گیا اے یہودی
خود سزای بت پرستاں ایں بود	جلش اطلس اسپ او چوبیں بود
تحقیق بت پرستوں کی یہی سزا ہے	کہ اس کی جھول اطلس کی اور اس کا گھوڑا لکڑی کا ہوتا ہے
ہمچو گور کافراں پر دود و نار	وز بروں بربستہ صد نقش و نگار
مثل گور کافروں کے دود و نار سے پر ہے	اور باہر سے صدہا نقش و نگار لگا رکھے ہیں
ہمچو مال ظالماں بیروں جمال	وز درونش خون مظلوم و وبال
مثل مال ظالموں کے کہ باہر سے جمال	اور اس کے باطن سے خون مظلوم کا اور وبال

چوں منافق از بروں صوم وصلوٰۃ	وز دروں خاک سیاہ بے ثبات
مثل منافق کے باہر سے صوم و صلوٰۃ	اور اندر سے خاک سیاہ بے ثبات
ہمچو ابر خالی پر قر و قر	نے درو نفع زمیں نے قوت بر
مثل ابر خالی کے کہ گرڑ گرڑ سے پر ہے	نہ اس میں زمین کا نفع نہ پھل کی غذا
ہمچو وعدہ مکر و گفتار دروغ	آخرش رسوا و اول با فروغ
مثل وعدۂ فریب اور گفتار دروغ کے	کہ اس کا اخیر رسوا اور اول با فروغ

(مکیس امالہ مکاس بضم میم تنگی در بیع) جب بیع (دونوں کے) درمیان میں منعقد ہوگئی (اور) ان دونوں کا ایجاب و قبول پایا گیا تو اس جہود سنگدل نے ایک قہقہہ لگایا۔ براہ تمسخر اور طنز اور مکر وفریب کے (یہ دیکھ کر) حضرت صدیقؓ نے اس سے فرمایا کہ یہ خندہ کیسا ہے۔ اس پوچھنے کے جواب میں اس نے زیادہ خندہ کیا (اس زیادتی کی وجہ اس پر تعجب تھا کہ یہ میرے ہنسنے سے بھی اپنی غلطی پر متنبہ نہیں ہوئے) کہنے لگا کہ اگر تم کو (اس قدر) کوشش اور اہتمام اس سیاہ غلام کی خریداری میں نہ ہوتا تو میں (اس کواتنے) تکرار سے فروخت نہ کرتا (بلکہ) میں اس کو اس (قیمت) کے دسویں حصہ کے بدلے بیچ ڈالتا کیونکہ میرے نزدیک یہ نصف دانق کے برابر بھی قیمت نہیں رکھتا تم نے اس کی قیمت کو آواز کی وجہ سے بڑھا دیا (اس کی دو توجیہ ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ بانگ سے مراد بلالؓ کی آواز ہو احد احد کی یعنی اس پر تم فریفتہ ہوگئے اور اس میں اشارہ ہوگا تشبیہ بجوز بے مغز کی طرف کہ جس طرح اس میں صرف آواز ہوتی ہے لب نہیں ہوتا کما مرمثل ہذا المعنے فی قصۃ الوزیر الیہودی ومنازعۃ الامراء فی الخلافۃ انچہ شریں ست آن شد یار دانگ انچہ پوسیدہ است نبود غیر بانگ اور اس توجیہ کا موید ہے پہلے مصرعہ میں نیز زنیم دانگ کا اور جواب میں بجوزے کا واقع ہونا کہ تو اس کو جوز سمجھتا ہے اور میں اس غلام رومی کو جوز سمجھتا ہوں اور دوسری توجیہ یہ کہ بانگ سے مراد حضرت صدیقؓ کی آواز یعنی الفاظ دالہ علی الرغبۃ ہوں یعنے تمہارے کلام سے رغبت مفہوم ہونے سے اتنی قیمت بڑھ گئی) پس حضرت صدیقؓ نے اس کو جواب دیا کہ اے کودن تو نے ہی ایک گوہر اخروٹ کے عوض میں دیدیا ہے مثل طفل (نادان) کے۔ کیونکہ وہ میرے نزدیک دونوں عالم کے برابر قیمت رکھتا ہے (وجہ یہ کہ) میں اس کی روح کو دیکھتا ہوں (اور) تو رنگ کو (دیکھتا ہے پس گویا) یہ زر سرخ ہے جس کا رنگ سیاہ ہوگیا ہے بسبب حسد اس احمق کدہ کہ کے (مراد دنیا ہے کہ ابلہوں سے پر ہے اس تمثیل کی اصل یہ ہے کہ چوروں کی نظر عداوت سے بچانے کے لئے زر سرخ کو سیاہ رنگ سے رنگین کردیتے ہیں تاکہ کوئی پہچانے نہیں اور محفوظ رہے۔ اسی طرح نا اہلوں کی نظر حسد سے بچانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان بلالؓ کو کہ زر سرخ ہیں سیاہ رنگ کردیا پس) مختلف الوان کے اجسام کی (ادراک کرنے والی) چشم اس حجاب (رنگ) میں سے اس روح کو ادراک نہیں کرتی (کیونکہ اس کا خاصہ صرف ادراک الوان ہے اور) اگر تو بیع میں اور زیادہ تنگی کرتا (اور اس قیمت پر بھی راضی نہ ہوتا) تو میں تمام اپنا مال اور املاک دیدیتا اور اگر تو (میرے مال واملاک سے بھی) اور زیادہ (قیمت) بڑھاتا تو میں دامن بھر سونا کسی اور سے قرض کرلیتا (اور قیمت میں ادا کرتا مگر) تو نے بہت سہل دیدیا اس لئے کہ تو نے ارزاں حاصل کیا تھا تو نے (اندر سے) موتی نہیں دیکھا (کیونکہ) ڈبہ کو نہیں چیر کر دیکھا (ویسا ہی)

سربستہ ذبہ تیرے جہل نے دے دیا (اسناد الی السبب ہے سو) تو عنقریب (یعنی بعد موت) دیکھ لے گا کہ تجھ کو کتنا خسارہ پڑا (کیونکہ موت کے بعد حقیقت منکشف ہوگی) تو نے حقہ پر لعل کو برباد کر دیا (اور) زنگی کی طرح تو سیاہ روئی میں خوش ہے (مگر) انجام میں بہت واحسرتا کہے گا (بھلا) کوئی بخت و دولت کو بھی بیچا کرتا ہے (مگر وجہ تیرے اس بیچنے کی اس بخت و دولت کو یہ ہوگئی کہ وہ) بخت غلامانہ لباس سے (تیرے پاس) پہنچا (چنانچہ بلالؓ بخت تھے اور غلامانہ وضع رکھتے تھے اور) تیری چشم بد بخت نے بجز ظاہر کے اور کچھ نہ دیکھا۔ اس (بخت) نے تجھ کو (صرف) اپنی غلامی دکھلائی (اور اس کی خوبی مخفی رہی اس لئے) تیری خوئے زشت نے اس کے ساتھ مکروفن کیا (یعنی تو اس کے ساتھ بے قدری وظلم وشرارت سے پیش آیا تو اس گوہر کے عوض) اس (رومی غلام) سیاہ باطن سفید جسم کو بت پرستوں کی طرح لے لے اے ژاژ خا (بت پرست بھی بت کی ظاہری صورت کو دیکھتے ہیں اور اس کے باطن ناکارہ کو نہیں دیکھتے سو) یہ (رومی غلام) تیرا ہو گیا اور وہ (بلال) میرا ہو گیا (اور) ہم دونوں نے (بزعم خود) فائدہ حاصل کر لیا ہاں لکم دینکم ولی دین (کا مضمون) ہو گیا اے یہودی بے تحقیق بت پرستوں کی یہی سزا ہے کہ اس کی جھول اطلس کی اور) اس کا گھوڑا لکڑی کا ہوتا ہے (جل سے مراد اس گھوڑے کی جھول اس مثال کا مع مابعد کے مشلہ کے حاصل باطن کا ناکارہ اور ظاہر کا جمیل ہوتا ہے) مثل گور کافروں کے دو دو نار سے پر ہے اور باہر سے صدہا نقش ونگار لگا رکھے ہیں۔ مثل مال ظالموں کے کہ باہر سے جمال اور اس کے باطن سے خون مظلوم کا اور وبال مثل منافق کے باہر سے صوم وصلوٰۃ اور اندر سے خاک سیاہ بے ثبات (یعنی باطن عمل سیاہ جس کی کوئی جڑ نہیں کیونکہ عمل کی جڑ عقیدہ ہے) مثل ابر خالی (از آب) کے گرز گرز سے پر ہے (یعنی بولتا ہے مگر) نہ اس میں زمین کا نفع (اور) نہ پھل کی غذا (کیونکہ یہ دونوں چیزیں پانی سے ہوتی ہیں وقد فرض خلوہ) مثل وعدۂ فریب اور گفتار دروغ کے کہ اس کا اخیر رسوا اور اول بافروغ (کیونکہ تکلم کے وقت تو پر رونق معلوم ہوتا ہے پھر ظہور حقیقت کے وقت وہ ہیچ ثابت ہوتا ہے)

فائدہ:۔ آگے تتمہ قصہ کا ہے

بعد ازاں بگرفت او دست بلالؓ	آں ز زخم ضرس محنت چوں خلال
اس کے بعد انہوں نے بلالؓ کا ہاتھ پکڑا	وہ صدمہ دست تکلیف سے مثل خلال کے ہو رہے تھے
شد خلالے در دہانے راہ یافت	جانب شیریں زبانے می شتافت
وہ خلال ہو گئے تھے دہن میں راہ پائی	اور ایک شیریں زبان کی طرف دوڑے چلے جا رہے تھے
آوریدش تا بنزد آں رسولؐ	کہ بجاں او کردہ بد دینش قبول
حضرت صدیقؓ ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے	کیونکہ انہوں نے جان سے آپ کا دین قبول کیا تھا
چوں بدید آں خستہ روئے مصطفیؐ	خر مغشیاً فتاد او برقفا
جب اس خستہ نے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا روئے مبارک دیکھا	تو وہ بیہوش ہو کر چت گر پڑے
تا بدیرے بیخود و بیخویش ماند	چوں بخویش آمد ز شادی اشک راند
دیر تک بے خود اور آپے سے باہر رہے	جب آپے میں آئے تو مارے خوشی کے آنسو بہانے لگے

مصطفیؐ اش درکنار خود کشید	کس چہ داند بخششے کو را رسید
مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنی آغوش میں لے لیا	کوئی شخص کیا جانے اس عطا کو جو ان کو پہنچی
چوں بود مسے کہ بر اکسیر زد	مفلسے بر گنج پر توفیر زد
کیا حال ہوگا اس تانبے کا جو اکسیر پر جا لگا	ایک مفلس ایسے خزانہ پر جا لگا جو مال سے پر تھا
ماہی پژمردہ در بحر اوفتاد	کاروان گم شدہ زد بر رشاد
ایک ماہی پژمردہ دریا میں جا گری	ایک قافلہ راہ گم کردہ راہ یابی پر جا لگا
آں خطاباتے کہ گفت آں دم نبیؐ	گر زند بر شب برآید از شبی
وہ ارشادات کہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائے	اگر شب پر واقع ہو جائیں تو وہ شب ہونے کی صفت سے خارج ہو جاوے
روز روشن گردد آں شب چوں صباح	کے توانم گفت من آں اصطلاح
روز روشن ہووے وہ رات صبح کی طرح	میں اس اصطلاح کو کہہ نہیں سکتا
خود تو دانی کافتاب اندر حمل	تاچہ گوید بانبات و با دقل
خود تم کو معلوم ہے کہ آفتاب برج حمل میں	کیا کچھ کہہ دیتا ہے نباتات سے اور نخل پربار سے
خود تو دانی ہم کہ آں آب زلال	می چہ گوید باریاحین و نہال
خود تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ وہ آب زلال	ریاحین اور نہال سے کیا کہہ دیتا ہے
صنع حق با جملہ اجزائے جہاں	چوں دم و حرفست از افسونگراں
حق تعالیٰ کی صنعت تمام اجزائے عالم کے ساتھ	مثل پھونک مارنے اور الفاظ پڑھنے کے ہے جو ساحروں سے واقع ہوتے ہیں
جذب یزداں باثر ہا وسبب	صد سخن گوید نہاں بحرف ولب
جذب حضرت حق کا آثار اور اسباب سے	صدہا باتیں کرتا ہے بدوں حرف اور لب کے
نے کہ تاثیر از قدر معمول نیست	لیک تاثیرش از و معقول نیست
یہ بات تو نہیں کہ تاثیر قدر سے معمول نہیں	لیکن ان کی تاثیر اس قدر کے سبب سے مدرک بالعقل نہیں
چوں مقلد بود عقل اندر اصول	داں مقلد در فروعش اے فضول
جب عقل اصول میں مقلد ہے	تو اس عقل کو فروع میں بھی مقلد جان لو اے فضول
گر بپرسد عقل چوں باشد مرام	گو چنانکہ تو ندانی والسلام
اگر عقل پوچھے کہ یہ مدعا کس کیفیت سے ہوگا	تو کہہ دینا ایسی کیفیت سے ہے کہ تو نہیں جانتا والسلام

اس کے بعد انہوں نے بلالؓ کا ہاتھ پکڑا (اور حالت ان کی یہ تھی کہ) وہ صدمہ دست تکلیف (رساں) سے مثل خلال کے (لاغر) ہو رہے تھے (آگے بمصداق ان الله مع الصابرين والصبر مفتاح الفرج کے اس تحمل جفا کا ثمرہ بیان فرماتے ہیں کہ) وہ (چونکہ) خلال ہو گئے تھے (اس لئے) دہن میں راہ پائی (جس طرح خلال منہ میں پہنچایا جاتا ہے کہ محل شریف ہے اسی طرح حضرت بلالؓ کو بے برکت صبر و مجاہدہ کے مجلس مقدس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پہنچانے کا سامان ہو رہا ہے اور) ایک شیریں زبان کی طرف دوڑے چلے جا رہے تھے (جس طرح خلال کو دہن میں پہنچ کر زبان سے اقتران ہوتا ہے اسی طرح یہ بلالؓ اس مجلس مقدس میں پہنچ کر آپ سے کہ شیریں زبان ہیں مقترل ہوں گے غرض) حضرت صدیقؓ ان کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے کیونکہ انہوں نے جان سے آپ کا دین قبول کیا تھا۔ جب (یہاں پہنچ کر) اس خستہ نے مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا روئے مبارک دیکھا تو بے ہوش ہو کر گر پڑے (چونکہ خر مغشیا عربی جملہ ہے اس لئے آگے اس کی تفسیر ہے یعنی) وہ پشت کے بل گر پڑے (اور) دیر تک بے خود اور آپے سے باہر رہے (اور) جب آپے میں (یعنی ہوش میں) آئے تو مارے خوشی کے آنسو بہانے لگے۔ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنی آغوش میں لے لیا (آگے مولانا اس شرف کی تفصیل و تفضیل ذکر فرماتے ہیں جو حضرت بلالؓ کو خدمت سرکار نبویؐ میں پہنچنے سے اور حضور کی توجہ سے حاصل ہوا یعنی) کوئی شخص کیا جانے اس عطا کو جو ان کو (آپ کے قرب و عنایت کی بدولت) پہنچی (آگے اس کی چند مثالیں اور تشبیہیں ہیں۔ تشبیہ اول) کیا حال ہوگا اس تانبے کا جو اکسیر پر جا لگا (تشبیہ دوم) ایک مفلس ایسے خزانہ پر جا لگا جو مال کثیر سے پر تھا (تشبیہ سوم) ایک ماہی پژمردہ دریا میں جا گری (تشبیہ چہارم) ایک قافلہ راہ گم کردہ راہ یابی پر جا لگا (یہ تو ان برکات کا ذکر تھا جو آپ کے قرب و توجہ سے حاصل ہوئیں آگے ان کا ذکر ہے جو آپ کے کلمات مبارکہ سے میسر ہوئیں پس فرماتے ہیں کہ) وہ ارشادات کہ اس وقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے (بلالؓ سے) فرمائے (نور بخشی میں ایسے موثر ہیں کہ) اگر شب پر واقع ہو جائیں تو وہ شب ہونے کی صفت سے خارج ہو جاوے (یعنی) وہ شب صبح کی طرح روز روشن ہو جاوے (شب سے مراد شب بالمعنی اللغوی نہیں بلکہ مراد وہ قلب ہے جو جہل و ضلال سے تاریک ہو مطلب یہ کہ ان اقوال کے صرف استماع ہی سے بشرطیکہ عناد وغیرہ مانع نہ ہو قبل عمل ہی اس قلب میں نور واقع ہو جاوے کیونکہ عمل کی ہمت و شوق تو اسی نور سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ شب و روز حضرات اہل اللہ کی مجالس میں اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اور چونکہ یہ اثر ان اقوال میں بطریق دلالت الفاظ تو ہوتا نہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ دلالت الفاظ کی تو مدلولات لغویہ یا اصطلاحیہ پر ہوتی ہے ان آثار مذکورہ تنویر وغیرہ پر دلالت الفاظ کی نہیں ہوتی آگے اسی مضمون کو فرماتے ہیں کہ) میں اس اصطلاح کو (کہ جس کے ذریعہ سے ان اقوال پر یہ آثار مرتب ہوتے ہیں) کہہ نہیں سکتا (کیونکہ وہ کہنے سے سمجھ میں نہیں آتا وجہ یہ کہ واسطہ ان آثار کے ترتب کا قوت باطنیہ ہے صاحب اقوال کی خواہ اس قوت باطنیہ کے استعمال کا وہ خود قصد کرے۔ جس کو تصرف و ہمت کہتے ہیں اور خواہ بلا اس کے قصد کے اس کا اثر ہو اس کو برکت و کرامت سے تعبیر کرنا مناسب ہے اور اس قوت باطنیہ کا فعل مدرک بالوجدان ہے اور وجدانیات کی تعبیر الفاظ سے کافی طور پر ہوتی نہیں اس لئے یہ کہنا صحیح ہو گیا کہ میں اس اصطلاح کو کہہ نہیں سکتا اور اس کو اصطلاح مجازاً اور استعارۃً کہہ دیا کیونکہ حاصل معنی اصطلاح کا اتفاق قومے برائے معین داشتن معنے لفظ سوائے معنی موضوع لہ آن لفظ ہے اسی طرح یہاں یہ اثر ظاہر ہے کہ غیر ہے معنی موضوع لہ کا اور ایک جماعت کے ساتھ مخصوص ہے یہ اثر پس یہ اختصاص قوم بہذا الاثر مشابہ ہو گیا معنی اصطلاحی اصطلاح کے خلاصہ یہ کہ الفاظ

سے اس اثر مغائر للمعانی الملغوبیہ کا افادہ بلا تکلم بہذ الالاثروان وقع التکلم لافادۃ المعنی الملغوی ان اہل اللہ کا گویا ایک اصطلاحی طریق ہے جو وجدانی ہونے کے سبب بیان میں نہیں آتا۔ حضورؐ کے ارشادات بھی اسی طریق سے قلوب غیر منورہ کو منوا کر دیتے ہیں تو بلال تو ان سے کیوں نہ زائد النور و کامل التنویر ہو گئے ہوں گے آگے اس تاثیر الباطن بلا تکلم کی مثالیں ہیں مثال اول خود تم کو معلوم ہے کہ آفتاب (برج) حمل میں کیا کچھ کہہ دیتا ہے نباتات سے اور نخل پر بار سے (وقل بفتحتین نخل پر بارو تیر کشتی و خرمائے زبون کذا فی المنتخب مطلب یہ کہ اس وقت آفتاب کی تاثیر سے نباتات اور میوے شیریں ہو جاتے ہیں اور الفاظ کا واسطہ نہیں ہوتا پس وہ اصطلاح بھی اسی کے مشابہ ہے مثال دوم) خود تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ وہ آب زلال (یعنی بارش کا پانی) ریاحین اور نہال سے کیا کہہ دیتا ہے (تقریرہ کما مر فی شرح الشعر السابق مثال سوم) صنعت حق تعالیٰ کی تمام اجزائے عالم کے ساتھ (تاثیر میں) مثل پھونک مارنے اور الفاظ پڑھنے کے ہے جو ساحروں سے واقع ہوتے ہیں (اس شعر میں ایک تو فعل عبد مذکور فی السابق کو تشبیہ دی گئی ہے فعل حق کے ساتھ اور اسی بناء پر اس کو مثال سوم قرار دیا ہے پہلی دو مثالوں سے اس میں یہ فرق ہے کہ ان میں فاعلیت بالتسبب اور مجازاً ہے اور اس مثال سوم میں فاعلیت بالخالقیہ اور حقیقیۃ ہے اور نفس فاعلیت بلا توقف علی التکلم سب امثلہ میں مشترک ہے اور مشبہ کے ایک طریق میں فاعلیت مجازاً بالتسبب ہے یعنی برکت بلا قصد میں اور ایک طریق میں حقیقۃ بالمباشرۃ ہے یعنی تصرف میں گو بالخالقیہ نہیں یہ کلام تھا تشبیہ فعل عبد بفعل الحق میں پس ایک تو اس شعر میں یہ مذکور ہے اور یہی مقصود مقام نہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ اوپر سے توضیح ہے مضمون فاعلیت باطن اہل اللہ کی بلا توقف علی التکلم کی اور اس کے لئے صرف صنع حق کی فاعلیت کا ذکر کافی ہے دوسرے اس لئے بھی مقصود نہیں کہ اس میں تاثیر بواسطہ الفاظ ہے۔ رہا یہ کہ جب صنع حق کو مشبہ بہ بنایا تو پھر اس کو ایسی چیز سے تشبیہ دینا جس میں حروف و الفاظ بھی ہیں جامع تشبیہی کو منہدم کر دے گا تو تشبیہ صحیح نہ ہوگی جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ بتاثیر کلام الساحر صرف سرعت تاثیر کی بناء پر ہے مع قطع النظر عن کونہ بواسطۃ الکلام پس حاصل مقام یہ ہو کہ صنعت حق جو سریع التاثیر ہے مشبہ بہ اور مثال ہے تاثیر اہل الباطن کی خوب سمجھ لو اور اگر کسی کو شبہ ہو کہ مشبہ آلہ ہوتا ہے تقریر معنے مشبہ کا تو تشبیہ اول میں سوء ادب لازم آتا ہے کہ ذکر افعال حق کو آلہ قرار دیا جاوے بیان فعل عبد کے لئے یا کسی کو شبہ ہو کہ مشبہ بہ اقویٰ ہوتا ہے معنی تشبیہی میں مشبہ سے تو تشبیہ ثانی میں اشکال لازم آتا ہے دونوں کا جواب یہ ہے کہ مدار تشبیہ کا نہ مشبہ بہ کی آلیت پر ہے نہ اس کی اعلائیت پر ہے بلکہ مدار اس کا اشہر و اظہر ہونے پر ہے پس فعل عبد مذکور خفی تھا اور تاثیر صنع حق اس فعل سے اظہر و مسلم ہے اور فعل سحر اس تاثیر صنع سے بوجہ مشاہد ہونے فاعل اور فعل کے اشہر اور زیادہ معلوم ہے اس لئے دونوں تشبیہیں موجہ ہو گئیں آگے شعر آئندہ میں تشبیہ اول کے وجہ جامع کی تصریح بغرض توضیح ہے یعنی) جذب حضرت حق کا (جس کو اوپر صنع حق سے تعبیر کیا ہے) آثار اور اسباب سے صدہا باتیں کرتا ہے بدوں حرف اور لب کے (یہ کنایہ ہے کلام سے یعنی بدوں توقف علی الکلام کے اسباب کو بھی پیدا کرتا ہے اور ان اسباب سے آثار کو بھی پیدا کرتا ہے اور گو ایجاد کل اشیاء یا بعض اشیا میں کلمہ کن کا فرمانا بھی عادت ہے لیکن اس پر موقوف تو نہیں اور گو اللہ تعالیٰ اگر کلام بھی فرما دیں تب بھی وہ منزہ ہے حروف اور آلات سے مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ کلام تو ہے مگر منزہ بلکہ بقرینہ مقام نفس کلام ہی کے واسطہ نہ ہونا مقصود ہے لیکن درجہ تحقق میں نہیں بلکہ درجہ توقف میں جیسا ابھی تقریر کی گئی یہاں تک مقصود مقام کا (کہ توضیح تھی مضمون تاثیر باطن اہل باطن کی قلوب طالبین میں) ختم ہوا آگے مثال اخیر کے متعلق بطور تتمیم فائدہ کے تبعاً ایک مضمون فرماتے ہیں اور وہ مضمون جواب ہے ایک مثال کا جو اس مثال

اخیر کے متعلق پیدا ہوتا ہے اور یہ سوال بہت مشہور اور فلاسفہ کے منکرین للفاعل المختار کے کلام میں مذکور ہے۔ حاصل سوال یہ ہے کہ تم جو حوادث کو اس شعر میں صنع حق اور جذب حق الخ میں فاعل بالارادہ کی طرف مستند مانتے ہو اور تاثیر الاسباب فی الآثار بالذات کا انکار کرتے ہو یہ عقلاً مستحیل ہے کیونکہ تعلق الارادہ بالحادث اگر قدیم ہے تب تو قدم حادث کا لازم آتا ہے وہ ہذا خلف اور اگر حادث ہے تو اس حادث میں کلام ہوگا پھر ایک تعلق الارادہ کی ضرورت ہوگی اور وہ بھی حادث ہوگا تو اس کے لئے بھی اسی طرح ایک تعلق کی ضرورت ہوگی اسی طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جاوے گا اور اگر کسی تعلق کو قدیم کہو گے تو اولاً اس کے معلول کا اور اس کے واسطہ سے اس کے معلول کا اسی طرح تمام سلسلہ حوادث کا قدم لازم آوے گا۔ ہف جب فاعل بالاختیار والارادہ کا قول ثابت نہ ہوا تو فاعل بالاضطرار متعین ہوا جس میں سلسلہ اسباب و آثار کی اور تاثیر صور نوعیہ کے قریب ہونے کی توجیہ حکما ہونے کی ہے اور جواب اس کا اصول متکلمین محققین پر یہ ہے کہ تعلق الارادہ حادث ہے مگر خود اس تعلق کو ایجاد مستقل کی ضرورت نہیں کہ اس کو پیدا کر کے پھر اس کو کسی حادث کے ساتھ لگا دیں بلکہ یہ ایک امر اضافی ہے کسی حادث کے عدم سابق پر وجود لاحق کو باختیار خود ترجیح دے دینا یہی احداث ہے اس تعلق کا تو واقع میں احداث اس حادث کا ہوتا ہے اسی احداث کو تعلق الارادہ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے یہ کوئی جدا چیز نہیں ہے پس حادث کا احداث اس تعلق کا بھی احداث ہے یعنی ارادہ سے صرف حادث کو بنایا ہے حادث کو ارادہ سے بنانا اسی کو تعلق ارادہ بحادث اور اسی کو احداث التعلق کہہ دیتے ہیں پس تسلسل لازم نہ آوے گا اور ایک تقریر سوال کی یہ ہے کہ اگر فاعل بالاختیار کے قائل ہو گے تو کیا وجہ کہ ایک وقت تک ایجاد نہ کیا پھر ایجاد کیا پس یا تو اس ترجیح کی کوئی علت ہے یا نہیں اگر علت ہے تو حادث ہے یا قدیم۔ قدیم تو کہہ نہیں سکتے ورنہ ایجاد قدیم ہوتا پس لامحالہ حادث ہے پس اگر وہ بھی صادر عن الاختیار ہے تو اس میں یہی تشقیق ہوگی اور اگر عن الاضطرار ہے تو مذہب اختیار کا باطل ہو گیا اور اگر علت نہیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ محال ہے جواب یہ ہے کہ اس ترجیح کی کوئی علت نہیں اور ترجیح بلا مرجح اس معنی کر مستحیل نہیں بلکہ قائل بالفاعل بالاختیار اس کا التزام کر کے کہے گا کہ ارادہ کی ماہیت یا اس کے لئے لازم ہی ہے ترجیح ماشاء متی شاء جب یہ ترجیح اس کی ذاتی ہے تو سوال عن العلۃ ہی لغو ہے ورنہ تخلل جعل کا ذات اور ذاتیات یا ملزوم ولازم کے درمیان میں لازم آوے گا وہذا محال اور تفصیل وتحقیق ان جوابوں کی توضیح وتلویح کے مقدمات اربعہ میں مذکور ہے من شاء فلیراجع ولیطالع سو اس فاعل مختار کے دعوئی اور عقیدہ پر جو سوال ہے اگرچہ حسب تقریر مذکور جواب اس کا ممکن اور واقع ہے مگر مولانا جیسا کہ طرز ہے حکماء قلوب کا عام مخاطبین کو کہ زیادہ ان میں غیر طالب حق ہیں جواب دینا پسند نہیں کرتے اور اس سے متکلمین پر شبہ نہ کیا جاوے کہ انہوں نے کیوں جواب دیا اصل یہ ہے کہ ان کا مقصود جواب دینے سے اسکات ہے اہل باطل کا تا کہ وہ عام اہل حق کو شبہ میں ڈال سکیں پس دونوں جماعتوں کے طرز میں کوئی تعارض نہیں باقی یہ کہ مولانا بھی اسی غرض سے جواب دیدیتے اس کا جواب یہ ہے کہ جب ایک جماعت ایک کام سے فارغ ہو چکی پھر اسی کام کو سب کریں اس کی کیا ضرورت ہے اس لئے مولانا اس جواب سے سکوت فرما کر مختصر جواب حسب حال معاندین وضعیف العقول کے اور مقتضائے وقت کے مناسب مشورہ دیتے ہیں کہ) یہ بات تو نہیں کہ تاثیر[1] (اسباب کی) قدر (یعنے تجویز واختیار حق) سے معزول (اور مجہول) نہیں (جیسا حکما نفی قدر واختیار کی کرتے ہیں مجہول تو ہے) لیکن (یہ ضرور ہے کہ) ان (اسباب[2]) کی تاثیر اس قدر کے سبب سے (یعنی یہ بات کہ ان اسباب میں تاثیر اس قدر واختیار سے پیدا

---

[1] اشارۃ الی تقدیر المضاف الیہ فی قولہ تاثیر فی المصرع الاول ۱۲ منہ [2] اشارۃ الی مرجع الضمیر الی المقدر ای المضاف الیہ فی المصرع الاول فی قولہ از و فی المصرع الثانی ۱۲ منہ

ہوئی ہے یہ امر) مدرک بالعقل (العام) نہیں (مگر مستحیل نہیں حاصل جواب یہ کہ حکماء کا اس کو محال کہنا تو غلط ہے چنانچہ اس کے دلیل کے مقدمات کا غلط ہونا اوپر واضح ہو گیا ہے البتہ عامہ عقول کو اس تاثیر اختیاری کی کیفیت کا ادراک نہیں ہوتا پس جب تمہاری عقل عامی ہے تو اس کے ادراک کیفیت بالتحقیق کے درپے مت ہو بلکہ محققین کی تقلید کر لو اور یہ سمجھ لو کہ) جب (تمہاری) عقل (خود) اصول میں (یعنی ذات وصفات حق میں کہ اصول ہیں افعال حق کے) مقلد ہے (چنانچہ عوام کو اقامت برہان علی الذات والصفات کی قدرت نہیں محض تقلیداً انبیاءؑ سے مانتے ہیں تو جب تمہاری عقل اصول میں کہ زیادہ اہم ہیں مقلد ہے) تو اس عقل کو فروع میں بھی (کہ افعال حق ہیں) مقلد جان لو اے فضول (کہ لایعنے شغل یعنی اقامت برہان علی مالا تقدر علیہ میں پڑتا ہے آگے مشورہ دیتے ہیں کہ) اگر (تمہاری) عقل (باتباع وسوسہ وجرات وحماقت تم سے یوں) پوچھے کہ یہ مدعا (یعنی تاثیر بالاختیار فی الاسباب والآثار) کس کیفیت سے ہوگا (یعنی کیفیت پوچھنے لگے) تو (جواب میں) یہ کہہ دینا کہ (وہ مدعا) ایسی کیفیت سے ہے کہ تو نہیں جانتا (جیسا کہ اوپر اس کیفیت کا غیر مدرک بالعقل العامی ہونا مذکور ہوا) والسلام (یا تو مولانا کا مقولہ ہے کہ بس میری نصیحت ختم ہو چکی اب سلام لو اور یا مقولہ مجیب للعقل کا ہے یعنی اے عقل میں مفید جواب دے چکا میرا اسلام لے حاصل مشورہ کا یہ ہوا کہ بے ضرورت قیل وقال میں مت پڑو)

فائدہ:۔ آگے رجوع ہے قصہ بلالؓ کی طرف

معاتبہ کردن حضرت رسول صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم با صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ ترا وصیت کردم کہ بشرکت من بخر بلال را رضی اللہ عنہ تو چرا بہر خود تنہا خریدی وعذر گفتن صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر ناراضگی کا اظہار کرنا کہ میں نے تجھ سے کہا تھا کہ بلال رضی اللہ عنہ کو میری شرکت میں خریدنا تو نے صرف اپنے لئے کیوں خریدا؟ اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا معذرت کرنا

سید کونین و سلطان جہاں	در عتاب آمد زمانے بعد ازاں
دونوں عالم کے سردار اور جہان کے سلطان	عتاب میں آئے تھوڑی دیر تک۔ اس کے بعد
گفت اے صدیق آخر گفتمت	کہ مرا انباز کن در مکرمت
فرمایا کہ اے صدیق آخر میں نے تو تم سے کہہ دیا تھا	کہ مجھ کو بھی شریک۔ کیجیو بزرگی میں
تو چرا تنہا خریدی بہر خویش	باز گو احوال اے پاکیزہ کیش
تم نے تنہا کیوں خریدا اپنے لئے	اپنا حال کہو اے پاکیزہ کیش
گفت ما دو بندگان کوی تو	کردمش آزاد من بر روئے تو
انہوں نے عرض کیا کہ ہم تو دونوں غلام ہیں آپ کے کوچہ کے	میں نے ان کو آپ کے روبرو آزاد کر دیا
تو مرا میدار بندہ و یار غار	ہیچ آزادی نخواہم زینہار
آپ مجھ کو غلام اور یار غار کر کے رکھیے	کسی وقت آزادی نہ چاہوں گا ہرگز

کہ مرا از بندگیت آزادی ست ـــ بے تو بر من محنت و بیداری ست

کیونکہ مجھ کو آپ کی غلامی ہی سے آزادی ہے ـــ بدوں آپ کے مجھ پر محنت اور ستم ہے

اے جہاں را زندہ کردہ زاصطفا ـــ خاص کردہ عام را، خاصہ مرا

اے وہ کہ عالم کو زندہ کر دیا برگزیدگی سے ـــ خاص کر دیا عوام کو خصوص مجھ کو

خوابہا میدید جانم در شباب ـــ کہ سلامم کرد قرص آفتاب

میری روح شباب میں اس قسم کے خواب دیکھا کرتی ہے ـــ کہ مجھ کو قرص آفتاب نے سلام کیا

از زمینم برکشید او بر سما ـــ ہمرہ او گشتہ بودم ز ارتقا

وہ مجھ کو زمین سے آسمان تک کھینچ لے گیا ہے ـــ اس کے ہمراہ چلا جا رہا ہوں اونچے ہو جانے کے سبب

گفتم ایں ماخولیا بود و محال ـــ ہیچ گردد مستحیلے وصف حال

میں نے کہا کہ یہ مالیخولیا اور محال تھا ـــ بھلا کہیں امر محال بھی فی الحال وصف ہو سکتا ہے

چوں ترا دیدم بدیدم خویش را ـــ آفریں آں آئینہ خوش کیش را

جب میں نے آپ کو دیکھا اس وقت اپنے آپ کو بھی دیکھا ـــ آفرین ہے اس آئینہ خوش وصف کے لئے

چوں ترا دیدم محالم حال شد ـــ جان من مستغرق اجلال شد

جب میں نے آپ کو دیکھا تو وہ محال میرا وصف ہو گیا ـــ اور میری روح غرق اجلال ہو گئی

چوں ترا دیدم خودا ے روح البلاد ـــ مہر ایں خورشید از چشمم فتاد

جب میں نے آپ کو دیکھا اے روح البلاد ـــ اس آفتاب کی وقعت میری نگاہ سے ساقط ہو گئی

گشت عالی ہمت از تو چشم من ـــ جز بخواری ننگرد اندر زمن

آپ کی برکت سے میری نگاہ عالی ہمت ہو گئی ـــ بجز بے قدری کے زمانہ کے اندر نظر نہیں کرتی

نور جستم خود بدیدم نور نور ـــ حور جستم خود بدیدم رشک حور

میں نور کی تلاش کرتا تھا سو میں نے خود نور النور کو دیکھ لیا ـــ میں حور کی تلاش کرتا تھا سو میں نے خود رشک حور کو دیکھ لیا

یوسفے جستم لطیف و سیمتن ـــ یوسفستانے بدیدم در تو من

میں ایک یوسف کو تلاش کرتا تھا جو لطیف اور سیمتن ہو ـــ میں نے آپ کے اندر ایک یوسفستان دیکھا

در پئے جنت بدم در جستجو ـــ جنتے بنمود از ہر جزو تو

میں جنت کے درپے تھا تلاش میں ـــ آپ کے ہر جزو سے ایک جنت نمایاں ہوئی

ہست ایں نسبت بمن مدح وثنا	ہست ایں نسبت بتو قدح وہجا
یہ میرے اعتبار سے مدح و ثنا ہے	آپ کے اعتبار سے یہ عیب و ہجو ہے
ہمچو مدح مرد چوپان سلیم	مر خدارا پیش موسیٰ کلیم
جیسی اس مرد راعی سادہ لوح کی مدح تھی	حق تعالیٰ کی نسبت موسیٰ کلیم علیہ السلام کے روبرو
کہ بجویم اشپشت شیرت دہم	چارقت دوزم من و پیشت نہم
کہ میں تیرے جوئیں ڈھونڈوں گا تجھ کو دودھ دوں گا	تیرا کفش سیوں گا اور تیرے سامنے رکھ دوں گا
قدح او را حق بمدحے برگرفت	گر تو ہم رحمت کنی نبود شگفت
اس کی اس منقصت کو حق تعالیٰ نے مدح میں لے لیا	اگر آپ بھی رحمت فرماویں تو تعجب نہیں ہے
رحم فرما بر قصور فہمہا	اے ورائی عقلہا و وہمہا
آپ رحم فرمایئے افہام کی کوتاہی پر	اے وہ حضرت کہ عقول اور اوہام سے آگے ہیں

دونوں عالم کے سردار اور جہان کے سلطان (صلی اللہ علیہ وسلم محبوبانہ) عتاب میں آئے تھوڑی دیر تک (اور) اس کے بعد فرمایا کہ اے صدیق آخر میں نے تو تم سے کہہ دیا تھا کہ مجھ کو بھی (اس) بزرگی (یعنی عمل نیک) میں (کہ اشتراء بلال ہے) شریک کیجیو تم نے تنہا کیوں خریدا اپنے لئے (یہ بات حضرت صدیقؓ کی بیان سے معلوم ہوئی ہوگی کہ انہوں نے کل کو اصالۃً خریدا ہے نصف کو وکالۃً نہیں خریدا) اپنا حال (اس عدم اشتراء بالاشتراک کے متعلق) کہو اے پاکیزہ کیش (تا کہ اس کی مصلحت اور تمہارا عذر معلوم ہونے سے شکایت رفع ہو جاوے) انہوں نے عرض کیا کہ ہم تو دونوں غلام ہیں آپ کے کوچہ کے (اور شرکت میں خرید نے سے صورۃً آپ اور میں مالک ہوتے اور یہ غلام ہوتے حالانکہ حقیقت باطنیہ کے اعتبار سے میں بھی غلام ہوں تو غلام ہو کر آپ کا شریک ہونا موہم تھا مساوات کا یہ تو عذر ہے عدم شرکت کا پھر میں یہ سمجھا کہ اصل مقصود حضور کا ان کے اشتراء سے انکا آزاد کرنا ہے سو یہ مقصود اس طرح حاصل ہوگئی کہ) میں نے ان کو آپ کے روبرو آزاد کر دیا (اور ایک مقصود اشتراء سے گو آپ کو یہ مقصود نہ ہو مگر درجہ امکان میں استخدام ہو سکتا ہے تو اس استخدام کے لئے) آپ مجھ کو غلام اور یار غار (یعنی رفیق صادق کنایۃً کذانی الغیاث) کر کے رکھیے (اور غلام بھی اس درجہ کا کہ) کسی وقت آزادی نہ چاہوں گا ہرگز کیونکہ مجھ کو آپ کی غلامی ہی سے آزادی (کا شرف حاصل) ہے۔ بدوں آپ (کی خدمت) کے مجھ پر محنت اور ستم ہے (یعنی اگر کوئی مجھ کو آپ کی خدمت سے جبراً روکے تو مجھ پر ظلم کرے اور بیدادی بمعنے ظلم موافق قیاس کے ہے کیونکہ داد بمعنی انصاف ہے تو بیداد قیاس کی رو سے بمعنی بے انصاف وظالم کے ہونا چاہئے لیکن قیاس بیداد بمعنے ظلم آتا ہے کذانی الغیاث سو یہاں اسی قیاس کے موافق استعمال کیا گیا آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی منت اور فضائل اور اپنی تقصیر احصاء ثناء سے عرض کرتے ہیں کہ) اے (حضرت) کہ جنہوں نے ایک عالم کو زندہ کر دیا برگزیدگی سے (یعنی عالم کے آحاد کثیرہ کو دولت اصطفا سے مشرف فرمایا پس عالم سے مراد جماعت کثیرہ نہ کہ تمام عالم احقر نے ترجمہ میں لفظ ایک بڑھا کر اس کی طرف اشارہ کر دیا اور) خاص کر دیا (بہت سے) عوام کو (اور) خصوص مجھ کو (اس میں اشارہ اس

طرف بھی ہوسکتا ہے کہ ایک مقصود اشتراء بلالؓ سے ثواب واجر ہوسکتا ہے تو آپ کے پاس ثواب کا بہت سا ذخیرہ ہے کہ خلق
کی اصلاح وتکمیل فرماتے ہیں۔ رہا یہ کہ ذخیرہ کثیرہ کے بعد بھی حاجت ثواب خاص کی رہتی ہے سو وہ ثواب خاص خود اشتراء
کی نیت سے حاصل ہوگیا۔ رہا یہ شبہ کہ نیت کا ثواب نفس عمل کے برابر نہ ہوتا ہو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضور صلی
اللہ علیہ وسلم کے لئے کمی نہ ہو جیسا حدیث میں ہے کہ صلوٰۃ قاعداً کا اجر نصف ہے صلوٰۃ قائماً کا مگر حضورؐ کو برابر ملتا ہے۔ اس
شعر میں تو بیان تھا منت کا آگے فضائل مذکور ہیں یعنی) میری روح شباب میں اس قسم کے خواب دیکھا کرتی تھی کہ مجھ کو
قرص آفتاب نے سلام کیا ہے (اور) وہ مجھ کو زمین سے آسمان پر کھینچ لے گیا ہے (اور) میں اس کے ہمراہ چلا جارہا ہوں
اونچے ہوجانے کے سبب (یہ خواب دیکھ کر) میں نے (دل میں) کہا کہ یہ (خواب جو میں نے دیکھا تھا) مالیخولیا (یعنی فساد
دماغ) اور (ایک امر) محال تھا (یعنی محال عادی جس کا وقوع کبھی نہ ہو اور یہ خواب مطابق واقع کے نہیں کیونکہ) بھلا کہیں
امر محال بھی (گو محال عادی ہی ہو واقع ہوکر) فی الحال (کسی کا) وصف ہوسکتا ہے (جب یہ نہیں تو بس یہ خلل دماغ ہے اور
محال عادی پر عدم وقوع کے حکم سے خوارق میں کوئی شبہ نہ کرے کیونکہ یہاں محال عادی سے مراد وہ ہے جس کا کبھی وقوع نہ
ہو سو جو امر واقع ہوجاوے گا وقوع کے وقت کہیں گے کہ اس کو غلطی سے محال عادی سمجھا تھا پس کسی ممکن عقلی پر کسی وقت بھی
اس کا حکم کرنا یقینی صحیح نہیں ہوسکتا جب تک کہ کسی دوسری مستقل دلیل سے تیقن انتفاء وقوع کا نہ ہو مثلاً شرعی سے ثابت ہوگیا
کہ مغفرت کافر کی نہ ہوگی تو اس ممکن عقلی کو بالیقین محال عادی کہہ دیں گے اور جہاں ایسی مستقل دلیل نہ ہو وہاں استحالہ کا حکم
یقینی صحیح نہ ہوگا چنانچہ خود اس مرئی فی المنام پر باعتبار حقیقت تعبیر یہ کیا اس حکم استحالہ کا غلط ہونا اخیر میں ثابت ہوا اور ظاہری
حقیقت پر بھی کسی وقت استحالہ کا حکم یقینی صحیح نہیں اور شعر ہذا میں جو محال کہا گیا ہے اس کی صحت لازم نہیں کیونکہ یہ حکایت
ہے قبل اسلام کی تو اس وقت ایسی غلطی مستبعد نہیں فافہم بہرحال میں اس خواب کو غلط سمجھتا تھا مگر) جب میں نے آپ کو دیکھا
(اس وقت) اپنے آپ کو بھی دیکھا (اور معلوم ہوا کہ الحمد للہ کہ سلام شمس وارتقاء فوق السماء کی مجھ میں قابلیت ہے اور وہ
خواب صحیح ہوسکتے ہیں پہلے مجھ کو اپنی حقیقت معلوم نہ تھی اس لئے ان امور کو محال سمجھتا تھا اور جب اپنی حقیقت آپ کے
ذریعہ سے مجھ کو معلوم ہوئی تو آپ کی مثال آئینہ کی سی ہوئی سو) آفرین ہے اس آئینہ خوش وصف کے لئے (اس میں
التفات ہے خطاب سے غیبت کی طرف اور کیش سے مراد وصف ہے مجازاً اطلاقاً للخاص علی العام اور صرف اعتقاد استحالہ ہی
مبدل بامکان نہیں ہوا بلکہ امکان سے متجاوز ہوکر وقوع کا مشاہدہ ہوگیا چنانچہ) جب میں نے آپ کو دیکھا تو وہ محال میرا
وصف (ثابت فی الحال) ہوگیا (یعنی سلام شمس وارتقاء فوق السماء کا مشاہدہ بھی کرلیا اس طرح سے کہ وہ آفتاب آپ ہیں اور
وہ سلام آپ کی توجہ اور سلامت بخشی از غلط روی ہے اور وہ ارتقاء فوز باسلام ہے اور آپ کی برکت سے) میری روح غرق
اجلال ہوگئی (یعنی حضرت حق کے اوصاف جلیلہ کے مراقبہ میں مستغرق ہوگئی اور دوسرے دلائل سے یہ بھی ثابت ہے کہ
صورۃ مرئی فی المنام پر جو استحالہ عادیہ کا یقینی حکم لگایا تھا اس کی بھی اصلاح ہوگئی کہ علوم وانوار اسلام سے سب حقائق ضرور یہ
صحیح طور پر منکشف ہوجاتے ہیں اور ممکنات غیر واقعہ کے وقوع وعدم وقوع دونوں کا محتمل ہونا واضح ہوجاتا ہے اور چونکہ شعر
بالا سے آپ کی تشبیہ آفتاب کے ساتھ مفہوم ہوتی ہے جیسا کہ اس کی شرح میں اس کی تقریر گزری ہے بقول اس طرح سے
کہ وہ آفتاب اتم اور یہ موہم ہے آفتاب کی مماثلت کو اس لئے آگے رفع ایہام کے لئے کہتے ہیں کہ) جب میں نے آپ
کو دیکھا اے روح البلاد (چونکہ حسب ارشاد وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین عالم کا بقاء آپ ہی کی برکت سے ہے اس لئے

آپ کو روح سے تشبیہ دی کہ اس سے بقاء ہے حیات بدن کا تو آپ کو دیکھ کر) اس آفتاب (ظاہری) کی وقعت میری نگاہ سے ساقط ہوگئی (تو اس آفتاب کی آپ کے سامنے کیا حقیقت ہے جو مماثلت ومساوات کا احتمال ہو اور نہ تشبیہ سے یہ مقصود ہے مناسبت من وجہ کافی ہے اور اسی مناسبت کی بناء پر خواب اس شکل سے نظر آیا اور مہر اصل میں بمعنے محبت ہے مگر محبت مستلزم ہے وقعت کو اس لئے بقرینہ مقام مجازاً وقعت کے معنی لئے گئے آگے کہتے ہیں کہ صرف ایک آفتاب ہی کم وقعت نہیں ہوا بلکہ آپ کو دیکھنے کے بعد) آپ کی برکت سے میری نگاہ (بہت ہی) عالی ہمت ہوگئی (اس لئے) بجز بے قدری کے زمانہ کے اندر نظر نہیں کرتی (یعنی آپ کے سامنے آفتاب اور تمام عالم کم نظر آتا ہے اور ظاہر بھی ہے کہ آپ سب سے بہت افضل ہیں پس یہ دیکھنا مطابق واقع کے ہے پس خواری سے مراد یہ ہے نہ کہ تحقیر کہ ناشی ہے تکبر سے جس کے بعض افراد ایمان سے بھی خارج ہیں اور لفظ زمن بمعنے آسمان بھی مستعمل ہوتا ہے جبکہ زمین کے مقابلہ میں واقع ہو سو اگر یہاں اس قید سے توسع کر کے بمعنی آسمان لینا صحیح ہو بنا بر اس کے کہ حکماء کے نزدیک زمانہ نام ہے حرکت فلک الافلاک کا پس مسبب بول کر سبب مراد لیا جاوے تو شعر سابق کے بہت مناسب ہوگا کہ وہاں تفضیل علی الشمس تھی یہاں تفضیل علی السماء ہے اور اس خواب میں بھی شمس اور سماء دونوں کا ذکر تھا اس کی مناسبت سے یہ معنے ہوں گے کہ آپ کو اور آپ کے طریق یعنی اسلام کو دیکھنے کے بعد اس آفتاب اور اس سماء کی وقعت نہیں رہی گو خواب میں آپ کو آفتاب اور اسلام کو آسمان سے تشبیہ دی گئی اور ایک نسخہ میں زمن کی جگہ چمن ہے بمعنے رونق دنیا اس پر کوئی نہ معنوی اشکال ہے جیسا زمن بمعنی عالم میں تھا جس کو میں نے اس قول میں رفع کر دیا پس خواری سے مراد نخ اور نہ لفظ اشکال ہے جیسا بمعنے آسمان لینے میں محتمل ہے کہ یہاں زمین کے مقابل استعمال نہیں کیا گیا اور آپ کو دیکھنے کے بعد زینت دنیا کا حقیر ہو جانا ظاہر ہی ہے یہاں تک تفضیل تھی آپ کی آفتاب اور زمانہ یا فلک اور چمن پر اور یہ سب اجزاء عالم شہادت کے ہیں آگے بطور ترقی کے تفضیل ہے آپ کی عالم غیب کے اجزاء پر یعنی) میں نور کی تلاش کرتا تھا سو میں نے (آپ کو دیکھا تو) خود نور النور کو دیکھ لیا (اور) میں حور کی تلاش کرتا تھا سو میں نے خود رشک حور کو دیکھ لیا (نور ہر چند کہ عام ہے) انوار ناسوت وملکوت کو لیکن اصل عالم نور ملکوت ہی ہے کہ اس میں ملائکہ کا اصل مقام ہے جس کی نسبت حدیث میں ہے خلقوا من نور او کما قال پس مطلق کا کامل پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے خاص کر اس کا اقتران حور کے ساتھ بھی اس کا قرینہ ہوسکتا ہے یعنی قبل آپ کے دیکھنے کے بھی اہل ادیان سماویہ سے ملائکہ وحور کا ذکر سن کر ان کے قرب کا مشتاق ہوتا تھا مگر آپ اس نور کے بھی نور ہیں اور حور سے بھی افضل ہیں چنانچہ آپ کا مبداء الانوار ہونا آپ کی اولیت نور سے اور آپ کا افضل الخلق ہونا جس میں حور بھی ہے ظاہر اور ثابت ہے اور چونکہ عالم غیب افضل ہے عالم شہادت سے اس تفضیل کا تفضیل سابق سے اعلیٰ ہونا ظاہر ہے آگے بھی عالم غیب کے متعلق مضمون کا تتمہ ہے یعنی) میں ایک یوسف کو تلاش کیا کرتا تھا جو لطیف اور سیمتن ہو (مگر میں نے آپ کے اندر ایک یوسفستان (یعنی محل اجتماع یوسف ہائے کثیر) دیکھا (چونکہ میں اس شعر کو تتمہ مضمون متعلق عالم غیب کے سمجھا ہوں اس لئے اس بناء پر یہ معنی ہوں گے کہ میں اہل ادیان سماویہ سے نجات آخرت کا عقائد واعمال پر موقوف ہونا سن کر ہادی کی تلاش میں تھا جو باعتبار حسن باطنی کے یوسف سے تعبیر کیا گیا سو میں نے آپ کو تمام ہادیان برحق کے اوصاف کمال وتکمیل کا جامع پایا اسی جامعیت کو یوسفستان سے تعبیر کیا گیا اور چونکہ ہادی ہونا موقوف ہے اتصال عالم غیب پر۔ نیز اس پر فیوض عالم غیب سے وارد ہوتے ہیں جن سے وہ ہدایت کرتا ہے نیز ہدایت اس کی عالم غیب کی تحصیل کی طرف ہے ان وجوہ سے وہ ہادی من

حیث مادی اشیاء عالم غیب سے ہے خصوص جبکہ یہ بھی دیکھا جاوے کہ مادی حقیقت میں روح ہے اور روح عالم غیب سے ہے اور اس میں خود اجزائے عالم غیب مذکورۃ فی الشعر السابق علیہ سے بھی اس لئے ترقی ہے کہ انبیاء افضل ہیں ملائکہ وحور سے پس معنے یہ ہوں گے کہ آپ ملائکہ وحور سے تو کیوں نہ افضل ہوتے خود انبیاء سے بھی افضل ہیں آگے بھی تتمہ ہے اسی مضمون کا بعنوان دیگر یعنے) میں جنت کے درپے تھا (اس کی) تلاش میں (مگر مجھ کو) آپ کے ہر جزو سے ایک جنت نمایاں ہوئی (چونکہ جو چیز کسی کے ہر جزو سے نمایاں ہو وہ ظاہر ہے کہ اس کے تابع ہوتی ہے اس لئے یہ کنایہ ہے اس سے کہ جنت آپ کے تابع ہے اور مراد اس سے بتقدیر مضاف دخول جنت کا تابع ہونا ہے اور چونکہ یہ حکم شعر ہذا میں کسی قید کے ساتھ مقید نہیں اس لئے اپنے اطلاق سے عام ہوگا تمام داخلین جنت کو جن میں انبیاء علیہم السلام بھی داخل ہیں پس وہ بھی دخول جنت میں آپ کے تابع ہوئے چنانچہ حدیث میں بھی ہے کہ سب سے اول میں ہی جنت کا دروازہ کھلواؤں گا پس اس سے حضور کی تفصیل تمام انبیاء پر ثابت ہوئی اور یہی مضمون سابق میں بھی تھا صرف عنوان دوسرا ہے آگے فضائل کے بعد اپنی تقصیر احصائے ثنا سے ذکر کرتے ہیں جیسا شعر ((اے جہان راز ندہ کردہ اثر کی تمہید میں وجہ ربط میں ذکر کیا گیا ہے پس فرماتے ہیں کہ) یہ (سب) میرے اعتبار سے مدح وثنا ہے (لیکن) آپ کے اعتبار سے یہ عیب وہجو ہے (کیونکہ آپ کے کمالات اس سے بہت زیادہ ہیں مگر میرے علوم اتنے ہی ہیں) جیسی اس مرد راعی سادہ لوح کی مدح تھی حق تعالیٰ کی نسبت موسیٰ کلیم علیہ السلام کے روبرو کہ (اے اللہ) میں تیری جوئیں ڈھونڈوں گا (اور) تجھ کو دودھ دوں گا (اور) تیرا کفش سیوں گا اور تیرے سامنے رکھ دوں گا (معاذ اللہ مگر) اس کی اس منقصت کو اللہ تعالیٰ نے مدح میں لے لیا (جیسا دفتر دوم میں مذکور ہے سو اسی طرح) اگر آپ بھی رحمت فرمادیں اور اس مدح ناتمام کو قبول کرلیں) تو تعجب نہیں ہے آپ رحم فرمایئے (ہمارے) افہام کی کوتاہی پر اے (حضرت) کہ عقول اور اوہام سے آگے (متجاوز) ہیں (یعنے نہ مدرک کلیات کہ عقل ہے آپ کے کمالات کا ادراک کرسکتی ہے اور نہ مدرک جزئیات کہ وہم ہے)

فائدہ:۔ ششپش بکسر دوشین معجمہ وسکون بسین اول مہملہ وثانی معجمہ ہر دو لغت بضم حرفین اولین وبزیادت ہمزہ در اول نیز بمعنے جوں کذا فی الغیاث وغیرہ یہاں تک حضرت صدیقؓ کی لسان سے حضورؐ کے وہ فیوض مذکور تھے جو ان پر فائض ہوئے۔ آگے بطور انتقال کے مولاناؒ کا مقولہ ہے جس میں آپ کے فیوض کا عام ہونا تمام امت کے لئے مذکور ہے۔

ایھا العشاق اقبال جدید	از جہان کہنۂ نو در رسید
اے عاشقو ایک اقبال جدید آیا ہے	ایک عالم کہنہ سے تازہ پہنچا ہے
زاں جہاں کو چارۂ بیچارہ جوست	صد ہزاراں نادرہ عالم و روست
ایسے عالم سے کہ وہ چارہ جو بیچارہ کا ہے	لاکھوں نادرات عالم کے اس میں ہیں
ابشروا یا قوم اذجاء الفرج	افرحوا یا قوم قد زال الحرج
خوش ہو جاؤ اے قوم کیونکہ کشائش آ گئی	خوش ہو جاؤ اے قوم تحقیق زائل ہو گئی تنگی
آفتابے رفت درکازہ ہلال	در تقاضا کہ ارحنا یا بلالؓ
ایک آفتاب گیا ہے ہلالؓ کے جھونپڑے میں	تقاضے میں ہے کہ اے بلالؓ ہم کو راحت دے

زیر لب میگفتی از بیم عدو	برمنارہ روبگو کوری او
تم زیر لب کہا کرتے تھے خوف دشمن سے	منارہ پر جاؤ کہو اس کی آنکھیں پھوٹیں
میدمد درگوش ہر غمگیں بشیر	خیز اے مدبرہ اقبال گیر
بشیر یعنی آپ ہر غمگین کے کان میں پھونکتے ہیں	اٹھ اے ادبار والے اقبال کا راستہ اختیار کر
اے دریں حبس و دریں گندہ وشپش	ہیں کہ تا کس نشنود زشتی خمش
اے شخص کہ اس حبس اور اس گندگی اور جوؤں میں مبتلا ہے	ہائیں تاکہ کوئی سن نہ لے تو زشت ہے خاموش ہو جا
چوں کنی خامش کنوں اے یار من	کز بن ہر مو بر آمد طبل زن
آپ خاموشی اب کس طرح کیجئے گا اے میرے محبوب	اس لئے کہ ہر بن موسے تو طبل زن ظاہر ہو چکا ہے
آنچناں کر شد عدو رشک خو	گویدایں چندیں دہل را بانگ کو
مخالف حسد طینت ایسا بہرا ہوا ہے	کہ اس قدر دہل کو بھی پوچھتا ہے کہ آواز کہاں ہے
میزند برروش ریحاں کہ طریست	اوزکوری گویدایں آسیب چیست
اس کے منہ پر کوئی پھول مارتا ہے جو کہ تازہ ہے	وہ اندھے ہونے کے سبب کہتا ہے کہ یہ تکلیف کیا ہے
می شکنجد حور و دستش میکشد	کور حیراں کز چہ دردم میکند
حور چٹکی لیتی ہے اور اس کا ہاتھ کھینچتی ہے	اندھا حیران ہے کہ کس وجہ سے مجھ کو تکلیف دے رہی ہے
ایں کشاکش چیست بر دست وتنم	خفتہ ام بگزار تا خوابے کنم
یہ کھینچا تانی میرے ہاتھ اور بدن پر کیا ہو رہی ہے	میں تو سو رہا تھا چھوڑ دے تاکہ میں سو رہوں
آنکہ درخوابش ہمی جوئی ویست	چشم بکشا کاں مہ نیکو پے ست
جس کو تو خواب میں تلاش کرتا ہے وہی ہے	آنکھ تو کھول کہ وہی ماہ مبارک قدم ہے
زاں بلاہا بر عزیزاں بیش بود	کاں تجمش یار با خوباں نمود
اس سبب سے بلیات مقبولین پر زیادہ ہوتی ہیں	کہ یہ چھیڑ چھاڑ محبوب نے اہل حسن سے کی ہے
لاغ با خوباں کند در ہر رہے	نیز کوراں را بشوراند گہے
وہ چھیڑ چھاڑ اہل حسن سے ہر راہ میں کیا کرتا ہے	کبھی اندھوں کو بھی پریشان کر دیتا ہے
خویش را یکدم بدیں کوراں دہد	تا غریو از کوئی کوراں برجہد
اپنے کو کسی وقت ان اندھوں کے ہاتھ میں بھی دے دیتا ہے	تاکہ اندھوں کے محلہ سے شور و غل بلند ہو

(بیان ہے آپ کے فیض کے عموم کا تمام امت کو جیسا اوپر مذکور ہوا پھر خواہ اس فیض کو کوئی قبول کرے جیسا امت اجابت نے کیا یا نہ کرے جیسا امت دعوت کا حال ہے یعنی) اے عاشقوں ایک اقبال جدید آیا ہے (فجاء مقدر بقرینۃ المقام مراد اس سے فیض محمدیؐ ہے کہ اس کا نظیر اس کے قبل نہ آیا تھا اس لئے جدید کہا گیا اور اس خطاب ایہا العشاق سے اور خطاب آئندہ یا قوم سے عموم اس فیض کا مفہوم ہوا کیونکہ خطاب بشارت ان ہی کو عادۃً ہوتا ہے جن کی حالت مقتضی بشارت کو ہو پس جب خطاب عام ہے تو اس اقبال کا سب کے لئے آنا بھی عام ہوگا اور وہ اقبال) ایک عالم کہنہ سے تازہ پہنچا ہے (عالم کہنہ سے مراد عالم ملکوت ہے اس کا کہنہ ہونا ظاہر ہے حدوثاً بھی اور گو ظاہراً اس میں ارض وارضیات بھی شریک ہیں کیونکہ یہ بھی آسمان کے قریب ہی پیدا ہوئی ہے مگر خود آدمی جو کہ بوجہ مورد فیض مذکور کے ہونے کے مقصود بالحکم ہے سب انواع ارضیہ کے بعد پیدا ہوا ہے تو حدوث اس کا بہت متاخر ہے اس لئے ملکوت حدوث میں بھی اس سے اقدام ہوا اور بقاء بھی اس لئے کہ ملکوت میں تغیر نہیں ہے یا کم ہے اور ارضیات کا تغیر بہت زیادہ ہے اور عدم تغیر یا قلت تغیر حکم بقاء کے صادق آنے میں احق اور اولیٰ ہے اور اس فیض کا ملکوت سے آنا اس طرح ہے کہ آپ پر وحی جو کہ آپ سے دوسروں کو پہنچ کر فیضیاب کرتی ہے عالم غیب سے آتی ہے جو اصل ہے تمام فیوض کی اور دوسرے مصرعہ میں جواز جہان آیا ہے آگے اس سے بدل واقع ہوا ہے زاں جہان الخ یعنی وہ اقبال) ایسے عالم سے (آیا ہے) کہ وہ چارہ جو بیچارہ کا ہے (گمراہ وبے خبر سے زیادہ کون بیچارہ ہوگا کہ معترض ہے بلاء بے درمان وعذاب کے لئے اس فیض سے اس کی دستگیری ہوتی ہے اس فیض کے اعتبار سے اس عالم کو بھی چارہ جو کہہ دیا کہ وہ معدن ومنبع ہے اس فیض کا اور وہ عالم ایسا ہے کہ) لاکھوں نادرات (وعجائب) عالم (کائنات) کے اس میں (موجود) ہیں (عالم کائنات سے مراد عام ہے کہ شامل ہے غیب وشہادت یعنی ملکوت وناسوت کو یہ ترقی ہے اس عالم کے وصف میں کہ ایک چارہ جوے بیچارہ ہی کیا ہے اس میں لاکھوں اوصاف عجیبہ ہیں حتیٰ کہ اس کا ایک فیض جو کہ وحی قرآنی ہے اس کے باب میں حدیث ہے لاتنقضی عجائبہ تو مجموعہ عالم کس قدر عجائب کو شامل ہوگا حتیٰ کہ اس کے کائنات کے عجائب ہونے ہی کے سبب بہت سے اہل بدعت ان کائنات کے منکر ہو گئے جیسے وزن اعمال وعبور صراط اور خود وجود ملائکہ وحور ونعمائے جنت ومثل ذلک آگے تفریع ہے اس اقبال جدید کی آمد پر جو کہ بواسطہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے پہنچا جس کا حاصل اظہار سرور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد مبارک یعنی) خوش ہو جاؤ اے قوم (یعنی تمام امت محمدیہؐ) کیونکہ کشائش (اور آسائش) آ گئی (یعنی سبب کشائش کا آ گیا کہ ذات نبویؐ ہے اور) خوش ہو جاؤ اے قوم تحقیق زائل ہو گئی تنگی (یعنی مصیبت دور ہونے کا سامان آیا کیونکہ آپ کا اتباع دافع ہے ہر کلفت وعقوبت کا آگے آپ کے افاضہ کا طریق اولاً خاص کے لئے آفتاب الخ میں اور پھر عام کے لئے میدمد در گوش ہر غمگین الخ میں بتلاتے ہیں کہ) ایک آفتاب گیا ہے ہلال کے جھونپڑے میں (اور وہ آفتاب اس) تقاضے میں (بھی) ہے کہ اے بلال ہم کو راحت دے (اس میں اشارہ ہے دو قصوں کی طرف ایک قصہ ہلال کا جو آگے آتا ہے کہ حضور ان ہلال کی عیادت کو اصطبل میں تشریف لے گئے تھے اس مقام کے دو شعر یہ ہیں۔

مصطفےٰ بہر ہلالؓ باشرف	رفت از بہر عیادت آن طرف
رفت پیغمبرؐ رغبت بہر او	اندر آخر آمد اندر جستجو

دوسرا قصہ بلالؓ کا کہ حدیث میں ہے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا تھا کہ ارحنا یا بلال یعنی اذان دے کر

نماز سے فارغ ہو جاؤ کہ قلب کو راحت ہو کہ حق تعالیٰ کا فریضہ ادا ہو گیا۔ پس مصرعہ ثانیہ قید اور حال نہیں مصرعہ اول کا کہ رفت در حالت تقاضا جیسا کہ ظاہر اَشبہ ہوتا ہے بلکہ جملہ مستقلہ ہے بتقدیر مبتداء وحذف رابطہ ذکر خبر یعنی آن ذات پاک در تقاضا ہست الخ جیسا کہ احقر نے اس کے ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے مطلب دونوں جملوں کا یہ ہے کہ آپ ایسے فیض رسان ہیں کہ اپنے خادموں پر ہر طرح کی نوازش فرماتے ہیں چنانچہ ظاہری مرض میں بھی دستگیری فرماتے ہیں کہ ہلالؓ کی عیادت فرمائی اور باطنی مرض میں بھی چارہ جوئی فرماتے ہیں کہ بلالؓ کو ثواب حاصل کرنے طریق بتلایا جو کفارہ ہوتا ہے سیئات کا اور مشترک طور پر یہ دلیل ہے آپ کی کمال شفقت وتوجہ کی اور یہ اصل ہے فیوض وبرکات کی حاصل یہ ہوا کہ آپ کے افاضہ کا طریق یہی نہیں کہ آپ کی طرف کوئی توجہ کرے تو آپ متوجہ ہوں بلکہ خود بھی تعاہد وتوجہ فرماتے ہیں اور ایسے شیوخ کا بہت زیادہ فیض ہوتا ہے اور آفتاب اور بلال کا تقابل معنی لغوی کے اعتبار سے لطافت لفظیہ شعریہ کو بڑھاتا ہے۔ آگے تتمہ ہے خطاب نبوی ارحنا کا بلالؓ کے لئے کہ اے بلال) تم (ابتدائے اسلام میں خدا کا نام بعض اوقات بمصلحت) زیر لب کہا کرتے تھے خوف دشمن سے (اور اب) منارہ پر جاؤ (اور بضمن اذان خدا کا نام اعلان کے ساتھ) کہو (گو حسد سے) اس کی آنکھیں پھوٹیں (تم اس کی کچھ پروانہ کرو کہ کسی کو ناگوار ہوگا یہ ایسا جملہ ہے جیسے بولتے ہیں وان رغم انفہ اور میں نے جو تقریر ترجمہ کی کی ہے اس سے دو شبہے دور ہو گئے ایک یہ کہ ابتدائے اسلام میں یعنی قبل ہجرت اذان کہاں تھی جس کو حضرت بلالؓ خفیۃً کہتے تھے اس کا جواب اس لفظ سے ہو گیا کہ ابتدائے اسلام خدا کا نام۔ باقی یہ کہ پھر بر منارہ رو بگو اس کا خاص طور پر مقابل کیا ہوا کیونکہ منارہ پر تو اذان ہوتی تھی اور سیاق سے خاص تقابل کا مقصود ہونا ظاہر ہوتا ہے کہ مقول تو دونوں جگہ ایک ہو صرف اعلان وخفیہ کا تقابل ہو تو مصرعہ ثانیہ کے ترجمہ میں میرے اس لفظ سے کہ بضمن اذان خدا کا نام الخ یہ حل ہو گیا یعنی دونوں جگہ مقول خدا کا نام ہے اول جگہ بغیر اذان دوسری جگہ بضمن اذان دوسرا شبہ یہ کہ حضرت بلالؓ تو ابتدائے اسلام میں بھی نام حق کا اخفاء نہ کرتے تھے پھر زیر لب کے کیا معنے جواب اس کا میرے اس قول سے کہ بعض اوقات بمصلحت الخ ہو گیا کیونکہ جو قصہ او پر احد احد کہنے کا اور ایذا اٹھانے کا مذکور ہوا ہے وہ اس وقت کا تھا جبکہ اس کا اثر ان ہی کی ذات پر تھا کہ وہ اس کو سہتے تھے پھر جب وہ مجمع میں آ گئے اور کسی وقت اظہار سے مجمع پر یا کسی اسلامی مصلحت پر ضرر پہنچے اس وقت اخفاء ہی افضل ہے چنانچہ حضرات صحابہؓ نے بہت بڑے بڑے کام حروب وغیرہ میں اس اخفاء وکتمان وتوریہ سے لئے ہیں کعب بن اشرف کا قتل اور غزوۂ احزاب میں کفار میں باہم تفریق ڈالنا وغیر ذلک کما لا یخفیٰ علی مطالع الحدیث تو ایسے وقت میں حضرت بلالؓ نے بھی اخفاء کیا ہوگا پس اشکال جاتا رہا۔ باقی یہ کہ پھر از بیم عدو کے کیا معنی اس کی علت تو خوف نہ ہوا بلکہ مصلحت ہوئی تو بات یہ ہے کہ خود اس مصلحت کی رعایت کا سبب بھی تو وہی بیم عدو ہے کہ اسلام کو ضرر پہنچاوے گا گو خود ایک شخص کو اپنی ذات کی ضرر کا اندیشہ نہ ہو اب سب شبہات دور ہو گئے اور ان دو شعر میں طریق افاضہ کا خاص کے لئے یعنی مثلاً بلال وہلالؓ کے لئے مذکور تھا آگے طریق افاضہ کا عام کے لئے مذکور ہے جیسا میں نے ان دو شعر کی تمہید میں بھی لکھ دیا ہے۔ پس فرماتے ہیں کہ آپ کا افاضہ ان ہی دو کے ساتھ خاص نہیں بلکہ) بشیر یعنی آپ ہر غمگین کے کان میں پھونکتے ہیں (کہ) اٹھ اے ادبار والے (اور) اقبال کا راستہ اختیار کرے۔ اے شخص کہ اس حبس اور اس گندگی اور جوؤں میں مبتلا ہے (غمگین سے مراد یا تو وہ شخص جو راہ حق طلب کر رہا تھا اور نہ ملنے سے غمگین تھا اور یہی راہ نہ ملنا ادبار تھا پس اس کو غمگین کہنا باعتبار حال کے ہے اور مدبر کہنا باعتبار ماضی کے پس اس کو یہ خطاب ہوگا کہ اے طالب لے وہ اپنا مطلوب راستہ میری بدولت دیکھ لے اور اختیار کر لے اور یا مراد اس سے مطلق گمراہ ہے اور یہی ظاہر ہے بقرینہ جواب آئندہ

میں کہ تا کس کما سیاقی تقریر و اس کو مدبر کہنا تو باعتبار حال کے ہے اور غمگین کہنا باعتبار مآل اور آخرت کے ہی کہ جب عقوبت دیکھے گا تو غمگین ہوگا اس کو خطاب یوں ہوگا کہ اے بد بخت اپنی بد بختی کو چھوڑ کر اس راہ کو مطلوب بنالے اور اختیار کرلے کہ ادبار یعنی گمراہی اور غمگینی یعنی عقوبت سے نجات ہو اور طالب غیر قابل للحق بھی حکما اسی دوسرے معنی میں داخل ہے یعنی بر مطلق و غیر ناجی عن الادبار اور محبس سے مراد بھی تنگی قلب کی جو کفر سے ہوتی ہے کما قال تعالیٰ و من یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء اور گندگی بھی کفر کو کہا کما قال تعالیٰ فاجتنبوا الرجس من الاوثان اور جوؤں سے مراد شیاطین کہ حسب حدیث رگوں کے اندر رینگتے ہیں سب کا خلاصہ یہ کہ اے جتلائے کفر۔ یہ یہاں تک مقولہ ہوا بشیر کا جس سے مدبر کو خطاب ہے آگے مصرعہ ثانیہ میں جواب ہے مدبر کا بشیر کو یعنی وہ مدبر کہتا ہے کہ) ہائیں (کان میں تو کہا جیسا صید مددر گوش دال ہے مگر زور سے مت کہنا) تا کہ کوئی سن نہ لے تو زشت ہے (کہ ایسی زشت بات کہتا ہے) خاموش ہو جا (اور بعض نسخوں میں زشتی کی جگہ رتی ہے یعنی اب تو بوجہ اس کے کہ کسی نے سنا نہیں میں نے ہی سنا تو ایذا و کلفت سے چھوٹ گیا اس کو غنیمت سمجھ اور خاموش ہو جا اس کا حاصل خیر خواہی کے پیرایہ میں ناصح کو روکنا ہے مطلب یہ کہ بشیر تو فیض پہنچاتا ہے کہ کلفت و عقوبت سے نجات ہو اور یہ مخاطب اس کو بولنے نہیں دیتا اگر اوپر غمگین سے مراد طالب ہے تو یہ کہنا وضوح حق سے قبل ہوگا اور ایک حد پر ختم ہو جاوے گا اور اس کے ختم کے ساتھ اس پر وہ ملامت جو اشعار آئندہ میں مذکور ہے نیز ختم ہو جاوے گی اور یہ حالت بعض طالبین ناقص الفہم کی ہوگی۔ ورنہ اکثر طالبین نے تو اول ہی وہلہ میں حق کو قبول کرلیا ہے اور بعض کو باوجود طلب کے علاوہ نقصان فہم کے کہ ایک حد پر ختم ہوسکتا ہے بعض عوارض نفسانیہ بھی مانع ہوئے ہیں جو ختم نہیں ہوتے جیسے ہرقل کو اور بعض علمائے یہود کو کہ یستفتحون علی الذین کفروا فلما جاء ہم ما عرفوا کفروا بہ آیا ہے تو اس بعض اخیر کا یہ کہنا ہمیشہ ہوگا اور اسی طرح اگر غمگین سے مراد مطلق کافر غیر طالب ہو تب بھی اس کا یہ قول ہیں کہ الخ ہمیشہ ہوگا اور اس قول ہیں کہ الخ کے اطلاق سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ غمگین سے مراد وہی ہے جس نے حق کو قبول نہیں کیا خواہ غیر طالب ہو یا طالب کی قسم دوم یعنی متبع غرض نفسانی ہو جیسا عنقریب اوپر بھی اس مقولہ کو قرینہ اس کا ٹھہرایا ہے اور صید مددر گوش الخ سے یا اس کے جواب میں تا کس نشنود الخ سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ یہ دعوت خفیہ تھی ہاں براہ شفقت خاص خاص خطاب سے سب کو عام تھی یعنی علاوہ خطاب عام کے خصوصیت کے ساتھ بھی ہر ایک کو فرماتے تھے چنانچہ لفظ ہر غمگین اسی کل افرادی پر دال ہے اور اسی خصوصیت کے سبب در گوش کہا گیا ہے پس اس خصوصیت کی وجہ یہ دعوت نہ پہنچی ہوگی حضرت بشیر کو نصیحت کرتے ہیں کہ ہم سے کہا تو کہا مگر ایسی غیر واقعی بات اور سے مت کہنا اس دعوت کو عام مت کرنا چونکہ ان کی یہ نصیحت مرکب ہے دو جزو سے ایک جزو درخواست کا ورنہ خاموشی کی درخواست بہ پیرایہ خیر خواہی عبث ہوتی اس لئے مولانا آگے دونوں جزووں کو رد فرماتے ہیں۔ درخواست کے مقابلہ میں خود ایک درخواست کرتے ہیں اور خیال کی تغلیط اور اس پر ملامت و تشنیع کفار کی کرتے ہیں پس اولاً حضورؐ سے درخواست کرتے ہیں کہ) آپ خاموشی اب کس طرح کیجئے گا اے میرے محبوب (یعنی خاموشی نہ کیجئے خوب فرمایئے یہ مضمون اس مضمون کی نظیر ہو گیا جس کا قصہ حدیث شریف میں ہے کہ آپ شروع قدوم مدینہ منورہ میں ایک بار ایک مجلس پر گزرے اور وہاں توقف فرما کر آپ نے دعوت اسلام فرمائی تو بعض مخالفین مثل عبداللہ بن ابی وغیرہ نے آپ کو روکا اور کہا ہم نہیں سنتے جو آپ کے پاس جاوے اس کو سنایئے اس وقت تک عبداللہ بن ابی کافر مجاہر تھا پھر بعد میں منافقانہ ظاہراً مسلمان ہوا تھا اور کچھ اس مجلس میں مسلمان تھے انہوں نے ان کفار کو زجر کیا اور عرض کیا یا رسول اللہ ضرور کرم فرمایا کیجئے اور سنایا کیجئے اس پر ان لوگوں

میں باہم جنگ وجدل ہونے لگی آپ نے سمجھایا اور لڑنے سے روکا ایسا ہی مضمون یہاں ہو گیا کہ مصرعہ ہیں کہ الخ میں منکرین کا منع کرنا تبلیغ سے مذکور ہے اور مصرعہ چون کنی الخ میں مطیعین کا اس منع کو قبول نہ فرمانے کی درخواست مذکور ہے اور اس مصرعہ میں خامش بمعنے خاموشی ہے کما فی الغیاث پس یہ تو درخواست تھی خاموش نہ کرنے کی آگے اس کی علت میں کفار کی اس درخواست خاموشی کی بناء کی تغلیط کرتے ہیں یعنی ہم جو کہتے ہیں کہ خاموشی نہ کیجئے تو اس لئے (کہتے ہیں) کہ ہر بن مو سے تو طبل زن ظاہر ہو چکا ہے (یعنی آپ کا ہر بن مو اعلان کر چکا ہے قولاً بھی اور عملاً وحالاً بھی کیونکہ حضور کی تو ہر ادا سے اظہار ہوتا ہے حق کا اور اسی لئے ہر ادا خلاف ہے کفار کے تو جب تک اعلان قولی کا حکم بھی نہ تھا تب بھی دلالت حال سے اعلان ہو رہا تھا چنانچہ آپ کا خدائے واحد کی عبادت کرنا اور آلہ باطلہ سے اعراض واستنکاف فرمانا یہی کافی اعلان تھا احقاق حق وابطال باطل کا اور اس کے بعد تو دونوں اعلان مجتمع ہو گئے جب اس طرح اعلان ہو چکا ہے اب خاموشی کے کوئی معنے ہی نہیں یہ علت تھی خاموش نہ ہونے کی اس میں اس خیال کفار کی جو بنا تھی درخواست خاموشی کی تغلیط ہو گئی اور گو یہ درخواست عدم خاموشی کی بصورت مشورہ ہے جیسا لفظ استفہام چوں کنی الخ سے متبادر استفادہ ہوتا ہے لیکن مقصود مشورہ نہیں ہے کیونکہ اس کے خلاف کا احتمال ہی نہ تھا جو مشورہ کی گنجائش ہو بلکہ مقصود اظہار تمنا ہے چونکہ غایت تمنا سے جوش غالب ہو گیا اس لئے ایسا عنوان چوں کنی الخ صادر ہو گیا۔ پس برون رامنگر یدو قال راملی درون رابنگرید و حال را آگے تغلیط خیال کے ساتھ کفار کو اس خیال باطل پر ملامت وشناعت فرماتے ہیں یعنی) مخالف حسد طینت (حق علانیہ کے استماع سے) ایسا بہرا ہوا ہے کہ اس قدر (بانگ) دہل (یعنی اس قدر اعلان حق) کو بھی پوچھتا ہے کہ (ان کی) آواز کہاں ہے (یعنی ایسا باطل الحس ہو گیا کہ اب تک اس کو اعلان کی خبر ہی نہیں کہ مشورہ خاموشی سے دلالۃً گویا ان کے استماع کا منکر ہو رہا ہے اور رشک خو میں اشارہ کر دیا سبب صمم کی طرف یعنی حسد کے سبب اس کے کانوں تک آواز عام حق کی نہیں پہنچی کما قال تعالیٰ اولٰئک الذین لعنھم اللہ فاصمھم الآیۃ حاصل ملامت یہ ہوا کہ وہ تو بہرا ہو گیا ہے۔ آگے یہی ملامت ہے دوسرے عنوان اور مثال سے جس کا حاصل یہ ہے کہ اندھا بھی ہے کما فی الآیۃ السابقۃ بعد فاصمھم واعمٰی ابصارھم پس فرماتے ہیں کہ اس جاہل مرکب کی ایسی مثال ہے (کہ جیسے) اس کے منہ پر کوئی پھول مارتا ہے جو کہ (بالکل) تازہ ہے (اور) وہ اندھے ہونے کے سبب کہتا ہے کہ یہ تکلیف (کی چیز) کیا ہے (حالانکہ پھول کے لگنے سے تو شمامہ وملمسا ہر طرح فرحت ہی ہوتی ہے اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے کسی کے) حور (ناز ولطف کے ساتھ) چٹکی لیتی ہے (شکنجیدن بکسر اول وضم دوم گرفتن عضوے باشد بسر ناخن کذا فی الغیاث) اور اس کا ہاتھ (پکڑ کر اپنی طرف) کھینچتی ہے (مگر) اندھا حیران ہے کہ کس وجہ سے مجھ کو تکلیف دے رہی ہے (اور وہ اندھا یہ سوچ رہا ہے کہ) یہ کھینچا تانی میرے ہاتھ اور بدن پر کیا ہو رہی ہے (اور جھلا کر کہتا ہے کہ) میں تو سو رہا تھا (یہ کون پکڑ رہا ہے) چھوڑ دے تا کہ میں سو رہوں (حقیقت شناس اس وقت اس کو نصیحۃً متنبہ کرتا ہے کہ ارے) جس کو تو خواب میں تلاش کرتا ہے (یعنی اس تمنا میں سوتا ہے کہ شاید حور کو خواب ہی میں دیکھ لوں یہ) وہی ہے۔ آنکھ تو کھول کہ وہی ماہ مبارک قدم ہے (اندھے سے مراد چونکہ دل کا اندھا ہے اس لئے چشم بکشا میں کچھ اشکال نہیں پس یہی حال ہے معرض عن الحق بعد مجی الحق کا کہ بجائے ممنون وشاکر ہونے کے بالعکس اس کو ناگوار سمجھتا ہے جس کی وجہ جہل عن معرفۃ الحق ہے ان سب مثالوں سے مضمون ملامت ظاہر ہے اور یہ سب حالت امت دعوت بلا اجابت کی تھی آگے امت اجابت کی حالت مذکور ہے بطور تفریع بر امثلہ سابقہ کے یعنی جب معلوم ہوا کہ احکام کا مخاطب و مکلف بنانا گو نفس کو ناگوار ہو باعتبار واقع کے ایسا لطف ہے جیسے کسی کو حور ہاتھ پکڑ کر کھینچے اور وہ ناگواری نفس کی بوجہ جہل کے ایسی

ہے جیسے حور کا کھینچنا کسی اندھے کو ناگوار گزرے اور اس کے لطف ہونے کی علت میں احکام تشریعیہ وتکوینیہ متماثل ہیں اس سے معلوم ہوا کہ بشرط ایمان تکوینی بلاؤں کا آنا بھی علامت مقبولیت ومحبوبیت کی ہے پس اس مضمون کو اس شعر میں فرماتے ہیں کہ) اس سبب سے بلیات مقبولین پر زیادہ ہوتی ہیں۔ کہ یہ چھیڑ چھاڑ محبوب نے اہل حسن سے کی ہے (اور) وہ (محبوب) چھیڑ چھاڑ اہل محسن سے ہر راہ (سلوک میں کیا کرتا ہے (یعنی قاعدہ ہے محبوبوں کا کہ جن کو حسن صورت یا حسن سیرت کے سبب چاہا کرتے ہیں ان سے نوک چوک کیا کرتے ہیں چنانچہ مشاہد ہے نیز چھوٹے بچوں کے ساتھ یہ معاملہ بکثرت ہوتا ہے پس یہ بلیات بھی محبوب حقیقی کی چھیڑ ہے جو علامت ہے اہل بلا کے مورد لطف اور موصوف بالحسن المعنوی عنداللہ ہونے کی پس اس کی قدر کرنا چاہئے اور در ہر رہے الخ میں اشارہ کر دیا ہے عموم للاحکام التشریعیہ والتکوینیہ کی طرف کیونکہ سلوک دونوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے اور احکام تکوینیہ میں ایمان کی شرط اس لئے ہے کہ محبوبیت ایمان پر موقوف ہے تو بدوں موقوف علیہ کے صرف علامت یعنی احکام تکوینیہ محبوبیت میں کب کافی ہو سکتے ہیں پس اس میں امت اجابت کا حال مذکور ہو گیا آگے ایک شبہ کا جواب ہے وہ یہ کہ جب بلیات علامت محبوبیت کی ہے اور اسی کی تائید وتوضیح مثال سے کی گئی ہے پھر یہ بلیات مبغوضین یعنی کفار پر کیوں آتی ہیں اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہاں) کبھی (کبھی وہ محبوب) اندھوں کو بھی پریشان کر دیتا ہے (اس طرح سے کہ) اپنے کو کسی (کسی) وقت ان اندھوں کے ہاتھ میں بھی دے دیتا ہے (یعنی مثلاً اپنا ہاتھ ان کی گردن میں دے دیا کہیں ان کے ایک لات ماردی کبھی ان کا ہاتھ پکڑ کر کھینچ لیا (تاکہ اندھوں کے محلہ سے شور وغل بلند ہو (یعنی غل مچاویں کہ میاں یہ کون ہے کیوں دق کر رکھا ہے جیسے محبوبوں کو کبھی کبھی ایسا کرتے ہوئے بھی دیکھا جاتا ہے کہ محض تفریحاً اجنبی لوگوں کو بھی جبکہ وہ اندھے ہوں چھیڑا کرتے ہیں حاصل جواب کا یہ ہوا کہ اکثر تو وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ مقبولین پر بلائیں نازل کرتے ہیں لیکن کبھی کبھی مبغوضین کو بھی مبتلا کرتے ہیں کسی مصلحت وحکمت سے اور تشبیہ سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ یہاں بھی محض تفریح ہے محبوب مخلوق میں تو تفریح ہی مصلحت ہو سکتی ہے اور حضرت حق میں مصلحت وہی امر ہو سکتا ہے جو واقع میں حکمت ہو اور یہاں سے میرے اس اشتراط ایمان کی تائید ہو گئی معلوم ہوا کہ محض احکام تکوینیہ علامت قبول یقینی نہیں اکثری ہو سکتی ہے۔

فائدہ:۔ فی الغیاث بجمش بازی وعشق درزیدن بکسے شورانیدن پریشان کردن فی الحاشیہ لاغ بازی وہزل وظرافت۔

فائدہ:۔ یہاں تک قصہ بلالؓ کا ختم ہو گیا آگے قصہ حضرت ہلالؓ کا بیان کریں گے اور وجہ مناسبت دونوں قصوں کی ایک ہی ہے یعنی قصہ بلالؓ سے اوپر جو فرمایا تھا۔ ع تاجران انبیارا کن سند جن سے مراد طالبین حق تھے جن کو انبیاء علیہم السلام نے طریقہ تجارت کا سکھلایا تھا ان تاجروں میں سے ایک حضرت صدیقؓ ایک حضرت بلالؓ تھے اور ان ہی میں سے ایک حضرت ہلالؓ ہیں کہ وہ بھی باوجود اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کے دل سے تمام اوقات اور ظاہر میں بھی کچھ نہ کچھ وقت نکال کر طاعت مولیٰ حقیقی میں مشغول رہتے تھے باوجودیکہ ان کی اس طاعت کی کسی مخلوق کی نظر میں قدر نہ تھی حتیٰ کہ وہ بیمار ہوئے تو اصطبل میں پڑے تھے مگر حق تعالیٰ نے یہ قدر کی کہ وہاں ہی اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو عیادت کے لئے بھیجا اور اسی اتحاد وجہ مناسبت ہر دو قصہ کے سبب قصہ ہلالؓ کو اس عنوان سے شروع کیا ہے۔ چوں شنیدی بعضے از قصہ بلالؓ بشنو اکنوں قصہ ضعف ہلالؓ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں کوئی وجہ جامع ہے اور وہ وہی ہے جو اس ف کے اول میں عرض کیا گیا واللہ اعلم

تم النصف من العشر الثالث وبہ تم الربع الاول من الدفتر السادس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

النصف الثانی من العشر الثالث

قصۂ ہلالؓ کہ بندۂ مخلص بود خدای را صاحب بصیرت بے تقلید پنہاں شدہ در بندگی مخلوق بجہت مصلحت نہ از عجز چنانکہ لقمان و یوسف علیہما السلام از روی ظاہر و غیر ایشاں وایں ہلال بندۂ سائس بود مر امیرے را و آں امیر مسلمان بود اما چشم کور بود

ہلالؓ کا قصہ جو صاحب بصیرت بغیر تقلید کے خدا کے مخلص بندے تھے مصلحت کی وجہ سے نہ کہ عجز کی وجہ سے مخلوق کی غلامی میں پوشیدہ تھے جیسا کہ بظاہر لقمان اور یوسف علیہما السلام وغیرہ اور یہ ہلالؓ ایک سردار کے سائیس تھے اور وہ سردار مسلمان تھا لیکن اندھا تھا

فائدہ:۔ استیعاب میں اس نام کے نو صحابی لکھے ہیں عجب نہیں کہ یہ وہ ہوں جن کی نسبت یہ لکھا ہے ہلال بن الحارث ویقال ہلال بن ظفر ابو الحمراء مولی النبی صلے اللہ علیہ وسلم غلبت علیہ کنیتہ ص ۶۱۵ و ص ۶۵۶ اور گو ان کو مولی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لکھا ہے اور مثنوی میں کسی امیر کا مملوک لکھا ہے مگر ممکن ہے کہ حضورؐ نے کسی وقت ان کو خرید کر آزاد فرما دیا ہو اس احتمال سے زیادہ مجھ کو اور کوئی امر محقق نہیں ہوا واللہ اعلم اور یہ شبہ کہ وہ آقا جب مسلمان تھا تو صحابی تھے ان کی تحقیر چشم کور کے وصف سے کیسے درست ہے اس طرح مدفوع ہے کہ مقصود بیان واقع ہو تحقیر نہ ہو اور مراد چشم کور سے یہ ہے کہ ہلال کی عظمت کی خبر نہ تھی سو یہ کوئی تحقیر نہیں اور اسی طرح قصہ میں اس مولیٰ کی نسبت کہا گیا ہے بلیسانہ نظر اس سے بھی مراد چشم ظاہر بین ہیں بطور واقعہ کے نہ کہ ذم کے واللہ اعلم

چوں شنیدی بعض اوصاف بلالؓ	**بشنو اکنوں قصہ ضعف ہلالؓ**
جب تو بلالؓ کے بعض اوصاف سن چکا	تو اب ہلالؓ کے ضعف کا قصہ بھی سن لے
از بلالؓ او بیش بود اندر روش	**خوئے بد را بیش کردہ بد کنش**
وہ ہلالؓ سے بھی زیادہ تھے سلوک میں	انہوں نے اخلاق ذمیمہ کی زیادہ مخالفت کر رکھی تھی
نے چو تو پس رو کہ ہر دم پستری	**سوی لنگی میروی از گوہری**
تیری طرح نہیں کہ ہر ساعت پیچھے ہی ہٹا جاتا ہے	تجربت کی طرف جا رہا ہے جوہریت سے

در تقریر ہمیں معنیٰ

اس معنیٰ کے بیان میں

ہمچناں کاں خواجہ را مہماں رسید	خواجہ از ایام سالش پر سید
جس طرح ایک صاحب کے پاس ایک مہمان پہنچا	اس نے اس کے ایام عمر سے سوال کیا
گفت عمرت چند سال ست اے پسر	باز گو و در مدزد و بر شمر
کہا کہ بیٹا تیری عمر کتنے سال کی ہے	بیان کر اور سرقہ مت کر اور شمار کر
گفت ہژدہ ہفدہ یا خود شانزدہ	یا کہ پانزدہ اے برادر خواہ دہ
مہمان نے کہا کہ اٹھارہ سترہ یا خود سولہ	یا کہ پندرہ اے بھائی خواہ دس
گفت واپس واپس اے خیرہ سرت	باز میرو تا بفرج مادرت
اس نے کہا کہ اور پیچھے اور پیچھے اے شخص کہ تیرا دماغ پریشان ہے	اپنی ماں کی شرمگاہ تک چلا جا

حکایت در تقریر ہمیں سخن

اسی معنیٰ کے اثبات میں حکایت

آں یکے اسپے طلب کرد از امیر	گفت رو آں اسپ اشہب را بگیر
ایک شخص نے کسی امیر سے ایک گھوڑا طلب کیا	اس نے کہا جا وہ سفید گھوڑا لے لے
گفت آں را من نخواہم گفت چوں	گفت او واپس روست و بس حروں
کہنے لگا کہ میں اس کو نہیں چاہتا پوچھا کہ کیوں	کہنے لگا کہ وہ تو پیچھے کو چلتا ہے اور بڑا منہ زور ہے
سخت پس پس میرود او سوئے بن	گفت دمش را بسوئے خانہ کن
بہت زیادہ پیچھے ہی پیچھے کو چلا جاتا ہے دم کی طرف کو	اس نے کہا کہ تو اس کی دم کو گھر کی طرف کر لیا کر
دم ایں استور نفست شہوتست	زاں سبب پس پس رود آں خود پرست
تیرے اس بہیمہ نفس کی دم شہوت ہے	اس سبب سے وہ خود پرست پیچھے ہی پیچھے کو چلا کرتا ہے
شہوت او را کہ دم آمد زبن	اے مبدل شہوت عقبیش کن
اس کی شہوت کو کہ دم واقع ہوئی ہے اصل سے	اس شہوت کو اے مخاطب مبدل بہ شہوت عقبیٰ کر دے

چوں بہ بندی شہوتش را از رغیف	سر کند آں شہوت از عقل شریف
جب تو اس کی خواہش کو روٹی سے بند کرے گا	تو وہ خواہش عقل شریف سے ظہور کرے گی
ہمچو شاخے کش بری از درخت	سر کند قوت ز شاخ اے نیک بخت
جیسے کسی شاخ کو تو درخت سے قطع کر دے	تو اور شاخ سے قوت ظہور کرتی ہے اے نیک بخت
چونکہ کردی دم او را آں طرف	گر رود پس پس رود تا مکتنف
جب تو نے اس کی دم کو اس طرف کر دیا	اگر وہ پیچھے کو ہٹتا چلا جاوے گا تب بھی کل پناہ کی طرف جا پہنچے گا
حبذا اسپان رام پیش رو	نے سپس رو نے حرونی را گرو
وہ گھوڑے بہت اچھے ہیں جو رفتار ہیں آگے کو بڑھتے چلے جاتے ہیں	نہ تو پیچھے ہٹنے والے ہیں نہ سرکشی کے مقید ہیں
گرم رو چوں جسم موسیٰؑ کلیم	تا بجرینش چو پہنائے گلیم
تیز رو ہیں مثل جسم موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کے	کہ مجمع البحرین تک ان کو مثل عرض کمل کے تھا
ہست ہفصد سالہ راہ آں حقب	کہ بکرد او عزم در سیران حب
اس حقب سے مراد سات سو سال کا راستہ ہے	جس کا انہوں نے عزم کیا تھا سیر محبت میں
ہمت سیر تنش چوں ایں بود	سیر جانش تا بہ علیین بود
جب ان کی سیر جسم کی یہ ہمت ہے	تو ان کی سیر روح تو اعلیٰ علیین تک ہو گی
شہسواراں در سباقت تاختند	خر بطاں در پاگہ انداختند
شہسوار تو سبقت میں دوڑنے لگے	احمقوں نے اپنے کو اصل میں ڈالدیا

حکایت ہم در تقریر ایں معنیٰ

اسی معنیٰ کے اثبات میں حکایت

آنچناں کہ کاروانے می رسید	در دہے آمد درے را باز دید
جیسے کہ ایک قافلہ آ رہا تھا	ایک گاؤں میں آیا ایک دروازہ کھلا ہوا دیکھا
آں یکے اندریں برد العجوز	باربند از یم اینجا چند روز
ایک نے کہا کہ اس سرمائے سخت میں	ہم چند روز کے لئے یہاں اپنا اسباب اتار دیں

بانگ آمد نے بینداز از بروں	وانگہانے اندر آ تو اندروں
آواز آئی کہ نہیں باہر ڈال دے	اور اس وقت تو اندر آ جا
ہم بروں افگن ہرانچہ افگندنی ست	درمیا باآں کہ ایں مجلس سنی ست
تو بھی باہر پھینک دے جو کچھ پھینکنے کے لائق ہے	اس کو لے کر مت آ کیونکہ یہ مجلس عالی ہے

جب تو بلالؓ کے بعض اوصاف سن چکا تو اب ہلالؓ کے ضعف کا قصہ بھی سن لے (کہ دونوں میں تجارت آخرت مشترک ہے کما ذکر فی آخر شرح الاشعار السابقہ اور ضعف سے مراد یا تو مجاہدہ فی سبیل اللہ ہے غالباً اس کے لئے ضعف جسمی لازم ہے اور یا ضعف مرض ہے کہ آگے ان کے مرض کا قصہ آوے گا تو اس صورت میں خود بیان ضعف مقصود نہ ہوگا بلکہ اس ضعف پر جو اثر مرتب ہوا یعنی عیادت نبویہؐ اس اثر کا منشا اصلی یعنی تجارت آخرت مقصود بالبیان ہوگا اور ضعف اور ہلال کے تناسب سے لطافت کلام کا بڑھ جانا ظاہر ہے) وہ (ہلال بعض وجوہ سے) بلالؓ سے بھی زیادہ تھے سلوک (طریق) میں (اور) انہوں نے اخلاق ذمیمہ کی زیادہ مخالفت کر رکھی تھی (کنش بفتح اول وکسر نون وشین معجمہ بمعنے کینہ کذافی الغیاث دمیگویم کہ مراد از کینہ مخالفت باشد اور بعض وجوہ کی قید سے افضلیت من کل الوجوہ کا شبہ مرتفع ہوگیا کہ اس کے لئے دلیل قوی کی حاجت ہے اور مولانا کو کسی طریق سے یہ فضیلت جزئیہ معلوم ہوئی ہوگی جس کی تعیین مجھ کو معلوم نہیں اور وہ) تیری طرح نہیں (تھے) کہ ہر ساعت پیچھے ہی ہٹتا جاتا ہے (یعنی بجائے اصلاح کے فساد اعمال واخلاق میں ترقی کرتا ہے اور) حجریت کی طرف جا رہا ہے جوہریت سے (یہ بیچ میں ناظر کتاب کو تنبیہ ہے کہ ترقی اصلاح میں ہلالؓ کا اقتدا کرنا چاہئے آگے ایک حکایت سے اس پیچھے ہٹنے کی ایک مثال ہے کہ) جس طرح ایک صاحب کے پاس ایک مہمان پہنچا اس نے اس (مہمان) کے ایام عمر سے سوال کیا (اور) کہا کہ بیٹا تیری عمر کتنے سال کی ہے بیان کر اور (اس میں) سرقہ (یعنی اخفاء) مت کر اور (اس کو) شمار کر (کے بتلادے) مہمان نے کہا کہ اٹھارہ (سال یا) سترہ یا خود سولہ (ہوں گے) یا کہ پندرہ (ہوں) اے بھائی خواہ دس ہوں (پانزدہ بضرورت شعر باسقاط الف پڑھا جاوے گا) اس (میزبان) نے کہا کہ اور پیچھے اور پیچھے (ہٹتا چلا جا) اے شخص کہ تیرا دماغ پریشان ہے (اور پیچھے ہٹتا ہٹتا) اپنی ماں کی شرمگاہ تک چلا جا (پس اسی طرح صلاح سے فساد کی طرف تیرا ہٹنا ہے اسی طرح ایک اور حکایت ہے جس میں اس پس روی کی ایک لطیف تدبیر کی طرف اشارہ بھی ہے کہ) ایک شخص نے کسی امیر سے ایک گھوڑا طلب کیا۔ اس نے کہا جاوہ سفید گھوڑا لے لے۔ کہنے لگا کہ میں اس کو نہیں چاہتا پوچھا کہ کیوں کہنے لگا کہ وہ تو پیچھے کو چلتا ہے اور بڑا منہ زور ہے۔ بہت زیادہ پیچھے ہی پیچھے کو چلا جاتا ہے دم کی طرف کو (یہاں تک تو پس روی کی مثال ہے آگے بقیہ حیات میں اس کی ایک لطیف تدبیر کی طرف اشارہ ہے وہ بقیہ حکایت یہ ہے کہ) اس (امیر) نے کہا کہ تو اس کی دم کو (اپنے) گھر کی طرف کر لیا کر (تا کہ وہ ہٹتا ہٹتا گھر کو پہنچ جائے جو کہ تیرا مقصود ہے اسی جواب امیر میں اس تدبیر کی طرف اشارہ ہے۔ جس کی تقریر آتی ہے چنانچہ آگے اول حکایت کے پہلے جز یعنی پس روی کی تطبیق اور پھر بقیہ حکایت یعنی اس تدبیر لطیف کی تقریر مذکور ہے۔ یعنی اسی طرح) تیرے اس بہیمہ نفس کی دم شہوت (لذات کی) (ہے اس سبب سے وہ خود پرست پیچھے ہی پیچھے کو چلا کرتا ہے (کیونکہ اکثر شہوات مذموم اور مبعد عن الدین ہیں یہ تو مثال ہوئی پس روی کی اب تو یہ تدبیر کر کہ) اس (نفس) کی شہوت (ورغبت

لذات) کو کہ بمنزلہ) دم (کے) واقع ہوئی ہے اصل (وضع) سے (یعنی جو نسبت اصل وضع میں دم کو ہے کہ بقیہ اعضاء سے اس کو تاخرِ حسی ہے یہی نسبت شہوت کو بقیہ ملکات سے ہے کہ اوروں سے اس کو تاخرِ رتبی ہے اگر مذموم ہے تب تو ظاہر ہے اور اگر مشروع ہے تب بھی امور نفسانیہ رتبہ میں محض امور روحانیہ وعقلیہ سے مؤخر ہی ہیں کہ افضلیت منشاء کی فی نفسہ مقتضی ہے افضلیت ناشی کو پس) اس شہوت کو اے مخاطب مبدل بہ شہوت عقبیٰ کر دے (حاصل تدبیر کا یہ ہے کہ نفس کے میل الی الشہوات کا ازالہ ضرور نہیں اس میل کو باقی رکھ کر شہوات ولذات آخرت مثل حور وقصور وثمار واطعمہ جنت کی طرف منصرف کر دے جیسے اس امیر نے مشورہ دیا تھا کہ دم کو گھر کی طرف متوجہ کر دے اسی طرح مطلق شہوت کو کہ بمنزلہ دم کے ہے کما مر تقریر تشبیہ دار اصلیہ کی طرف منعطف کر دے اور آخرت کی لذات کو یاد کر کے نفس کو اس کی تحصیل میں لگا دے آگے اسی کی توضیح ہے کہ) جب تو اس کی خواہش کو روٹی (یعنی لذات جسمانیہ کے انہماک) سے بند کرے گا تو وہ خواہش عقل شریف (کی راہ) سے ظہور کرے گی۔ (یعنی وہ خواہش ایسے امور کے ساتھ متعلق ہوگی جو عقل معاد کے مقتضیات ہیں مراد اس سے نعمائے آخرت ہیں اور اس ظہور مذکور کی ایسی مثال ہے کہ) جیسے کسی شاخ کو تو درخت سے قطع کر دے تو اور شاخ سے قوت ظہور کرتی ہے اے نیک بخت (یعنی اور اچھی شاخیں نکلتی ہیں جیسا کہ شاخ قلم کرنے کا خاصہ ہے اسی طرح جب تو نے شہوت دنیا کو قطع کیا تو اس سے اچھی رغبت کہ وہ آخرت کی رغبت ہے ظہور کرتی ہے آگے عود ہے مضمون شہوت اور ا الخ کی طرف کہ) جب تو نے اس (نفس) کی دم (یعنی شہوت) کو اس طرف (یعنی آخرت کی طرف متوجہ) کر دیا (وجہ تشبیہ شہوت) کی دم کے ساتھ اوپر گزر چکی ہے تو اس حالت میں) اگر وہ پیچھے کو ہٹتا چلا جاوے گا (یعنی اتباع شہوت ہی کرے گا) تب بھی محل پناہ کی طرف جا پہنچے گا (مراد آخرت ہے کیونکہ اس وقت وہ شہوت آخرت کی ہوگی تو اس کا موصل الی الآخرۃ ہونا ظاہر ہے آگے بعد مذمت ناکص علی العقبین کے مقابلہ میں مدح ہے سابق الی المقصود کی پس فرماتے ہیں کہ) وہ گھوڑے (یعنی نفوس جیسے اوپر نفس کو ستور کہا ہے اس شعر میں دم ایں استور نفست الخ) بہت اچھے ہیں جو (راکب یعنی سالک کے) منقاد ہیں (اور مقصود کی طرف) آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں نہ تو پیچھے ہٹنے والے ہیں (یعنی صاحب شہوت مذمومہ نہیں اور) نہ سرکشی کے مقید ہیں (یعنی صاحب غضب وکبر نہیں اور گو اتباع شہوت کی حالت میں بھی قرب الی المقصود کے لئے ایک تدبیر ذکر کی گئی ہے لیکن اس کو بالنظر الی المعنی پس روی نہ کہا جاوے گا کیونکہ جو معنی ہیں پیش روی کے یعنی قرب من المقصود وہ اس پس روی صوری بمعنی اتباع مطلق شہوت ولو محمودۃ میں حاصل ہے پس اس شعر میں پس روی سے مراد حقیقی پس روی ہے یعنی وہ شہوت مذمومہ کا اتباع نہیں کرتے بلکہ وہ مقصود کی طرف) تیز رو ہیں مثل جسم موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کے کہ مجمع البحرین تک (کا فاصلہ) ان کو مثل عرض کمبل کے (معلوم ہوتا) تھا (یعنی عالی ہمتی سے وہ مسافت اس قدر کم معلوم ہوتی تھی اور لفظ پہنا میں یہ لطافت ہے کہ عرض کم ہوتا ہے طول سے تو اس میں بہت ہی مبالغہ ہوا یہ اشارہ ہے موسیٰ علیہ السلام کے اس ارشاد کی طرف لا ابرح حتی بلغ مجمع البحرین او امضی حقبا جس سے ان کی عالی ہمتی صاف معلوم ہوتی ہے کہ اگر زمانہ دراز تک بھی کہ مراد حقب سے بقرینہ مقام یہی ہے نہ کہ خاص معنی لغوی کہ اسی سال وغیرہ ہیں مجھ کو چلنا پڑے تو مقصود تک پہنچنے کے قبل چلنا نہ چھوڑوں گا اسی کو آئندہ شعر میں فرماتے ہیں کہ) اس حقب (مذکور فی القرآن) سے مراد (بقرینۂ مقام) سات سو سال کا راستہ ہے (اس سے بھی مراد زمانہ کثیر ہے گو اس سے بھی زیادہ ہو) جس کا انہوں نے عزم کیا تھا سیر محبت میں (یعنی محبت مقصود میں کہ ملاقات ہے

خضر علیہ السلام کی آگے سیر جسم موسوی مذکور فی قولہ گرم رو چوں جسم موسیٰ کلیمؑ سے ترقی کر کے سیر روح موسوی کا ذکر کرتے ہیں کہ) جب ان کی سیر جسم کی یہ ہمت ہے تو ان کی سیر روح تو اعلیٰ علیین تک ہوگی (مقصود تخصیص موسیٰ علیہ السلام کی نہیں بلکہ مطلق سالک فی اللہ کا حکم بیان کرنا ہے جس کا اس مقام میں ذکر آرہا ہے حاصل یہ کہ) شہسوار تو سبقت میں دوڑنے لگے (اور مقصود تک بڑھتے ہوئے چلے اور) احمقوں نے اپنے کو اسفل میں ڈال دیا (خر بط بط کلان و بمعنے احمق کذا فی الغیاث مراد احمق سے جو عقل دین نہیں رکھتے کہ وہ اسفل یعنی مقام بعد میں گرتے چلے جاتے ہیں آگے ایک مثال کے ضمن میں ایک حالت مذکور ہے سابقین و منقلبین کی کہ وہی حالت مدار اعظم ہے قرب سابقین و بعد منقلبین کی پس فرماتے ہیں کہ) یہ ایسی بات ہے جیسے کہ ایک قافلہ (کسی مقام سے) آرہا تھا (اور) ایک گاؤں میں آیا (اور) ایک دروازہ کھلا ہوا دیکھا (اس قافلہ میں سے) ایک نے کہا کہ اس سرمائے سخت میں (کہ سفر دشوار ہے) ہم چند روز کے لئے یہاں اپنا اسباب اتار دیں (اور ٹھہر جاویں گاؤں میں سے کسی جواب دینے والے کی) آواز آئی کہ نہیں (اندر اسباب لانے کی اجازت نہیں اسباب تو) باہر ڈال دے اور اس وقت تو اندر (گاؤں میں) آجا (کسی مصلحت سے انہوں نے یہ تجویز کیا ہوگا جیسے اب بھی بعض لوگ مسافروں کا سامان رکھنے سے ڈرتے ہیں کہ کوئی نقصان ہو جاوے اور ہمارا نام ہو سو ظاہر ہے کہ اس موقع پر جس نے مال اور درخت سے محبت کی ہوگی وہ گاؤں میں نہ آسکا ہوگا اور جس نے مال کا تعلق چھوڑ دیا ہوگا وہ اندر آگیا ہوگا اسی طرح سابقین کی اور منقلبین کی حالت ہے کہ سابقین تو متاع فانی و غیر اللہ سے تعلق قطع کر دیتے ہیں اور مقصد صدق کی طرف سبقت کر کے وہاں تک ان کی رسائی ہو جاتی ہے اور منقلبین غیر اللہ کی محبت سے پر ہیں اس لئے وہاں تک ان کی رسائی نہیں ہوتی چنانچہ آگے مولانا کے ارشاد میں اس کی تصریح ہے کہ جب یہ بات ہے تو) تو بھی باہر پھینک دے جو کچھ پھینکنے کے لائق ہے (یعنی حب غیر کو جو کہ مانع ہے قلب سے نکال دے اور ہر آنچہ میں اشارہ کر دیا استثناء ضروری شرعی کی طرف غرض لا یعنی کو ترک کر دے اور) اس کو لے کر (یہاں) مت آ (یعنی نہیں آسکتا) کیونکہ یہ مجلس (یعنی مقام قرب) عالی ہے (یہاں غیر کے ساتھ گزر نہیں ہوتا یہاں تک یہ سب مضمون مرتبط چلا آیا اس شعر کا نے چتو پس رو کہ ہر دم پستری الخ آگے عود ہے قصہ ہلالؓ کی طرف)

فائدہ: برد عجوز سرمائے سخت ست کہ در ایام ہفت یا ہشت می شود سہ روز از ماہے کہ آفتاب در قوس باشد و باقی از اول ماہے کہ آفتاب در جدی باشد و درین ایام سرما شدید می شود کذا فی الحاشیہ چوں ایں روزہا در آخر زمستان واقع شدہ لہذا برد عجوز مند چہ برد بمعنی سرما و عجوز بمعنی پیرزن کذا فی الغیاث گویم پیرزن ہم در آخر عمر خود

رجوع بقصہ ہلال رضی اللہ عنہ

ہلال رضی اللہ عنہ کے قصہ کی جانب رجوع

بد ہلالؓ استاد دل جاں روشنے	سائس و بندہ امیر مومنے
ہلالؓ ایسے تھے کہ ان کا قلب استاد تھا ان کی روح نورانی تھی	وہ سائیس تھے اور کسی مسلمان آقا کے غلام تھے
سائسی کردے در آخر آں غلام	لیک سلطان سلاطیں بندہ نام
وہ غلام آخور میں سائیسی کرتے تھے	لیکن بادشاہوں کے بادشاہ تھے نام غلام تھا

سائس اسپان و نفس خویش ہم	از فراواں کس شدہ در پیش ہم
گھوڑوں کے بھی سائیس تھے اور اپنے نفس کے بھی	بہت سے آدمیوں سے سابق ہو گئے تھے
آں امیر از حال بندہ بے خبر	کہ نبودش جز بلیسا نہ نظر
وہ آقا غلام کے حال سے بے خبر تھا	کیونکہ اس کی نگاہ صرف ابلیسانہ تھی
آب و گل میدید و در وے گنج نے	پنج و شش میدید و اصل پنج نے
آب و گل کو دیکھتا تھا اور اس کے اندر خزانہ دیکھتا تھا	پنج و شش کو دیکھتا تھا اور پنج کی اصل نہیں دیکھتا تھا
رنگ طیں پیدا و نور دیں نہاں	ہر پیمبر ایں چنیں بد در جہاں
طین کا رنگ تو ظاہر ہوتا ہے اور دین کا نور پوشیدہ ہوتا ہے	ہر پیغمبر جہاں میں ایسے ہی ہوتے ہیں
آں منارہ دید و بروے مرغ نے	بر منارہ شاہباز پرفنے
اس نے تو منارہ کو دیکھا اور اس پر مرغ نہیں ہے	منارہ پر ایک شاہباز پرفن موجود ہے
واں دوم میدید مرغ پرزنے	لیک موی اندر دہان مرغ نے
اور وہ دوسرا شخص مرغ پرزن کو بھی دیکھتا رہا تھا	لیکن مرغ کے منہ میں بال نہیں ہے
وانکہ او ینظر بنور اللہ بود	ہم ز مرغ و ہم ز مو آگہ بود
اور جو شخص کو ینظر بنور اللہ ہے	وہ مرغ سے بھی اور بال سے بھی آگاہ ہوتا ہے
گفت آخر چشم سوی موی نہ	تا نہ بینی مو نہ بکشاید گرہ
بولا کہ آخر بال کی طرف بھی تو نگاہ رکھ	جب تک تو بال نہ دیکھے گا گرہ نہ کھلے گی
آں یکے گل دید نقشیں در وحل	واں دگر دل دید پر علم و عمل
اس ایک نے تو کیچڑ میں منقش طین ہی دیکھی	اور اس دوسرے نے دل بھی دیکھا جو علم و عمل سے پر تھا
تن منارہ علم و طاعت ہمچو مرغ	خواہ سی صد مرغ گیر و یا دو مرغ
تن تو منارہ ہے علم و عمل مشابہ مرغ کے ہے	خواہ تین ہزار مرغ لے لو اور یا دو مرغ لے لو
مرد اوسط مرغ بین ست او و بس	غیر مرغے می نہ بیند پیش و پس
مرد اوسط مرغ بین ہے اور بس	بجز مرغ کے یہ اور کچھ پیش و پس نہیں دیکھتا
موی آں نوریست پنہاں آن مرغ	کہ بداں پایندہ باشد جان مرغ
بال وہ نور باطن ہے خاص صفت مرغ کی	کہ اس سے قائم ہے جان مرغ کی

مرغ کاں موئیست در منقار او	ہیچ عاریت نباشد کار او
جس مرغ کی منقار میں وہ بال ہے	بالکل عاریت نہیں ہے عمل اس کا
علم او از جان او جوشد مدام	پیش او نے مستعار آمد نہ وام
اس کا علم اس کے باطن سے ہمیشہ جوش مارتا ہے	اس کے نزدیک نہ مستعار ہے نہ قرض ہے

ہلالؓ ایسے تھے کہ ان کا قلب (طریق حق کا) استاد (اور عالم ماہر) تھا (اور) ان کی روح (اس طریق پر عمل کرنے سے) نورانی تھی (اور ظاہر میں) وہ (گھوڑوں کے) سائیس تھے اور کسی مسلمان آقا کے غلام تھے (کہ اسی نے گھوڑوں کی خدمت پر ان کو مقرر کر رکھا تھا غرض ظاہر میں) وہ غلام (گھوڑوں کے) آخور میں سائیسی کرتے تھے لیکن (واقع میں دنیا کے) بادشاہوں کے (بھی) بادشاہ تھے (گو) نام (اور لقب ان کا) غلام تھا (اور سلطان السلاطین کہنے سے جو ممانعت آئی ہے وہ اطلاق کی صورت میں ہے کہ اس درجہ میں اس کا مستحق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور تعید بالدنیا وغیرہ کی تقدیر پر ممنوع نہیں خواہ وہ تقیید ملفوظ ہو یا بقرینہ مقام مراد ہو جیسا یہاں ترجمہ میں اشارہ کیا گیا اور وہ) گھوڑوں کے بھی سائیس تھے اور اپنے نفس کے بھی (سائیس) تھے (کہ نفس کی اصلاح و تہذیب کرتے تھے جس طرح گھوڑوں کو شائستہ کرتے ہیں اور) بہت سے آدمیوں سے (مجاہدہ اور رتبہ میں) سابق ہو گئے تھے (مگر باوجود اس کے) وہ آقا (اس) غلام کے حال سے بے خبر تھا کیونکہ اس کی نگاہ (اس خاص اعتبار سے) صرف ابلیسانہ تھی (کہ جس طرح ابلیس نے آدم علیہ السلام میں صرف ماء وطین ہی دیکھا تھا ان کے کمالات باطنیہ نہ دیکھے تھے کما یدل علیہ قولہ اسجد لمن خلقت طینا اسی طرح یہ آقا بھی) آب وگل کو دیکھتا تھا اور اس (آب وگل) کے اندر خزانہ (کمالات باطنیہ کا) نہیں دیکھتا تھا (پنج سے مراد پنج حواس اور شش سے مراد شش جہت یہ کنایہ ہے جسم مادی سے کیونکہ قوی خالہ فی الجسم اور تحیز کے ساتھ متصف ہونا خواص مادی سے ہے اور اصل پنج نے میں بضرورت شعر ایجاز حذف ہے یعنی اصل پنج وشش نے اور مراد اس سے روح ہے یعنی جسم کو دیکھتا تھا اور روح کو جو کہ مجمع ہے کمالات باطنیہ کا نہ دیکھتا تھا اس اعتبار سے اس کی نظر کو نظر ابلیس سے تشبیہ دی اور مقصود تحقیر نہیں جیسا اس قصہ کے بالکل شروع میں بذیل۔

فائدہ:۔ کے بھی اس پر تنبیہ کی گئی ہے آگے قصہ سے انتقال ہے (ارشاد کی طرف کہ) طین (وخواص جسم) کا رنگ تو ظاہر ہوتا ہے (سب کو نظر آتا ہے) اور دین (وکمالات باطنیہ) کا نور پوشیدہ ہوتا ہے (کہ ہر ایک کو اس کا ادراک نہیں ہوتا اور) ہر پیغمبر جہاں میں ایسے ہی ہوئے ہیں (کہ ظاہر بینوں نے ان کے ظاہر کو دیکھ کر ان کے حقوق میں کوتاہی کی اور ان کے کمالات کو نہیں دیکھا اور اطاعت نہ کی پس یہی حالت انبیاء کے ورثہ یعنی اولیاء کی ہے آگے اس نظر ناقص کی اور مقابلہ میں نظر تام کی ایک تمثیل ہے یعنی ان مختلف نظر والوں کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیا جاوے کہ ایک منارہ پر ایک پرندہ بیٹھا ہوا ہے اور اس مقام پر کئی شخص ہیں اور ہر ایک کی نظر مختلف ہے چنانچہ ان میں سے) اس (ایک شخص) نے تو (صرف) منارہ کو دیکھا اور اس (منارہ) پر (اس کی نگاہ میں) مرغ نہیں ہے (حالانکہ واقع میں) منارہ پر ایک شہباز پرفن موجود ہے اور وہ دوسرا شخص (اس) مرغ پرزن (یعنی صاحب طیران) کو بھی دیکھ رہا تھا لیکن (اس کی نظر میں اس) مرغ کے منہ میں بال نہیں ہے (یعنی اس کے مرغ تو نظر آتا ہے لیکن اس کا بال نظر نہیں آتا جو اس کے دہان میں ہے اور یہاں سے ساتویں شعر میں اس بال پر یہ

حکم کیا ہے کان موئیست در منقار ادا اور اس کے قبل کے شعر میں اس کی نسبت کہا ہے کہ بدان پایندہ باشد جان مرغ پس اس بال پر تین حکم لگائے گئے ایک اس کا دہن میں ہونا دوسرا منقار میں ہونا تیسرا اس کے ساتھ جان مرغ کا متعلق ہونا تو میں نے اہل خبرت سے اس کی تحقیق کی یہ معلوم ہوا کہ اکثر پرندوں کی باچھوں میں باریک بال ہوتے ہیں چونکہ باچھ کنارہ ہوتا ہے وہاں کا بھی اور منقار کا بھی اس لئے اس بال پر دونوں پہلے حکم صحیح ہوئے اور ایک تجربہ کار نے بیان کیا کہ اس بال کے اکھاڑنے کا پرندہ میں تو تجربہ نہیں ہوا لیکن ایسے ہی بال اسی موقع پر سانپ کے بھی ہوتے ہیں اور ان کو زہر کی پوٹلی کے ساتھ اکھاڑنے کا اتفاق ہوا ہے جس سے بعضے سانپ مر گئے اور بعضے اندھے ہو گئے عجب نہیں کہ پرندوں میں بھی ان کے اکھاڑنے سے یہی اثر مرتب ہوتا ہو اور آنکھوں کا جاتا رہنا بھی ایک طرح سے گویا جان ہی کا جاتا رہنا ہے۔ پس اس طور پر تیسرا حکم بھی صحیح ہو گیا یہ بیان ہوا دوسرے شخص کا جس کو مرغ نظر آیا مگر بال نظر نہیں آیا) اور جو (تیسرا) شخص کہ ینظر بنور اللہ (کا مصداق) ہے۔ وہ مرغ سے بھی اور بال سے بھی آگاہ ہوتا ہے (ہر چند کہ کسی شخص کا اس بال کو دیکھ لینا ینظر بنور اللہ کے ساتھ متصف ہونے کو مستلزم نہیں کہ وہ ایک امر محسوس بالحواس الظاہرہ ہے لیکن جس چیز کو اس بال سے تشبیہ دینا مقصود ہے جس کا ذکر یہاں سے پانچویں شعر میں ہے موے آن نوریست پنہاں آن مرغ الخ جس کی تفسیر وہاں آوے گی وہ مدرک بنور القلب ہے اس لئے اس کے مدرک پر ینظر بنور اللہ کا حکم فرمایا غرض ان تینوں شخصوں کی نظر اس طرح سے مختلف ہوئی اور ان تینوں میں سے تیسرا شخص اس دوسرے سے) بولا کہ آخر بال کی طرف بھی تو نگاہ رکھ (یعنی اس کو بھی تو دیکھ) جب تک تو بال نہ دیکھے گا گرہ نہ کھلے گی (یعنی مشکل حل نہ ہوگی کیونکہ حقیقت تامہ مخفی رہے گی اور جن مشکلات کا حل ادراک حقیقت تامہ پر موقوف ہے وہ بھی حل نہ ہوں گی جیسا کہ ظاہر ہے اور جب اس تیسرے شخص کا دوسرے سے یہ خطاب ہے تو پہلے سے تو بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کو تو مرغ بھی نظر نہیں آیا مقصود اس خطاب الثالث للثانی وغیرہ کی حکایت سے اولین کی نظر کے ناقص ہونے پر تنبیہ ہے آگے اس تمثیل کی تطبیق ہے کہ اسی طرح اہل کمال کو دیکھنے میں نظریں مختلف ہیں کہ) اس ایک (دیکھنے والے) نے تو کیچڑ (سے بنے ہوئے آدمی) میں (صرف) منقش طین ہی دیکھی (یعنی صرف مادہ عنصریہ غالب الطین جس میں اعضاء کا نقش بنا ہوا ہے دیکھا اور کمالات باطنیہ نہ دیکھے) اور اس دوسرے (دیکھنے والے) نے (اس مادہ کے اندر) دل بھی دیکھا جو علم و عمل سے پر تھا (پہلا شخص تو مشابہ منارہ دیکھنے والے کے ہے اور دوسرا شخص مشابہ مرغ دیکھنے والے کے کیونکہ جس طرح مرغ صاحب مو ہے اسی طرح قلب بواسطہ علم و عمل کے صاحب نور ہے اور وہ نور مشابہ ہے مو کے جیسا کہ یہاں سے چوتھے شعر میں آوے گا موے آن نوریست الخ پس اس کا دیکھنے والا مشابہ تیسرے شخص کے ہے آگے اس تطبیق مذکور کی تقریر ہے کہ) تن تو (مشابہ) منارہ (کے) ہے (اور) علم و عمل (جس سے قلب کو اوپر پر کہا ہے) مشابہ مرغ کے ہے (یہ اشکال نہ کیا جاوے کہ اوپر تو قلب کو مشابہ مرغ کے کہا ہے اور یہاں علم و عمل کو مرغ کے مشابہ کہتے ہیں بات یہ ہے کہ مقصود تشبیہ دینا قلب ہی کو ہے چونکہ وجہ تشبیہ کی اس کا حامل ہونا ہے علم و عمل ظاہری کے لئے جس طرح مرغ حامل ہوتا ہے اعضاء ظاہری کے لئے پس یہاں مدار تشبیہ کو مبالغۃً ومجازاً مرغ سے تشبیہ دیدی اور حقیقت اس کی علم و عمل کو مرغ کے اعضاء سے تشبیہ دینا ہے اور احقر نے علم و عمل میں ظاہری کی قید اس لئے لگائی کہ اس علم و عمل کی حقیقت اور روح کو تو آگے تشبیہ دی ہے موے مرغ کے ساتھ جس کو نور سے تعبیر کیا ہے اس آئندہ شعر میں موے آن نوریست الخ آگے یہ بتلاتے ہیں کہ یہ علم و عمل ظاہری خواہ کسی درجہ کا اور کسی مقدار پر ہو در جہ نور میں نہیں ہے وہ علم و عمل مرغ کے اعضاء ظاہری کی مشابہت سے نہیں بڑھ سکتا۔ پس فرماتے ہیں کہ ہم نے جو مصرعہ

اولیٰ میں علم وطاعت ظاہری کومشابہ مرغ کے یعنی مشابہ اعضاء ظاہری مرغ کے کہا ہے کماذکرتہ بقولی اور حقیقت اس کی علم و عمل کوارغ تواس علم وعمل کا خواہ کوئی درجہ لےلو یعنی) خواہ تین ہزار مرغ لےلواور یا دو مرغ لےلو (یعنی خواہ تواس کا عنوان کلی لےلو کہ وہ عدد میں دو ہیں ایک علم اور ایک عمل اور خواہ اس کے جزئیات کثیرہ لےلو کہ فلاں علم اور فلاں علم الی مآت وآلاف اور فلاں عمل اور فلاں عمل الی مآت آلاف ہر حال میں وہ درجہ تشبیہ اعضاء مرغ سے تجاوز کر کے درجہ نور تک نہیں پہنچا یہاں تک دو اہل نظر کا بیان ہوا ایک کل بین مشابہ منارہ بین دوسرا ادل بین مشابہ مرغ بین آگے اس دل بین کی تشبیہ کی تقریر ہے کہ یہ) مرد اوسط مرغ بین ہے اور بس بجز مرغ کے یہ اور کچھ پیش و پس نہیں دیکھتا (مرد اوسط کہنا اس کو یا تو باعتبار ترتیب ذکری کے ہے کہ درجہ مشبہ میں بھی ثانیاً مذکور ہے فی قولہ وان دگر دل دیدا ور آن یکے کل دیدا ولاً مذکور تھا اور آگے موے آن نور یست ثالثاً مذکور ہوگا اور درجہ مشبہ بہ میں بھی یہ ثانیاً مذکور تھا فی قولہ وان دوم میدید مرغ اور منارہ بین اولاً تھا فی قولہ آن منارہ دید اور موبین ثالثاً مذکور تھا فی قولہ وانکہ او منظر ارغ اور یا اوسط کہنا باعتبار درجہ نظر کے ہے کہ نہ ایسا حدید النظر ہے کہ بال کو بھی دیکھ لیتا اور نہ ایسا فقید النظر ہے کہ صرف منارہ ہی کو دیکھتا بلکہ متوسط النظر ہے کہ مرغ کو بھی دیکھ لیتا ہے آگے موبین کی تشبیہ کی تقریر ہے کہ) بال (جس کا اوپر ذکر ہوا ہے گویا) وہ نور باطن ہے (جو کہ) خاص صفت مرغ کی (ہے) کہ اس سے قائم ہے بان مرغ کی (یعنی وہ نور باطن کی روح ہے علم وعمل کی اس کی مثال اس بال کی سی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا ہے اس کے ساتھ مرغ کی حیات یا صحت وابستہ ہے اسی طرح اس نور کے ساتھ حقیقی حیات وحقیقی صحت اس صاحب نور کی وابستہ ہے پس اس نور کا ادراک کرنے والا مشابہ موبین کے ہے آگے فضیلت بیان کرتے ہیں اس صاحب نور کی کہ) جس مرغ کی منقار میں وہ بال ہے (یعنی جس کو وہ نور مذکور حاصل ہے) بالکل عاریت نہیں ہے عمل اس کا (اور جس طرح عمل اس کا کسی سے مستعار نہیں اسی طرح) اس کا علم (بھی) اسی کے باطن سے ہمیشہ جوش مارتا ہے (اور وہ جو) اس کے نزدیک (ہے تو) نہ مستعار ہے (اور) نہ قرض ہے (حکم مشترک دونوں کا زوال ہے وقت واپسی کے اور مقصود نفی ہے زوال کی مطلب یہ ہوا کہ صاحب نور کے علم وعمل میں رسوخ و ثبات واستقامت ہے بخلاف محض صاحب ظاہر کے کہ علم اس کا الفاظ واصطلاحات اور عمل اس کا محض حرکات وسکنات اور ظاہر ہے کہ ذرہ اہتمام میں قلت ہوئی اور یہ رخصت ہوئے مثل عاریت وقرض کے۔ پس ہلالؓ ایسا ہی نور رکھتے تھے مگر آقا کو اس کا ادراک نہ تھا اس لئے ان کی قدر نہ کرتا تھا اور خدمت اصطبل پر مامور کر رکھا تھا کمامر)

رنجور شدن ہلال رضی اللہ عنہ و بے خبری خواجہ او از رنجوری او از تحقیر و ناشناخت و واقف شدن دل مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم از رنجوری و حال او و افتقاد و عیادت رسول صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم ہلال را رضی اللہ تعالیٰ عنہ

ہلال رضی اللہ عنہ کا بیمار ہو جانا اور ان کے آقا کی حقارت اور پہچان نہ ہونے سے ان کی بیماری سے لاعلمی اور مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل کا ان کی بیماری اور حالت سے واقف ہو جانا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلیٰ وآلہ وسلم کی ہلال رضی اللہ عنہ کی دل جوئی اور مزاج پرسی

از قضا رنجور و ناخوش شد ہلالؓ	مصطفیٰ را وحی شد غماز حال
قضارا بیمار اور ناخوش ہو گئے ہلالؓ	مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی حال کی مظہر ہوئی

بد ز رنجوریش خواجہ بے خبر	کہ براو بد کساد و بے خطر
ان کی بیمار سے آقا بے خبر تھا	کیونکہ وہ اس کے نزدیک کاسد اور بے قدر تھے
خفتہ نہ روز اندر آخر محسنے	ہیچ کس از حال او آگاہ نے
نو روز سے آخور میں ایک محسن لیٹا تھا	کوئی شخص اس کے حال سے آگاہ نہ تھا
آنکہ کس بود و شہنشاہ کساں	عقل چوں صد قلزمش ہر جا رساں
جو شخص کہ شخص تھے اور سب شخصوں کے بادشاہ تھے	ان کی عقل جو کہ سو قلزم کے مثل تھی ہر جگہ پہنچی تھی
وحیش آمد رحم حق غمخوار شد	کہ فلاں مشتاق تو بیمار شد
ان پر وحی آئی رحم حق غمخوار ہوا	کہ آپ کا فلان مشتاق بیمار ہو گیا
مصطفیٰؐ بہر بلالؓ با شرف	رفت از بہر عیادت آں طرف
مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم بلالؓ باشرف کے لئے	تشریف لے گئے بغرض عیادت کے اس طرف
در پئے خورشید وحی آں مہ دواں	واں صحابہؓ در پیش چوں اختراں
خورشید وحی کے پیچھے پیچھے وہ چاند دواں تھا	اور وہ صحابہؓ اس کے پیچھے مثل کواکب کے تھے
ماہ می گوید کہ اصحابی نجوم	للسریٰ قدوہ وللطاغی رجوم
ماہ فرماتا ہے کہ میرے اصحاب نجوم ہیں	راہرو کیلئے قابل پیروی کے ہیں اور شریروں کیلئے سبب رجم ہیں
میر را گفتند کاں سلطاں رسید	اوز شادی بیدل و جاں برجہید
امیر سے لوگوں نے کہا کہ وہ بادشاہ آ پہنچے	وہ خوشی کے مارے بے اختیار اچھلنے لگا
برگمان آں زشادی زد دو دست	کاں شہنشہ بہر آں میر آمدست
اس گمان پر اس نے خوشی سے دونوں ہاتھ بجانے شروع کئے	کہ وہ شہنشاہ اس امیر کے لئے تشریف لائے ہیں
چوں فرود آمد ز غرفہ آں امیر	جاں ہمی افشاند پامزد بشیر
جب وہ امیر بالاخانہ سے اترا	تو جان کو نثار کرتا تھا بشارت دینے والے کے صلہ میں
پس زمیں بوس و سلام آورد او	کرد رخ را از طرب چوں ورد او
پھر اس نے زمین بوسی اور سلام ادا کیا	رخ کو طرب سے مثل گلاب کے کر لیا
گفت بسم اللہ مشرف کن وطن	تا کہ فردوسے شود ایں انجمن
عرض کیا بسم اللہ مسکن کو مشرف کیجئے	تا کہ یہ انجمن فردوس ہو جاوے

تا فزاید قصر من بر آسماں — کہ بدیدم قطب دوران زماں

تاکہ میرا قصر آسمان پر فائق ہو جاوے — کہ میں نے دورۂ زمانہ کا قطب دیکھا ہے

گفتش از بہر عتاب آں محترم — من برائے دیدن تو نامدم

اس محترم نے اس سے بغرض عتاب فرمایا — کہ میں تیرے دیکھنے کے لئے نہیں آیا ہوں

گفت زوخم آن تو خود روح چیست — ہیں بفرما کیں تجشم بہر کیست

اس نے عرض کیا کہ میری جان آپ ہی کی ہے خود جان کیا چیز ہے — ہاں یہ فرما دیجئے کہ یہ تکلیف فرمائی کس کے لئے ہے

تاشوم من خاکپائے آں کسے — کہ بباغ لطف تستش مغرسے

تاکہ میں اس شخص کا خاک پا ہو جاؤں — جس کو آپ کے باغ لطف میں جاگیری حاصل ہے

چوں چنیں گفت او و نخوت را براند — مصطفیؐ ترک عتاب او بخواند

جب اس نے اس طرح کی باتیں کیں اور نخوت کو دور کر دیا — تو مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے عتاب کو ترک فرما دیا

پس بگفتش کاں ہلال عرش کو — ہمچو مہتاب از تواضع فرش کو

پھر اس سے فرمایا کہ وہ ہلالؓ عرش کہاں ہے — وہ جو مہتاب کی طرح تواضع کے سبب فرش ہے کہاں ہے

آں شہے در بندگی پنہاں شدہ — بہر جاسوسی بدنیا آمدہ

وہ ایک بادشاہ ہے جو غلامی میں پنہاں ہو رہا ہے — جاسوسی کے لئے دنیا میں آیا ہوا ہے

تو مگو کان بندہ و آخر چی ماست — ایں بداں کہ گنج در ویرانہ ہاست

تو یوں مت کہنا کہ وہ تو ہمارا غلام اور طازم آخور ہے — یہ جان لینا کہ ویرانوں میں خزانہ ہے

اے عجب چونست از سقم آں ہلالؓ — کہ ہزاراں بدر ہستش پایمال

اے تعجب بیماری سے وہ ہلالؓ کیسا ہے — جس کے سامنے ہزاروں بدر پامال ہیں

گفت از رنجش مرا آگاہ نیست — لیک روزے چند بر درگاہ نیست

اس نے عرض کیا کہ اس کی بیماری سے مجھ کو آگاہی نہیں ہے — لیکن چند روز سے مجلس میں نہیں ہے

صحبت او باستورد اشتر ست — سائس ست و منزلش آن آخرست

اس کی بود و باش ستور اور خچر کے ساتھ ہے — وہ سائیس ہے اور اس کی منزل وہ آخور ہے

رفت پیغمبرؐ برغبت بہر او — اندر آخر آمد اندر جستجو

پیغمبرؐ رغبت کے ساتھ ان کے لئے چلے — آخور میں تشریف لائے تلاش میں

بود آخر مظلم و زشت و پلید ۔۔۔ ویں ہمہ برخاست چوں سید رسید

وہ آخور تاریک اور زشت اور نجس تھا ۔۔۔ اور یہ سب دور ہو گیا جب سید الخلق پہنچے

بوئے پیغمبرؐ ببرد آن شیر نر ۔۔۔ ہمچنانکہ بوے یوسفؑ را پدر

اس شیر نر نے پیغمبرؐ کی خوشبو کو محسوس کیا ۔۔۔ جس طرح کہ خوشبوئے یوسفؑ کو باپ نے

موجب ایماں نباشد معجزات ۔۔۔ بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات موجب ایمان نہیں ہوتے ہیں ۔۔۔ بوئے جنسیت صفات کو جذب کرتی ہے

معجزات از بہر قہر دشمن ست ۔۔۔ بوی جنسیت پے دل بردن ست

معجزات دشمن کے مغلوب کرنے کے لئے ہیں ۔۔۔ بوئے جنسیت دل لینے کے لئے ہے

قہر گردد دشمن اما دوست نے ۔۔۔ دوست کے گردد بہ بستہ گردنے

دشمن مقہور تو ہو جاتا ہے مگر دوست نہیں ہوتا ۔۔۔ گردن بندھا ہوا دوست کب ہو سکتا ہے

اندر آمد اوز خواب از بوی او ۔۔۔ گفت سرگیں داں' دردز ینگونہ بو

وہ نیند سے بیداری میں آئے آپ کی خوشبو سے ۔۔۔ کہنے لگی کہ یہ سرگین دان اس میں اس طرح کی خوشبو؟

از میان پائے استوراں بدید ۔۔۔ دامن پاک رسولؐ بے ندید

انہوں نے ستوروں کے پاؤں کے درمیان میں سے دیکھا ۔۔۔ دامن پاک رسول بے نظیر کا

پس ز کنج آخر آمد غو غواں ۔۔۔ روی بر پایش نہاد آں پہلواں

پس گھسٹتے ہوئے آخور کے گوشہ سے آئے ۔۔۔ آپ کے قدم پر چہرہ رکھ دیا اس پہلوان نے

پس پیغمبرؐ روی بر رویش نہاد ۔۔۔ بر سر و بر چشم و رویش بوسہ داد

پس پیغمبرؐ نے ان کے چہرہ پر اپنا چہرہ رکھ دیا ۔۔۔ ان کے سر اور آنکھوں اور چہرہ پر بوسہ دیا

گفت یارا تا چہ پنہاں گوہری ۔۔۔ اے غریب عرش چونی' خوشتری

فرمایا کہ اے یار ہاں تو کیسا مخفی گوہر ہے ۔۔۔ اے مسافر عرش تو کیسا ہے؟ اچھا بھی ہے؟

گفت چوں باشد خود آں شوریدہ خواب ۔۔۔ کہ درآید در دہانش آفتاب

کہا کہ اس پریشان خواب کا کیا حال ہو گا ۔۔۔ جس کے منہ میں آفتاب برآمد ہو جاوے

چوں بود آں تشنۂ کو گل خورد ۔۔۔ آب بر سر بنہدش خوش می برد

اس تشنہ لب کا کیا حال ہو گا جو کیچڑ کھا رہا ہو ۔۔۔ پانی اس کو اپنی سطح پر رکھے ہوئے خوش لے جا رہا ہے

قضارا بیمار اور ناخوش ہوگئے ہلال مصطفیٰ کو وحی (ان کے) حال کی مظہر ہوئی ان کی بیماری سے (ان کا) آقا بے خبر تھا۔ کیونکہ وہ اس کے نزدیک کاسد اور بے قدر تھے۔ (اور) نوروز سے آخور میں ایک مخلص لیٹا تھا (مراد ہلالؓ اور) کوئی شخص اس کے حال سے آگاہ نہ تھا (اور دوسروں کا تو کیا ذکر) جو شخص کہ (کامل) شخص تھے اور سب شخصوں کے بادشاہ تھے (اور) ان کی عقل جو کہ (وسعت میں) سوقلزم کے مثل (اور) ہر جگہ پہنچتی تھی (باوجود اس کے) ان پر (بھی) وحی آئی (تب ان کو خبر ہوئی اور قبل وحی ان کو بھی خبر نہ ہوئی حالانکہ قوت عاقلہ بحد کمال تھی وجہ یہ کہ منقولات میں تو نقل ہی کی حاجت ہے اور مرض کسی کا معقولات میں سے ہے نہیں اور اس وحی سے) رحم حق (ہلال کا) غمخوار ہوا (غمخواری ظاہر ہے کہ حضور کو خبر کر کے ان کے تفقد حال کی طرف متوجہ کر دیا جو ان کے لئے ہر طرح کی شفا تھی اور مضمون وحی کا یہ تھا) کہ آپ کا فلاں مشتاق بیمار ہو گیا (اس وحی کے بعد) مصطفیٰ ہلال باشرف کے لئے تشریف لے گئے بغرض عیادت کے اس طرف (سو) خورشید وحی کے پیچھے پیچھے (تو) وہ چاند (مراد ذات اقدس رواں تھا اور وہ صحابہؓ اس (چاند) کے پیچھے مثل کواکب کے (رواں) تھے (دوانی اور روانی وجہ تشبیہ میں داخل نہیں محض ماہ و نجوم صرف تفاوت مراتب نور میں مشبہ بہ ہیں اور وحی چونکہ کلام حق ہے جو کہ صفات قدیمہ حق سے ہے گو تعلق اس کا حادث ہو اور قدیم کا نور ظاہر ہے کہ حادث کے نور سے اکمل ہے اس لئے اس کی تشبیہ خورشید سے برمحل ہوئی آگے تائید ہے صحابہؓ کی تشبیہ بالنجوم کی کہ خود) ماہ فرماتا ہے کہ اصحابی کالنجوم (آگے وجہ تشبیہ مذکور ہے ایک تو وہی جو مذکور ہوئی یعنی صاحب نور ہونا کہ اس کے لوازم سے ہے رہنمائی اور اس حدیث کے ظاہر الفاظ سے یہی مقصود بھی معلوم ہوتا ہے حیث قال فیه بایهم اقتدیتم اهتدیتم اور دوسری وجہ سبب رجم شیاطین ہونا اور یہ وجہ گو اس حدیث میں مذکور نہیں مگر ایک دوسری حدیث کے اشارہ سے مفہوم ہوتی ہے حیث قال صلی اللہ علیه وسلم النجوم امنة للسماء فاذا ذهبت النجوم اتی السماء ماتوعدوانا امنة لاصحابی فاذا ذهبت انا اتی اصحابی مایوعدون و اصحابی امنة لامتی فاذا ذهب اصحابی اتی امتی مایوعدون رواہ مسلم کذا فی المشکوٰۃ باب مناقب الصحابة یعنی آپ نے اس حدیث میں نجوم کی اور صحابہؓ کی یہ ایک خاصیت مشترک بیان فرمائی ہے کہ وہ سبب ہیں امن کے اور ان کا ذہاب سبب ہوگا حوادث وفتن کا اور ظاہر ہے کہ امت میں شرور وفتن کا ہونا سبب ہے شیاطین سے پس صحابہؓ سبب ہوئے دفع شیاطین کا اور یہی حاصل ہے رجم شیاطین کا پس ان ہی دو وجہوں کو آئندہ مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ وہ صحابہؓ) راہرو کے لئے قابل پیروی کے (اور رہنما) ہیں (السریٰ مصدر والمراد صاحب السریٰ) اور شریروں کے لئے سبب رجم ہیں (کما مر تقریرہ غرض سب ہمراہ چلتے چلتے اس آقا کے گھر پہنچے پس اس) امیر سے لوگوں نے کہا کہ وہ بادشاہ (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم) آ پہنچے وہ خوشی کے مارے بے اختیار اچھلنے لگا (چونکہ اختیار) قصدی فعل ہے قلب اور روح کا بخلاف حرکات غیر اختیاریہ کے کہ اس میں قلب وروح کا قصد نہیں ہوتا اس لئے بے دل وجان کی تفسیر بے اختیار سے کی گئی آگے اس کے اچھلنے کی علت بتلاتے ہیں کہ) اس گمان پر اس نے خوشی سے دونوں ہاتھ بجانے شروع کئے کہ وہ شاہنشہ اس امیر کے لئے تشریف لائے ہیں (اور یہ خیال کر کے) جب وہ امیر بالاخانہ سے اترا تو جان کو نثار کرتا تھا بشارت دینے والے کے صلہ میں (یعنی جس نے حضور کی تشریف آوری کی خبر دی تھی اس کے عوض میں اس مبشر پر اپنی جان نثار کر رہا تھا (فی الحاشیة یامژدای برائے نثار بشیر و مژد بشارت دہندہ جان را قربان وفدای ساخت ۱۲) پھر (آپ کے پاس آ کر) زمین بوسی اور سلام ادا کیا (اور) رخ کو طرب سے اس نے مثل گلاب کے کر لیا (اور) عرض کیا بسم اللہ (میرے) مسکن کو مشرف کیجئے تا کہ یہ انجمن (مشابہ) فردوس

(کے) ہو جاوے (اور) تا کہ میرا قصر (رتبہ میں) آسمان پر فائق ہو جاوے (اور بزبان حال فائق ہونے کی وجہ بتلادی) کہ میں نے دورۂ زمانہ کا قطب دیکھا ہے (دیکھنے کی اسناد قصر کی طرف مجازی ہے کیونکہ دیکھنا فعل صاحب قصر کا ہے اور یا خود دیکھنے کے معنی میں مجاز ہے یعنی مجاورت وملابست اور یہاں قطب سے مراد معنی اصطلاحی نہیں کیونکہ وہ رتبہ نبوت کے سامنے محض بے حقیقت ہے تو اس کا اطلاق آپ پر ایک گونہ خلاف ادب ہے بلکہ معنی لغوی مراد ہیں یعنی آپ مراد اور مقصود ہیں کائنات زمانہ یعنی عالم کے) اس (نبی) محترم نے (اس کے جواب میں) بغرض عتاب فرمایا کہ میں تیرے دیکھنے کے لئے نہیں آیا ہوں (عتاب کا قصد اس لئے فرمایا کہ وہ آنے کی وجہ پوچھے تو اس کے بتلانے سے اس کو اپنی غلطی بے خبری حال ہلالؓ کے باب میں معلوم ہو جاوے) اس (امیر) نے عرض کیا کہ میری جان آپ ہی کی ہے (اس کو میں آپ پر فدا کرتا ہوں اور) خود جان (بھی) کیا چیز ہے (کہ آپ پر نثار کروں اس سے بڑھ کر اگر کوئی چیز ہو تو وہ آپ پر نثار ہے) ہاں یہ فرما دیجئے کہ یہ تکلیف فرمائی کس کے لئے ہے تا کہ میں اس شخص کا خاک پا ہو جاؤں جس کو آپ کے باغ لطف میں جائے گیری حاصل ہے (یعنی جس کی یہ قدر ہے کہ وہ مثل نہال کے آپ کے باغ لطف میں جما ہوا ہے) جب اس (امیر) نے اس طرح کی باتیں کہیں اور نخوت کو دور کر دیا۔ تو مصطفےٰؐ نے اس کے عتاب کو ترک فرمادیا (یعنی اس کی تواضع سے خوش ہو گئے اور) پھر اس سے (اس کے سوال کا جواب دینے کے لئے) فرمایا کہ وہ ہلال عرش کہاں ہے (یعنی ہلال جو باعتبار علوشان کے گویا ساکن عرش ہے اور) وہ جو (نور) مہتاب کی طرح تواضع کے سبب (زمین کا) فرش (بن رہا ہے وہ) کہاں ہے۔ یعنی جس طرح چاند باوجود بلند ہونے کے پھر اس کی روشنی زمین پر پڑی ہوئی ہے اسی طرح ہلال رتبہ میں تو عرشی ہے لیکن تواضع سے وہ ارضی اور فرشی بن رہا ہے اور) وہ ایک بادشاہ ہے جو (لباس) غلامی میں پنہاں ہو رہا ہے (اور گویا) جاسوسی کے لئے دنیا میں آیا ہوا ہے (یہ تشبیہ باعتبار استخفاء کے ہے کہ جاسوس اپنے کو مخفی رکھتا ہے باعتبار غرض کے نہیں ہے کیونکہ اس کی غرض تجسس ہے یہاں ہلالؓ کے لئے کسی امر کا تجسس ثابت کرنا مقصود نہیں اور اے امیر) تو یوں مت کہنا کہ وہ (ہلالؓ) تو ہمارا غلام اور ملازم آخور ہے۔ یہ جان لینا کہ ویرانوں میں خزانہ ہے (آخر چی کا مد ساقط ہو کر واؤ عاطفہ اس سے موصول ہو گیا ہے) اے تعجب بیماری سے وہ ہلالؓ کیسا ہے۔ جس کے سامنے ہزاروں بدر پامال ہیں (ہلال اور بدر کے تقابل کا لطف ظاہر ہے اسی طرح ہلال کے لئے سقم اور نحافت کے اثبات کا لطف بھی اور اسی عنوان کے اعتبار سے شاعرانہ تعجب کیا گیا ہے یعنی متعارف ہلال تو سقیم اور نحیف ہوتا ہی ہے مگر جس ہلال پر بدر بھی قربان ہو وہ تو بدر سے بھی زیادہ اتم ہونا چاہئے اس کی سخافت عجیب ہے اور معنون کے مرتبہ میں تعجب مقصود نہیں کیونکہ کسی کامل کا بیمار ہونا کیا تعجب ہے تو معنون کے درجہ میں مقصود صرف سوال ہے کیفیت سے بدوں تعجب کے) اس (امیر) نے کہا کہ اس کی بیماری سے مجھ کو آگاہی نہیں (فی الحاشیۃ آگاہ نیست اے آگاہی نیست محمد افضل ۱۲) لیکن چند روز سے (میری) مجلس میں (حاضر) نہیں (ہوتا اور وجہ آگاہ نہ ہونے کی یہ ہے کہ) اس کی بود و باش (ہر وقت کی) ستور اور خچر کے ساتھ ہے (کیونکہ) وہ سائیس ہے اور اس کی منزل (اور رہنے کا مقام) وہ آخور ہے (اس لئے بھی خبر نہیں ہوتی) پیغمبرؐ رغبت کے ساتھ ان کے لئے چلے (اور) آخور میں (ان کی) تلاش میں تشریف لائے (اور) وہ آخور (پہلے سے) تاریک اور زشت اور نجس تھا اور یہ سب (عیب) دور ہو گیا جب سید الخلق پہنچے (یہ مطلب نہیں کہ وہ نجاست حساً مرتفع ہو گئی بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کا اثر ایسا مغلوب ہو گیا گویا کہ ذات ہی مرتفع ہو گئی پس مقصود بیان کرنا ہے آپ کے انوار و آثار و برکات کے غلبہ کا چنانچہ ان ہی انوار و آثار کو حضرت ہلالؓ کا ادراک کرنا آگے مذکور ہے

یعنی) اس شیر نر (یعنی ہلالؓ) نے پیغمبر کی خوشبو کو محسوس کیا۔ جس طرح کہ خوشبوئے یوسفؑ کو (ان کے) باپ نے (محسوس کیا
آگے بوئے پیغمبرؐ ببرد آن شیر نر کی مناسبت سے ایک مضمون متعلق تاثیر بوئے جنسیت کے بیان فرماتے ہیں کہ بوئے
جنسیت وہ چیز ہے کہ معجزات کا موجب ایمان ہونا اسی بوئے جنسیت پر موقوف ہے چنانچہ) معجزات (بنفسہا) موجب
ایمان نہیں ہوتے (اور نہ اس کے معائنہ سے ایمان متخلف نہ ہوتا حالانکہ صدہا کفار نے معجزات دیکھے اور ایمان نہیں لائے
بلکہ) بوئے جنسیت (پیغمبر کی) صفات کو (قلب مومن بمعنی من سیؤمن کی طرف) جذب کرتی ہے (یعنی مناسبت وہبیہ
سے نبی کی صفات کا اثر اس کے قلب پر ہوتا ہے اور وہ اثر سبب ایمان کا ہوتا ہے پس موثر قریب ایمان میں بوئے جنسیت
ہوئی اور معجزات سبب بعید ہوئے۔ جس سے تخلف بھی ہو جاتا ہے پس اس سے اس شبہ کی گنجائش نہیں رہی کہ معجزات دلیل
نبوت نہیں جیسا اس وقت بعض اہل زیغ نے دعویٰ کیا ہے البتہ معجزات کا اثر بالذات۔ جس کا اس سے تخلف نہیں ہوتا دوسرا ہے
وہ یہ کہ) معجزات دشمن (دین) کے مغلوب (اور معارضہ سے عاجز) کرنے کے لئے ہیں (چنانچہ ظاہر بھی ہے کہ وہ اس کا
مقابلہ نہیں کر سکتے اور اس کا لقب بھی معجزہ اسی واسطے ہوا ہے اور قرآن مجید میں بھی اس کی تصریح ہے ان نشانُنزل علیهم
من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين پس معجزات کا تو لازم اثر یہ مقہوری ہے اور) بوئے جنسیت دل لینے کے
(یعنی انقیاد و اطاعت پیدا کرنے کے) لئے ہے (حتیٰ کہ معجزات دیکھ کر بھی اگر کوئی ایمان لاتا ہے تو اس بوئے جنسیت ہی
کے واسطہ سے لاتا ہے یعنی کبھی معجزات کے بعد یہ بوئے جنسیت پیدا ہو جاتی ہے پھر وہ سبب ایمان کی ہوتی ہے جیسا اوپر
عرض کیا ہے کہ موثر قریب ایمان میں بوئے جنسیت ہوئی الخ اور اگر بوئے جنسیت نہیں ہوتی تو صرف معجزات کے دیکھنے
سے) دشمن مقہور تو ہو جاتا ہے مگر دوست نہیں ہوتا (اور ظاہر بات بھی ہے کہ) گردن بندھا ہوا (آدمی) دوست کب ہو سکتا
ہے (یعنی خالی معجزات کا دیکھنے والا جبکہ اس میں بوئے جنسیت نہ ہو عجز میں مشابہ اس شخص کے ہے۔ جس کی گردن بندھی ہو
اور صرف گردن باندھنا دوستی کا سبب ہرگز نہیں ہو سکتا پس بستہ میں بائے زائدہ ہے بائے الصاق وغیرہ نہیں پھر رجوع ہے
قصہ کی طرف کہ) وہ (ہلالؓ) نیند سے بیداری میں آئے آپ کی خوشبو سے (اور ابھی آپ کو دیکھا نہیں تھا اس لئے دل
میں) کہنے لگے کہ (حیرت ہے) یہ سرگین دان (اور) اس میں اس طرح کی خوشبو (یہ کیا بات ہے اسی اثناء میں دفعۃً)
ستوروں کے پاؤں کے درمیان میں سے انہوں نے دیکھا۔ دامن مبارک رسول بے نظیر (صلی اللہ علیہ وسلم) کا (اور بے
نظیری آپ کی اس درجہ کی ہے کہ آپ کی نظیر شرعاً ممتنع ہے) پس (آپ کو دیکھ کر) گھسٹتے ہوئے (آخور کے گوشہ سے
(حضورؐ کے قریب) آئے (اور گھسٹنے کا سبب غایت ضعف ہے اور آ کر) آپ کے قدم پر (بوسہ دینے کے لئے) چہرہ رکھ دیا
اس پہلوان نے پس پیغمبرؐ نے (قدم پر سے سر اٹھا کر) ان کے چہرہ پر اپنا چہرہ رکھ دیا (یعنی) ان کے سر اور آنکھوں اور چہرہ پر
بوسہ دیا (اور یہ سب جائز ہے جب شہوت نہ ہو البتہ فقہاء نے مرد کے فم یعنی دہن پر بوسہ دینے کو منع کیا ہے سو یہاں اس کا
وقوع نہیں ہوا اور پیغمبرؐ نے) فرمایا کہ اے در نہاں تو کیسا مخفی گوہر ہے (تا برائے تنبیہ کذا فی الغیاث اور گوہر باعتبار قدر و قیمت
کے کہا اور مخفی اس لئے کہا کہ ان کا گوہر ہونا عام کو معلوم نہیں) اے مسافر عرش (یعنی جس کا وطن عالم بالا ہے اور دنیا میں مسافر
ہے) تو کیسا ہے اچھا بھی ہے (یہ عیادت کے طور پر دریافت کیا) انہوں نے (جواب میں بجائے اظہار حالت مرض کے
حضورؐ کی عنایت کی مسرات اور توجہ کے برکات کو بیان کرنا شروع کیا اور) کہا کہ اس پریشان خواب کا کیا حال ہوگا جس کے
منہ میں آفتاب برآمد ہو جاوے (یعنی جس شخص کی نیند کسی عارض مرض وغیرہ کے سبب پریشان ہوگئی ہو اور وہ دن کا ہونا چاہتا

ہو اس حالت میں دیکھا گیا ہے کہ اس کے منہ میں دھوپ گھس رہی ہے تو اس کی مسرت کی کیا انتہا ہوگی بوجہ مطلوب کے مل جانے کے اسی طرح مجھ کو میرا مطلوب مل گیا یعنی آپ پس میری خوش حالی کی کیا حد ہے آگے دوسری مثال ہے کہ) اس تشنہ کا کیا حال ہوگا جو (غایت تشنگی کے سبب کیچڑ کھارہا ہو (اور اسی حالت میں دیکھتا گیا ہے کہ) پانی اس کو اپنی سطح پر رکھے ہوئے خوش خوش لے جارہا ہے (تو اس کی مسرت کا بوجہ اس کے مطلوب کے مل جانے کے کیا حال ہوگا پس یہی حال میرا ہے اور آب برسر بنہدش کے لئے یہ ضرور نہیں کہ بلا حائل وہ پانی پر چلتا ہو کیونکہ مسرت عطشان کی اس پر موقوف نہیں اس کا سبب تو قرب ہے پانی کا جس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مثلاً وہ اپنے کو سطح آب پر بواسطہ کشتی کے پائے مثال میں اس صورت کی تخصیص کا یہ مرجح ہوسکتا ہے کہ یہ صورت ہے آب کثیر کے مل جانے کی اور ظاہر ہے کہ پیاسے کو جس قدر کثیر پانی سے تلبس ہوگا وہ زیادہ مسرور و فرحاں ہوگا)۔ فائدہ:۔ آگے محض بمناسبت لفظیہ مصرعہ ثانیہ شعر اخیر بالا۔

آب برسر بنہدش خوش می برد

انتقال فرماتے ہیں عیسیٰ علیہ السلام کے پانی پر چلنے کے قصہ کی طرف گو مضمون بالا کو اس قصہ کیساتھ کوئی مناسبت معنویہ نہیں۔

در بیان آنکہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم شنید کہ عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام

برروی آب رفت فرمود کہ لو ازداد یقینہ لمشیٰ علی الھواء

اس کا بیان کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا کہ عیسیٰ ہمارے نبی پر اور ان پر

درود وسلام ہو پانی پر چلتے تھے فرمایا کہ اگر ان کا یقین بڑھ جاتا تو یقیناً ہوا پر چلتے

ہمچو عیسیٰ برسرش گیرد فرات	کایمنی از غرقہ در آب حیات
عیسیٰ علیہ السلام کی طرح اس شخص کو فرات اپنے سر پر لے لیتا ہے	کہ تو بے خوف ہے غرق سے آب حیات میں
گوید احمد گر یقینش افزوں بدے	خود ہوائش مرکب و ہاموں شدے
احمد صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اگر ان کو یقین اور زیادہ حاصل ہو جاتا	تو خود ہوا ان کا مرکب اور صحرا ہو جاتا
ہمچو من کہ بر ہوا راکب شدم	در شب معراج مستصحب شدم
جیسا میں ہوں کہ ہوا پر راکب ہوا	شب معراج میں صحبت رکھنے والا ہوا

عیسیٰ علیہ السلام کی طرح (کہ وہ پانی پر چلتے تھے) اس شخص (مذکور فی الشعر السابق) کو فرات (مراد مطلق دریا) اپنے سر پر لے لیتا ہے) اور بزبان حال اس سے کہتا ہے) کہ تو بے خوف ہے غرق سے (اور) آب حیات میں (ہے تشبیہ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اشارہ ہے ایک قصہ کی طرف۔

فائدہ:۔ میں آتا ہے آگے رفع استبعاد کرتے ہیں کہ پانی پر چلنا تو کیا بعید ہوتا) احمد (صلی اللہ علیہ وسلم تو یہ) فرماتے ہیں کہ اگر ان کو یقین اور زیادہ حاصل ہو جاتا تو خود ہوا ان کا مرکب اور صحرا (کہ محل قطع مسافت ہے) ہو جاتا۔ جیسا میں ہوں کہ ہوا پر راکب ہوا (اور) شب معراج میں (ملائکہ سمٰوات کے ساتھ) صحبت رکھنے والا

ہوا (جو کہ سفر علی الہواء کے بعد واقع ہوا اور گو یہ سفر علی الہواء براق پر ہوا مگر یہ مشی علی الہواء بواسطہ براق بھی تو ایک خارق عادت اور دلیل کرامت علی اللہ ہے جو برکات یقین سے ہے اور گو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ایسا ہی سفر علی الہواء گو بواسطہ ملائکہ سہی اخیر عمر دنیا میں ہوا لیکن اس حکم میں کوئی اشکال نہیں معنی یہ ہیں کہ جس زمانہ میں پانی پر چلتے تھے اسی وقت میں ہوا پر چلتے چنانچہ جب وہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا تو آسمانوں کی طرف مرفوع کر لئے گئے)

فائدہ۔ اب بعد شرح اشعار کے اس قصہ کی تحقیق اور اس کے متعلق بعض سوالات و جوابات ضروری ہیں تحقیق روایت فی الاحیاء کتاب الصبر والشکر وایضاً کتاب التوکل قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان عیسیٰ علیہ السلام یقال انہ مشیٰ علی الماء فقال لو ازداد یقیناً لمشیٰ علی الھواء ہ فی شرح الاحیاء اللزبیدی قال العراقی ھذا حدیث منکر لایعرف ھکذا والمعروف مارواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الیقین من قول بکر بن عبداللہ المزنی قال فقد الحواریون بینھم فقیل لھم توجہ نحو البحر فانطلقوا یطلبونہ فلما انتھوا الی البحر اذا ھو قد اقبل یمشی علی الماء فذکر حدیثا فیہ ان عیسیٰ قال لو ان لابن آدم من الیقین قدر شعیرۃ مشیٰ علی الماء قلت روی ابن ابی الدنیا ایضاً و ابن عساکر عن فضیل ابن عیاض قال قیل لعیسی بن مریمؑ بای شیئ تمشی علی الماء قال بالایمان والیقین قالوا فانا آمنا کما آمنت وایقنا کما ایقنت قال فامشوا اذاً فمشوا معہ فجاء الموج فغرقوا فقال لھم عیسیٰؑ مالکم فقالوا اخفنا الموج قال الاخفتم رب الموج فاخرجھم اھ حاصل عبارت مذکورہ کا یہ ہے کہ صاحب احیاء نے نقل کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا کہ عیسیٰ علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپ نے فرمایا کہ اگر ان کے یقین میں اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اس کے راوی غیر ثقہ نے ثقات کے خلاف روایت کی ہے معروف وہ روایت ہے جس کو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین میں بکر بن عبداللہ مزنی کا قول کر کے نقل کیا ہے کہ ایک بار حوارین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہیں لوگ ان کو تلاش کرنے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہنچے تو دیکھتے کیا ہیں کہ وہ پانی پر چلتے ہوئے آرہے ہیں پھر ایک مضمون بیان کیا جس میں یہ بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی کے پاس یقین میں سے ایک جو کے برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے۔ شارح کہتے ہیں کہ نیز ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر کس چیز کے ذریعہ سے چلتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگوں نے کہ پس ہم بھی ایمان لائے ہیں جیسا آپ ایمان لائے ہیں اور ہم بھی یقین رکھتے ہیں جیسا آپ یقین رکھتے ہیں انہوں نے فرمایا کہ پس چلو وہ ان کے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تمہاری کیا حالت ہے انہوں نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپ نے فرمایا کہ تم رب موج سے کیوں نہ ڈرے پھر آپ نے ان کو نکالا فقط اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے (۱) یہ روایت احیاء کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر ان کو زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے۔ ثابت نہیں (۲) خود عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اس سے پانی پر چل سکتے ہیں ایک روایت میں مطلق یقین کی اور ایک روایت میں اس کی قلت کی تصریح کے ساتھ بھی (۳) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت میں مذکور نہیں (۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کوئی مضمون منقول نہیں بلکہ یہ حکایت بکر بن

عبداللہ و فضیل بن عیاض سے منقول ہے یہ تو مدلولات ہیں اس عبارت کے اب بعض سوال و جواب اس مقام کے متعلق ہیں۔ سوال اول کیا مولاناؒ اور امام غزالیؒ نے یہ روایت بے اصل لکھ دی ہے جواب قصداً لکھنا محل اشکال ہوتا باقی بنا بر حسن ظن بالراوی کے ایسی لغزش بعید نہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند ہو جو اوروں کو نہ ملی ہو۔

سوال دوم: کیا یقین کے لئے لازم ہے کہ پانی پر بنا بر روایت ثابتہ کے یا ہوا پر بنا بر روایت متکلم فیہا کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو ہم انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم کا اشکال نہیں کر سکتے گو اس کا وقوع نہ ہوا ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جن کی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہر مومن اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسیٰ علیہ السلام کی مشی علی الہواء پر معلوم ہوتی ہے تو کیا ان مقامات پر یا خصوص عیسیٰ علیہ السلام کے لئے نعوذ باللہ یہ حکم کر دیں گے کہ ان کو یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔ سوال سوم:۔ یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں یقین فی نفسہ ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں ان کا اقتران اس لئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی وہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضرور نہیں اکابر فن نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکر لسانی سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامت ہو کمال ایقان کی جواب ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایمان و تصدیق شرعی نہیں جن کا متعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق ہیں جن کے اعتقاد رکھنے کا شرع میں امر وارد ہے اور جو کہ کمال مطلوب ہے اور جس کے لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے ان بعض خاص افعال حق کا جن کا تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی مثلاً یہ کہ ہم زید پر غالب آویں گے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مرے گا اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکیں گے ۔ پس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اس کی ایک خاصیت بیان کرنا ہے اور اس کی وہ خاصیت تجربۂ اکثریہ سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن کے وقوع کا خواہ وہ فعل عادۃً قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اس کے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو عادۃ اللہ جاری ہے کہ اس کو واقع کر دیتے ہیں گو کسی جگہ کسی خاص مانع کے سبب تخلف بھی ہو جاتا ہے اور اس کے لئے مقبولیت بھی شرط نہیں گو ایمان اور مقبولیت سے اس میں برکت رہ جاتی ہے وہو معنے قول عیسیٰ علیہ السلام بالا یمان والیقین اور نہ مقبولیت کے لئے ایسا جزم لازم ہے کیونکہ اس جزم کا جو متعلق ہے یعنی حادث یومی وہ خود مطلوب شرعی نہیں اس تقریر سے ان دونوں سوالوں کا جواب ہو گیا (اور جس طرح اس میں مقبولیت شرط نہیں اسی طرح کمال مقبولیت کے منافی بھی نہیں جیسا بظاہر شبہ ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی مغلوبیت ہے جو کمال نبوت سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ یہ ایسی مغلوبیت نہیں ہے جس میں قوی علمیہ و عملیہ میں ضعف و فتور اور بعض حدود سے تجاوز ہو جاوے جیسے متوسطین سلوک کو ہو جاتا ہے۔ سوال چہارم:۔ حضرت علیؓ کا قول مشہور ہے لو کشف لی الغطاء ماازددت یقیناً اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر عیسیٰ علیہ السلام کے لئے بعض مراتب یقین کا حاصل نہ ہونا مولانا اور امام کی روایت پر معلوم ہوتا ہے تو تفضیل ولی کی نبی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونوں بزرگوں کو اس پر تنبہ کیوں نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علیؓ

سے یہ قول ثابت ہو تو اس میں یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنی مذکور بالا اور اس کا منتہیٰ کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین الیقین ہو جاوے سو اس میں مفضول ہونا عیسیٰ علیہ السلام کا لازم نہیں آتا بلکہ تمام انبیاء تمام اولیا سے اس میں افضل ہیں اور نفی زیادت سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس میں مافوق مرتبہ ہے ہی نہیں کیونکہ منتہیٰ سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہو سکتا پھر انبیا کس میں افضل ہوں گے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر نبی کی استعداد کے اعتبار سے جو اخیر منتہیٰ ہے وہ مجھ کو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کرنے والے کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہو اور اس کے بھی درجات مختلف ہوں اور کسی کو اس کا منتہیٰ حاصل ہو جاوے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہیں ہے غرض اس قول میں ایمان غیر نبی کے مراتب کے منتہیٰ کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہیں اور انبیاء کے لئے ان کی شان کے مناسب جدا منتہیٰ ہوتا ہے اور ہر شخص کو اس کی استعداد کے مناسب اس مرتبہ انتہائی کے بعد اگر معائنہ ہو جاتا ہے تو اس سے یقین میں زیادت نہیں ہوتی۔ البتہ اطمینان زائد ہو جاتا ہے جس کی حقیقت ہے سکون نفس جس میں پہلے سے جو اس کی کیفیت وقوع میں نہ کہ نفس وقوع میں تردد تھا وہ زائل ہو گیا کما قال تعالیٰ لابراہیم علیہ السلام اولم تومن قال بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی اور دو اشکال ان اشعار میں اور تھے ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مشی علی الہواء کہاں واقع ہوا کیونکہ معراج تو بواسطہ براق کے ہوئی دوسرے عیسیٰ علیہ السلام کے لئے تو رفع الی السماء کے وقت ایسا مشی علی الہواء واقع ہوا حل ان دونوں کا ان اشعار کی شرح کے ضمن میں ہو چکا ہے اور اگر حضورؐ کے معراج کے مرتب علی الیقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں وہ اس کو مقتضی ہیں کہ اس کے قبل آپ کو اس مشی علی الہواء کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہیں کہ آپ کو اس کا پہلے سے خیال بھی تھا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آیات و لقد آتینا موسیٰ الکتٰب فلاتکن فی مریۃ من لقاءہ وقولہ واسال من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لترکبن طبقا عن طبق ابن عباسؓ کے قول پر معراج پر محمول ہیں اور صیغہ امر و مضارع موکدہ بلام دونوں مفید ہے معنے استقبال کو پس گنجائش اس کہنے کی ہے کہ ان آیت کے اطلاق سے آپ کو جزم کے ساتھ یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ واجتماع مع الانبیاء وعروج طبقات سمٰوات ضرور ہوگا اگرچہ بواسطہ اسباب خارقۃ الاعادۃ کے ہو جیسا خود عروج مسبب مثلاً ہر حال میں خارق ہے گو بواسطہ اسباب عادیہ کے ہو تا مثل طیارہ وغیرہا کے پس مذکورہ چار مدلول روایات کے اور چار سوال و جواب اور دو یہ اشکال مع ان کے حل کے یہ سب ملا کر عشرہ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جا سکتے ہیں آگے پھر رجوع ہے قصہ کی طرف تتمہ مقولہ حضرت بلالؓ کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عیادت کے جواب میں عرض کرتے ہیں۔

گفت چوں باشد سگے کور پلید	جست او از خواب و خود را شیر دید
عرض کیا کہ اس سگ کور پلید کا کیا حال ہو گا	کہ وہ نیند سے اٹھا اور اپنے کو شیر دیکھا
نے چناں شیرے کہ کس تیرش زند	بل ز بیمش تیغ و پیکاں بشکند
ایسا شیر نہیں کہ کوئی اس کو تیر مار دے	بلکہ اس کے خوف سے تیغ اور پیکان ٹوٹ جاوے
کور بر اشکم روندہ ہمچو مار	چشمہا بکشادہ در باغ و بہار
کسی اندھے نے جو کہ سانپ کی طرح شکم کے بل چلنے والا تھا	باغ و بہار میں آنکھیں کھول دی ہوں

(ہلالؓ نے) عرض کیا (اور یہ تیسری مثال ہے) کہ اس سگ کور پلید کا کیا حال ہوگا کہ وہ نیند سے اٹھا اور اپنے کو شیر دیکھا (اور) ایسا شیر نہیں کہ کوئی اس کو تیر مار دے۔ بلکہ (ایسا شیر کہ) اس کے خوف سے تیغ و پیکان ٹوٹ جاوے (یعنی اس حالت میں ظاہر ہے کہ وہ بے حد خوش ہوگا اسی طرح تو اضعاً باعتبار دناءت داد ناس کے اپنے کو کلب سے تشبیہ دی اور حضور کی برکت سے باعتبار رفعت وعلوشان کے شیر کے مشابہ ہو جانا بیان کیا اور آگے ترقی ہے کہ شیر تو تیر وغیرہ کا بھی نشانہ بنایا جاتا ہے سو یہ ایسا شیر نہیں ہے بلکہ خود تیغ و پیکان اس کے سامنے شکستہ اور بے اثر ہو جاتا ہے اور میرے ذوق میں یہ اشارہ اس طرف ہے کہ عبادت کاملین پر شیطان سہام اضلال واغواء چلانے کی ہمت نہیں کرتا کیونکہ ان سے ان پر کچھ اثر نہیں ہوتا قال تعالیٰ حکایۃ عنه لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین الآیة وقال تعالیٰ انه لیس له سلطان علی الذین آمنوا وعلیٰ ربهم یتوکلون الآیۃ آگے چوتھی مثال ہے کہ میری وہ حالت ہوگئی کہ گویا) کسی اندھے نے جو کہ سانپ کی طرح شکم کے بل چلنے والا تھا (یعنی بالکل ہی معذور تھا کہ پاؤں سے بھی نہ چل سکتا تھا خواہ اس لئے۔ پاؤں سے بھی شل تھا یا اس لئے کہ بوجہ کوری کے کھڑے ہو کر چلنے کی ہمت نہیں ہوتی تھی کہ کہیں گر نہ پڑوں اس لئے اس طرح چلتا تھا ایسے اندھے نے) باغ و بہار میں آنکھیں کھول دی ہوں (یعنی آنکھیں جو کھلیں تو سامنے باغ و بہار نظر پڑا اس کی فرحت کا کیا اندازہ ہو سکتا ہے یہی حالت میری ہے یہاں تک مقولہ ہلالؓ کا ختم ہوا آگے مولانا کا ارشاد ہے)

چوں بود آں چوں کہ از چونی رہید	در حیاتستان بیچونی رسید
وہ چوں کیساں ہوگا جو کہ چونی سے چھوٹ گیا ہو	اور بیچونی کے دارالحیات میں پہنچ گیا ہو
گشت چونی بخش اندر لامکاں	گرد خوانش جملہ شیراں چوں سگاں
چونی بخشنے والا ہو گیا لامکان میں	اس کے خوان کے گرد تمام شیر کتوں کی طرح
اوز بیچونی دہد شاں استخواں	در جنابت تن زن ایں سورہ مخواں
وہ بیچونی سے ان کو ہڈی دے رہا ہے	تو جنابت میں خاموش رہ یہ سورۃ مت پڑھ
تاز چونی غسل ناری تو تمام	تو بریں مصحف منہ کف اے غلام
جب تک تو چونی سے غسل کامل نہ کرے گا	اس مصحف پر ہاتھ مت رکھنا اے لڑکے
گر پلیدم ور نظیفم اے شہاں	ایں نخوانم پس چہ خوانم در جہاں
اگر میں پلید ہوں تو اور اگر نظیف ہوں تو اے سلاطین	میں یہ نہ پڑھوں تو پھر عالم میں کون چیز پڑھوں
تو مرا گوئی کہ از بہر ثواب	غسل ناکردہ مرو در حوض آب
تم مجھ سے کہتے ہو کہ ثواب کے لئے	بدوں غسل کے حوض میں مت جا
از برون حوض غیر خاک نیست	ہر کہ او در حوض ناید پاک نیست
حوض کے باہر بجز خاک کے کچھ نہیں	جو شخص حوض کے اندر نہ آوے گا پاک نہیں

گرنباشد آب ہارا ایں کرم	کہ پذیرد مر خبث را دمبدم
اگر پانیوں میں یہ کرم نہ ہو	کہ ناپاک کو لے لیا کریں دمبدم
وای بر مشتاق و برامید او	حسرتا بر حسرت جاویداو
تو بڑی خرابی ہو مشتاق پر اور اس کی امید پر	اور بڑی حسرت ہو اس کی حسرت دائمی پر
آب دارد صد کرم صد احتشام	کو پلیداں را پذیرد والسلام
پانی صدہا کرم اور صدہا احتشام رکھتا ہے	کہ وہ پلیدوں کو لے لیتا ہے والسلام
اے ضیاء الحق حسام الدین کہ نور	پاسبان تست از شر الطیور
اے ضیاء الحق حسام الدین کہ نور	تمہارا محافظ ہے شر الطیور سے
پاسبان تست نور و ارتقاش	اے تو خورشید مستر از خفاش
تمہارا محافظ نور ہے اور اس کا بلند ہونا	اے مخاطب تم خورشید ہو مستور خفاش سے
چیست پردہ پیش نور آفتاب	جز فزونی شعشعہ و تیزی وتاب
کیا چیز حاجب ہے نور آفتاب کے سامنے	بجز زیادتی شعاع اور تیزی اور لمعان کے
پردۂ خورشید ہم نورے ربست	بے نصیب از وے خفاش ست وشب ست
حجاب خورشید کا نور الٰہی ہی ہے	بے نصیب اس سے خفاش ہے اور شب ہے
ہر دو چوں در بعد و پردہ ماندہ اند	باسیہ رویاں فسردہ ماندہ اند
چونکہ دونوں بعد میں اور حجاب میں رہے ہوئے ہیں	سیہ رو لوگوں کے ساتھ افسردہ رہے ہوئے ہیں
چوں نوشتی بعضے از قصہ ہلالؓ	داستان بدر آر اندر مقال
جب آپ ہلالؓ کا تھوڑا سا قصہ لکھ چکے	بدر کی داستان بھی گفتگو میں لائیے
آں ہلال و بدر دارند اتحاد	از دوئی دور اند و از نقص و فساد
وہ ہلال اور بدر اتحاد رکھتے ہیں	اختلاف سے دور ہیں اور نقص و فساد سے
آں ہلال از نقص در باطن بریست	آں بظاہر نقص تدریج آوریست
وہ ہلال نقص سے باطن میں بری ہے	وہ بظاہر نقص ہے تدریج کا جلب کرنے والا ہے
درس گوید شب بشب تدریج را	در تانی بردہد تفریج را
شب بہ شب تدریج کا درس کہتا ہے	تانی میں تفریج کا ثمرہ دیتا ہے

درتانی گوید اے عجول خام | پایہ پایہ برتواں رفتن بہام
تانی میں کہتا ہے کہ اے جلد باز خام | ایک ایک پایہ کر کے بام تک جانا ممکن ہے

دیگ را تدریج و استادانہ جوش | کارناید قلیۂ دیوانہ جوش
دیگ کو تدریج کے ساتھ اور استادوں کی طرح جوش دے | کام میں نہیں آتا وہ قلیہ جس کو دیوانہ نے جوش دیا ہو

حق نہ قادر بود بر خلق فلک | در یکے لحظہ بکن بے ہیچ شک
کیا حق تعالیٰ قادر نہ تھے آسمانوں کے پیدا کرنے پر | ایک لحہ میں لفظ کن سے بدوں کسی شک کے

پس چراشش روز آنرا درکشید | کل یوم الف عام اے مستفید
پھر کس لئے اس کو چھ روز تک کھینچا | ہر یوم ایک ہزار سال کا اے مستفید

خلقت طفل از چہ اندر نہ مہ است | زانکہ تدریج از شعار آں شہ است
طفل کی پیدائش کس وجہ سے نو ماہ میں ہے | اس وجہ سے کہ تدریج عادت اس بادشاہ کی ہے

خلقت آدم چرا چل صبح بود | اندراں گل اندک اندک میفزود
آدم علیہ السلام کی پیدائش کس لئے چالیس صبح میں ہوئی | اس کیچڑ میں تھوڑی تھوڑی ترقی ہوتی رہی

زیں سحر تا آں سحر سالے ہزار | تا با آخر یافت آں صورت قرار
ایک صباح سے دوسری صباح تک ایک ہزار سال | یہاں تک کہ آخر میں وہ صورت قرار پائی

نے چوتو اے خام کاکنوں تاختی | طفلی و خود را تو شیخے ساختی
نہ کہ تیری طرح اے خام کہ ابھی سے دوڑنے لگا | تو طفل ہی ہے اور اپنے کو تو نے شیخ بنا لیا

بر دویدی چوں کدو فوق ہمہ | کو ترا پائی جہاد و ملحمہ
تو کدو کی طرح سب سے فوق ہو کر دوڑ پڑا | کہاں ہے تیرا قدم مجاہدہ اور جنگ کا

تکیہ کردی بر درختان وجدار | برشدی اے اقرعک ہم قرع وار
تو درختوں پر اور دیوار پر ٹیک لگاتا ہوا | اے گنجے کدو کی طرح اوپر بھی جا پہنچا

اول ارشد مرکبت سرو سہی | لیک آخر خشک بے مغز و تہی
اول میں اگرچہ تیرا مرکب سرو سہی بن گیا | لیکن آخر میں خشک اور بے مغز اور تہی رہ گیا

رنگ سبزت زرد شد اے قرع زود | زانکہ از گلگونہ بود اصلی نبود
تیرا رنگ جو سبز تھا اے کدو وہ جلدی زرد ہوگیا | کیونکہ وہ گلگونہ سے تھا اصلی نہ تھا

(آگے مولانا کا ارشاد ہے جس میں تفصیل ہے اس مضمون کی جو مقولہ ہلالؓ میں مجمل تھا یعنی کاملین کی صحبت اور توجہ کی برکات کیونکہ اوپر صرف اتنا مذکور تھا کہ کاملین کی توجہ سے فیوض و برکات عجیبہ حاصل ہوتے ہیں۔ کما صرح بہ فی قولہ کہ درآید درد ہانش آفتاب و فی مابعدہ الی قولہ چشمہا بکشادہ در باغ و بہار اور یہاں ان اشعار میں اس توجہ سے فیوض و برکات حاصل ہونے کی کیفیت یعنی تربیت کا طریق مع اس کے متعلقات کے مذکور ہے۔ اولاً خود ان کاملین کا متصف بکمال ہونا فی قولہ چوں بود آن چوں کہ از چونی رہید پھر ان کا دوسروں کی تکمیل و تربیت کرنا من قولہ گشت چونی بخش الخ اس کے بعد اس کی کیفیت مع دیگر احکام کے فرماتے ہیں یعنی) وہ چون کیسا (کچھ خوش حال و صاحب کمال) ہوگا جو کہ چونی سے چھوٹ گیا ہو اور بے چونی کے دارالحیات میں پہنچ گیا ہو (چون کے لغوی معنے کیفیت کے ہیں مراد اس سے خاص کیفیات و عوارض بشریہ جن میں محجوبین مبتلا ہیں اور بے چونی میں خاص ان ہی کیفیت کی نفی مراد ہے ورنہ ظاہر ہے کہ کسی موجود کا مطلق کیفیات و اعراض سے خلو محال ہے اسی بے چونی کو فنا سے تعبیر کیا جاتا ہے پس معنے یہ ہوئے کہ وہ موصوف بفناء ہو گیا اور چونکہ فناء کے لئے بقاء یعنے بجائے اتصاف باوصاف مذکورہ بشریہ کے اتصاف باوصاف حق لازم ہے اس لئے اس کو حیاتستان سے تعبیر فرمایا کہ حیات و بقاء مفہوماً متقارب ہیں یہ تو بیان تھا حصول کمال کا جس کا نسق مثل نسق اشعار گفت چون باشد خود آن شوریدہ خواب اور ع چون بود آن تشنہ الخ اور ع گفت چون باشد سگے الخ کے ہے کہ ان میں بھی ہلالؓ کے کامل ہو جانے کا مذکور تھا۔ آگے اس کامل کا دوسروں کو مکمل کرنا مذکور ہے جو کہ اوپر بھی حصول کمال ہلالؓ سے مفہوم و لازم ہے کہ حضورؐ نے ان کی تکمیل فرمائی یعنی جب مرتبہ فناء و بقاء سے مشرف ہو کر مرتبہ ارشاد اس کو عطا ہو گیا تو) وہ (دوسروں کو) چونی بخشنے والا ہو گیا لامکان میں (اور) اس کے خوان (افاضہ) کے گرد (بگرد) تمام شیر کتوں کی طرح (محتاج اور نگران) ہوتے ہیں (اندر لامکان حال ہے فاعل گشت سے یعنی خود لامکان میں ہوتا ہے یہ کنایہ اسی بے چونی مذکور بالا سے ہے کیونکہ متمکن کے لئے متکیف ہونا لازم ہے پس تکیف کی نفی سے تمکن کی نفی لازم ہوگی پس اندر لامکان کہنا بھی صحیح ہوگا اور چونی بخش میں چونی سے مراد معنے مذکور نہیں ہے جس میں محجوبین مبتلا ہوتے ہیں بلکہ میرے ذوق میں وہ کیفیات مراد ہیں جو ابتدائے سلوک میں اکثر پیش آتی ہیں جیسے سکر و محو و غیبت و وجد و استغراق و امثالہا اور قرینہ اس کا ظاہر ہے کیونکہ اہل ارشاد کی صحبت و تعلیم کا ان کیفیات سے تو تعلق ہوتا ہے اور کیفیات دنیویہ حجابیہ سے تو وہ بعید کرتے ہیں تو ان کے اعتبار سے ان کو چونی بخش کہنا کیسے زیبا ہوگا اور شیر ان سے مراد طالبان حق اور تشبیہ ان کی سگان سے مولانا کی طرف سے نہیں ہے بلکہ خود ان طالبین کے زعم پر جس کا منشاء تواضع ہے یعنی وہ اپنے کو غایت تذلل سے کلاب کے درجہ میں سمجھ کر ان سے دریوزہ گری کرتے ہیں بعد حل مفردات کے حاصل شعر کا یہ ہوا کہ وہ خود تو کیفیات سے حتیٰ کہ ان کیفیات مبتدیان سلوک سے بھی منزہ ہیں اور دوسرے طالبین کے لئے جن کی وہ تکمیل کر رہے ہیں حصول کیفیات ابتدائیہ کے سبب بن رہے ہیں فالاسناد مجازی کمافی قولہ لاہب لک غلاماً زکیا اور یہ ابتدائے طریق کی حالت ہے جو اکثر پیش آتی ہے اور) وہ (مقام) بے چونی سے ان کو ہڈی دے رہا ہے (اس بے چونی کو اوپر لامکان کہا ہے والعلاقۃ قد ذکرت اور ہڈی سے چونی مذکور فی الشعر السابق کو تشبیہ دی اس اعتبار سے کہ گوشت کے مقابلہ میں غیر مطلوب ہے اسی طرح کیفیت کہ مقصود اصلی کے مقابلہ میں غیر مطلوب ہیں اور تخصیص استخوان کی بمناسبت سگان کے ہے اور دینے کی تفسیر ابھی شعر سابق کی شرح میں مذکور ہوئی یہاں تک تو ذکر تھا کیفیات ابتدائیہ کے پیش آنے کا آگے ان اہل ارشاد کا ان کیفیات کو غیر مقصود بتلانا اور ان کے مقصود سمجھنے والے کے غلط کار

ہونے پر ان اہل ارشاد کا متنبہ کرنا ایک متاولت کے پیرایہ میں بیان فرماتے ہیں کہ یہ کیفیات جبکہ ان کو مقصود سمجھا جاوے چونکہ مقصود حقیقی سے حجاب ہیں اس لئے اگر کوئی طالب باوجود طلب کیفیات کے مقصود حقیقی تک پہنچنے کی ان حضرات سے درخواست کرتا ہے تو وہ اس کو یہ جواب دیتے ہیں کہ) تو جنابت (کی حالت) میں خاموش (پڑا) رہ (اور) یہ سورۃ مت پڑھ (کہ جنابت میں سورۂ قرآنیہ پڑھنا منع ہے یعنی جس طرح جنابت مانع ہے شرعاً قراءۃ قرآن سے اسی طرح ان کیفیات کا شیفتہ ہونا مانع ہے حصول مقصود حقیقی سے اور جنابت چونکہ نجاست حکمیہ ہے ورنہ بدن حقیقۃً طاہر ہے اور یہی معنی ہیں حدیث ان المومن لاینجس کے اور اسی طرح ان کیفیات کے طلب سے قلب حقیقۃً طاہر رہتا ہے کہ جائز کی طلب ہے لیکن برکات حقیقیہ سے محروم رہتا ہے جیسا جنب قرأت سے محروم رہتا ہے اس لئے تشبیہ جنابت سے نہایت مناسب ہے اور اس بناء پر معاصی و کیفیات محجوبین والمبعدین کو نجاست حقیقیہ کے مشابہ کہنا مناسب ہوگا حاصل مطلب یہ کہ مرشد محقق سالک کو کیفیات مذکورہ کی طرف التفات بالذات سے روکتا ہے اور یہ مضمون بھی داخل ہے طریق تربیت میں جس کا مقصود فی المقام ہونا احقر نے تمہید اشعار ہذا میں بیان کیا ہے آگے بھی شعر بالا ہی کا مضمون ہے یعنی وہ مرشد محقق کہتا ہے کہ اے سالک جو کیفیات اور مقصود دونوں کو جمع کرنا چاہتا ہے۔ ایں خیال ست و محال ست و جنون بلکہ) جب تک تو چونی (یعنے ان ہی کیفیات مذکورہ) سے (یعنی ان کے مطلوب وملتفت الیہ بالذات بنانے سے) غسل نہ کرے گا (یعنی توبہ نہ کرے گا اور تعبیر بالغسل بمناسبت جنابت کے ہے اس وقت تک) اس مصحف (مقصود حقیقی) پر ہاتھ (بھی) مت رکھنا اے لڑکے (یعنی) اے ناتجربہ کار کہ مسائل سلوک کو نہیں جانتا۔ آگے یہ بتلاتے ہیں کہ حصول مقصود حقیقی کے لئے خود ان کیفیات کی نفی شرط نہیں کیونکہ یہ نفی تو عادۃً خود موقوف ہے حصول مقصود حقیقی پر اور قبل اس کے یہ کیفیات کم وبیش رہتی ہی ہیں تو اگر حصول مقصود ان کیفیات کی نفی پر موقوف ہو تو دور لازم آوے بلکہ حصول مقصود کے لئے ان کیفیات کی طلب بالذات کی نفی شرط ہے یعنے ان کو مطلوب بالذات نہ سمجھے اس مضمون کو ایک مثال کے ضمن میں جو مثال جنابت کا تتمہ ہے بطور سوال و جواب کے فرماتے ہیں اور وہ سوال کلام سابق سے ناشی ہوا ہے یعنی طالب چونکہ مسئلہ کی حقیقت نہیں سمجھا مرشد سے پوچھتا ہے کہ آپ جو قبل غسل سورۃ پڑھنے سے منع کرتے ہیں جس سے مقصود یہ ہے کہ قبل نفی کیفیات کے مقصود تک وصول نہیں ہو سکتا تو اس کی نسبت یہ عرض ہے کہ) اگر میں پلید ہوں تو اور اگر نظیف ہوں تو اے سلاطین (ملک طریقت اگر) میں یہ نہ پڑھوں تو پھر عالم میں کون چیز پڑھوں (یعنی یہی تو ایک چیز قابل تحصیل ہے تو اس کو کیسے حاصل نہ کروں باقی یہ جو کہتے ہو کہ غسل کر کے پڑھ تو خود غسل یعنی نفی کیفیات بھی اسی وصول الی المقصود ہی سے ہوگا تو اس تقدیر پر یہ کہنا کہ بدوں نفی خطرات کے مقصود حاصل نہیں ہو سکتا اور وہ نفی خود موقوف ہے حصول مقصود پر گویا یہ کہنا ہے کہ بدوں حصول مقصود کے حصول مقصود نہیں ہو سکتا تو اس کی ایسی مثال ہوگئی کہ جیسے) مجھ سے کہتے ہو کہ تو آب (حاصل کرنے) کے لئے بدوں غسل کے حوض میں مت جا (حالانکہ) حوض کے باہر بجز خاک کے کچھ (پانی) نہیں (تو اس حالت میں) جو شخص حوض کے اندر نہ آوے گا پاک نہیں (ہوگا آگے کا مضمون بطور جواب اس سوال کے ہے یعنی گویا مرشد کہتا ہے کہ یہ مطلب میرا نہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ تطہیر تو کام پانی کا ہے ورنہ) اگر پانی میں یہ کرم نہ ہو کہ ناپاک کو لے لیا کرے دمبدم۔ تو بڑی خرابی ہو مشتاق (یعنی طالب) پر اور اس کی امید پر اور بڑی حسرت ہو اس کی حسرت دائمی پر (سو ایسا نہیں ہے بلکہ) پانی صدہا کرم اور صدہا حیا رکھتا ہے کہ وہ پلیدوں کو لے لیتا ہے والسلام (خیر ختام یعنے ہمارا کلام اس مضمون کی قوت میں نہیں کہ غسل نا کردہ مرد و لخ کیونکہ اس کی

قوت میں سمجھنا اس سے ناشی ہوا کہ حصول مقصود کی شرط سمجھی نفی کیفیات جو خود موقوف ہے حصول مقصود پر حالانکہ ہمارا یہ مطلب نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ حصول مقصود کی شرط ہے نفی طلب بالذات کیفیات کی اب سب اشکال مندفع ہو گئے آگے ایک اور مضمون ہے کہ وہ بھی مثل مضمون بالا کے داخل ہے طریق تربیت میں وہ یہ کہ تربیت میں تدریج ہوتی ہے سالک کو تعجیل اور تقاضا مضر ہے جس کا ایک ضرر یہ ہے کہ وہ اس میں کبھی قبل از وقت شیخ بن بیٹھتا ہے پس اوپر بھی بیان تھا ایک مانع عن المقصود کا کہ طلب کیفیات ہے اور یہاں بھی بیان ہے ایک مانع کا کہ تعجیل ہے پس اس مضمون کو مولانا ضیاء الحق کے خطاب سے شروع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں) اے ضیاء الحق حسام الدین (جواب ندا جو کہ مقصود بالذکر ہے کئی شعر بعد ہے چوں نوشتی بعضے از قصہ ہلال اور درمیان میں حضرت مخاطب کے اوصاف بطور جملہ معترضہ کے ہیں یعنی تم ایسے ہو) کہ نور تمہارا (مثل آفتاب کے بقرینہ اشعار متاخرہ) محافظ ہے شر الطیور (یعنی خفاش کے ادراک) سے (محافظ سے مراد مطلق حاجب و مانع نہ کہ معنے متعارف یعنی محافظ عن الضرر کیونکہ خفاش سے آفتاب کو کیا ضرر ہو سکتا ہے مطلب یہ کہ تمہارے کمالات خفاش سیرتوں سے مستتر ہیں اور وجہ اختفاء کی ان کمالات کا دقیق و عالی ہونا ہے غرض) تمہارا محافظ نور ہے اور اس (نور) کا بلند ہونا (جس طرح نور آفتاب کا بلند ہونا کہ اس وقت وہ تیز بھی ہوتا ہے بعض کو ادراک سے مانع ہو جاتا ہے) اے مخاطب تم خورشید (کے مثل) ہو (کہ) مستور (ہوتا ہے) خفاش سے (چنانچہ ظاہر ہے کہ) کیا چیز حاجب ہے نور آفتاب کے سامنے بجز (اس کی) زیادتی شعاع اور تیزی اور لمعان کے (مقصود استفہام سے خبر ہے یعنی یہی ایک حاجب ہے آگے بھی اسی مضمون کی تاکید ہے کہ) حجاب خورشید کا نور الٰہی ہی ہے (اضافت نور کی رب کی طرف تشریف کے لئے ہے جیسے و نفخ فیه من روحه میں اور) بے نصیب اس (نور) سے خفاش اور شب ہے (خفاش پر نور خورشید کے لئے غیر مدرک ہونے کا حکم تو حقیقۃً ہے چنانچہ ظاہر ہے اور شب پر یہ حکم کرنا مجازاً ہے کیونکہ اس میں قابلیت ہی ادراک کی نہیں پس ملکہ کی قابلیت نہ ہونے کی صورت میں عدم کا حکم ظاہر ہے کہ مجاز ہے پس یہ عدم ادراک مجاز ہے عدم اجتماع سے کما قال تعالیٰ ولا اللیل سابق النہار یعنی نہار گزرنے کے قبل لیل نہیں آ سکتی۔ پس اس عدم ساعقیہ بہذا التفسیر کو مشابہ اس کے ٹھہرایا کہ گویا لیل بوجہ عدم تحمل نور نہار کے اس سے دور رہتی ہے اور یہی مطلب ہے بعد کا جو ما بعد میں مذکور ہے یعنے) دونوں (کے دونوں یعنی خفاش بھی اور شب بھی) بعد میں اور حجاب میں رہے ہوئے ہیں (اور) سیہ رو لوگوں کے ساتھ (یہ دونوں بھی) افسردہ رہے ہوئے ہیں (یعنے جس طرح سیہ رو لوگ نور حسن سے اور اس نور کے خاص سرور سے محروم ہوتے ہیں اسی طرح یہ بھی ہیں یہ حکم بھی خفاش کے لئے حقیقۃً اور شب کے لئے مجازاً ہے اور ایک حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی نسخہ میں یہ مصرع اس طرح ہے یا سیہ رو یا فسردہ ماندہ اند یعنے خفاش اور شب یا تو سیہ رو ہیں اور یا افسردہ ہیں اور یہ تردید یا تو ہر واحد کے اعتبار سے بطور مانعۃ الخلو کے ہو اور دونوں کے لئے دونوں حکم ثابت ہوں جیسے اوپر تقریر گزری اور بہتر یہ ہے کہ مجموعہ حکمین مجموعہ امرین کے اعتبار سے ہو اور کلمہ یا تقسیم کے لئے ہو یعنی ان میں سے ایک سیہ رو ہے یعنی شب میں جس کا مظلم ہونا ظاہر ہے اور ایک افسردہ ہے یعنی خفاش کہ سرور ادراک خورشید سے محروم ہے یہ سب بیچ میں جملے معترضہ تھے۔ مدح مولانا ضیاء الحق میں آگے مقصود خطاب ہے کہ اے مولانا ضیاء الحق) جب آپ ہلال کا تھوڑا سا قصہ لکھ چکے (اب) بدر کی داستان بھی گفتگو میں لایئے (تھوڑا سا کہنا قید واقعی ہے یعنی جتنا قصہ مذکور ہوا ظاہر ہے کہ ہلال کی تمام سوانح عمری تو ہے ہی نہیں اور یہاں ہلال سے مراد کوئی خاص ہے لیکن اس میں اشارہ مقصود ہے معنے طالب کی طرف کہ وہ ہلال بھی طالب

تھے اور اسی اعتبار سے ان کا قصہ لایا گیا اور حضور کی توجہ کے جو برکات انہوں نے بیان کئے اس سے بھی اس شان طالبیت پر دلالت ہوتی ہے اور بدر سے مراد شیخ مربی ہے اور وجہ اس تعبیر کی یہ ہے کہ چونکہ طالب کو ہلال سے تعبیر کیا تھا گو یہ تعبیر باعتبار مشابہت بالہلال المنذ کور قصہ کے تھی لیکن چونکہ اس کا استعمال دوسرے معنے یعنی قمر اول ماہ میں بھی آتا ہے اس اعتبار سے اس کے مقابلہ میں شیخ کو بدر سے تعبیر کردیا اور قصہ بیان کرنا گو مولانا کا فعل ہے مگر اسناد اس کی مولانا ضیاء الحق کی طرف اس اعتبار سے ہے کہ سبب تالیف مثنوی کے وہی ہیں پس یہ اسناد الی المسبب ہے سلب شعر کا یہ ہوا کہ جب قصہ مذکورہ کے ضمن میں طالب کی حالت مذکور ہو چکی تو اب شیخ کی حالت کا بھی ذکر مناسب ہے چنانچہ اس کے بعد کے اشعار میں شیخ کا تدریجاً تربیت فرمانا مذکور ہوگا اور مراد شیخ کی حالت سے یہی حالت ہے گو شیخ کی ایک شان تربیت کا اوپر بھی ذکر ہو چکا ہے جس کی تقریر اوپر آ چکی ہے کہ وہ طالب پر افاضہ کیفیات خاصہ کا سبب بھی بنتا ہے اور ان کیفیات کے غیر مطلوب بالذات ہونے کا ارشاد بھی کرتا ہے اور اس پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جب اوپر بھی شیخ کے بعض احوال مذکور ہوئے ہیں تو پھر اس کے کیا معنے کہ اوپر تو طالب کا حال تھا اور آگے شیخ کا حال ہے مگر بات یہ ہے کہ اوپر شیخ کا یہ حال تبعاً مذکور تھا اور قصداً طالب ہی کا حال تھا چنانچہ دور سے اس کا استمداد اس قصد کا قرینہ ہے چونکہ اس کے اخیر میں ہلال کا ایک مقولہ مشعر برکات توجہ کاملین کا آ گیا تھا اس کی تفصیل کے لئے مولانا وہ مضمون حال شیخ کا لے آئے تھے پس اس طرح سے وہ ضمناً مذکور ہو گیا چنانچہ ان دونوں میں مجمل و مفصل ہونے کا فرق اور دونوں میں ارتباط اشعار مقام ہذا کی تمہید میں ذکر کیا گیا ہے اور یہاں بعد میں جو مضمون مذکور ہے اس سے حالت شیخ کا قصداً بیان کرنا منظور ہے گو اس حالت یعنی تربیت تدریجیہ اور اوپر کی حالت یعنی افاضہ وارشاد متعلق کیفیات میں باہم تناسب وتناسق محقق ہے جس کی طرف شعر اے ضیاء الحق کی تمہید میں اشارہ بھی کیا گیا ہے بقولی پس اوپر بیان تھا ایک مانع الخ لیکن ضمناً و قصداً مذکور ہونے کا باہم تفاوت بھی ہے فافہم اور اس شعر چون نوشتی الخ میں طالب وشیخ کو ہلال و بدر کے ساتھ تشبیہ دینے سے دو شبہ ہوتے ہیں ایک یہ کہ ان دونوں میں ہمیشہ تخالف رہتا ہے یعنی گو ذات ایک ہی ہے مگر تضاد وصفین سے گویا ان کو دو ذات فرض کر کے باہم تضاد وتخالف کا حکم متوہم ہوا دوسرے یہ کہ ہلال میں صفت نقص فی الحال کی ہے اور بدر میں صفت انتقاص فی المآل کی تو اس سے لازم آتا ہے کہ اسی طرح طالب وشیخ میں بھی تخالف اور وصف نقص وانتقاص کا ہوگا اور لازم غلط ہے کیونکہ شیخ وطالب میں توافق تو اتنا ہوتا ہے کہ دنیا میں کوئی توافق اس کے برابر نہیں ہوتا اسی طرح شیخ میں انتقاص کا قائل ہونا ممکن نہیں ورنہ ہر شیخ کا منکوس ہونا لازم آتا ہے اور طالب میں گو بظاہر نقص کا قائل ہونا ممکن ہے کہ کامل کے سامنے تو ناقص ہی ہے لیکن باطناً وہ بھی اس لئے ناقص نہیں کہ کمال حاصل کرنے کا عزم کئے ہوئے ہے اور عزم رکھنے والا عند اللہ عامل کے حکم میں ہے اور عامل کے لئے فائز ہونے کا وعدہ ہے پس عازم بھی باطناً فائز بالکمال ہے۔ پس یہ تشبیہ صحیح نہ ہوگی اشعار آئندہ میں اس کا جواب دیتے ہیں اور جواب ہی کے سلسلہ میں شیخ کی حالت تربیت تدریجیہ کا ذکر بھی شروع ہو کر مع بعض مضار عدم تدریج کے اشعار مقام کے اخیر تک ممتد چلا جاوے گا۔

پس فرماتے ہیں کہ وہ تشبیہ ہلال و بدر کے ساتھ من کل الوجوہ نہیں محض مبتدی ومنتہی ہونے کے اعتبار سے ہے پس) وہ ہلال اور بدر (واقع میں) اتحاد رکھتے ہیں (اور) اختلاف سے دور ہیں اور نقص اور فساد (یعنے انتقاص) سے (بھی دور ہیں اور اس سب کی تحقیق تقریر سوال میں گزر چکی اور طالب میں جو نقص ظاہری معلوم ہوتا ہے تو) وہ ہلال (یعنی طالب) نقص سے باطن میں بری ہے۔ وہ (نقص ظاہری) بظاہر نقص ہے (اور باطناً نقص نہیں کیونکہ وہ نقص) تدریج کا جلب کرتا ہے (یعنی

وہ نقص سبب ہے تدریجی تربیت کا کہ اس نے اپنا نقص دیکھ کر اپنی تکمیل کی غرض اور قصد سے اپنے کو مربی کے سپرد کر دیا پس یہ نقص مقرون ہوا عزم تکمیل کے ساتھ اور عازم بحکم عامل وفائز ہے کما مر فی تقریر السوال اور قید تدریجی کو جواب میں دخل نہیں مقصود صرف یہ حکم ہے کہ مشاہدۂ نقص سبب ہو گیا اپنی تربیت کرانے کے عزم کا اور تدریج قید واقعی تھی تربیت کی اس لئے اس کا ذکر کر دیا پس مصرعہ ثانیہ میں تدریج سے مراد مطلق تربیت اور تدریج آوری ست میں جو ضمیر نقص کی طرف ہے اس سے مراد بطور استخدام کے مشاہدۂ نقص ہے ہکذا ینبغی ان یوجہ المقام اب آگے اسی جواب شبہات کے سلسلہ میں اصل مقصود یعنی مضمون تربیت تدریجیہ کہ اصل مقصود مقام ہے مذکور ہے یعنی وہ بدر ہلال کے ساتھ) شب بہ شب تدریج کا درس کہتا ہے (اور) تانی میں تفریج (یعنی غم سے آزاد کرنے) کا ثمرہ دیتا ہے) یہاں یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ بدر تو ہلال کا متمم نور نہیں ہوتا بلکہ تتمیم نور کے بعد وہ ہلال ہی بدر ہو جاتا ہے پھر درس گوید بارجاع الضمیر الی البدر کے کیا معنے بات یہ ہے کہ یہاں مراد بدر وہلال سے شیخ وطالب ہیں اور شب سے مراد مطلق وقت یعنے شیخ وقتاً فوقتاً طالب کو تدریج کی تعلیم کرتا ہے اور اسی تانی وعدم تعجیل کی حالت میں مجاہدہ کے ثمرہ تک پہنچا کر غم ناکامی سے نجات دیتا ہے اور وہی بدر یعنی شیخ اس طالب سے) تانی میں کہتا ہے کہ اے جلد باز خام ایک ایک پایہ کر کے بام تک جانا ممکن ہے (عجول میں دو توجیہیں ہو سکتی ہیں یا تو عجول میں بضرورت شعر جیم مشدد ہو گیا اور ترجمہ اسی نسخہ کا کیا گیا ہے اور یا سنور کے وزن پر بمعنے ولد البقرہ کے لیا جاوے بنیل ضرب المثل ہے حماقت میں پھر اس کا بھی بچہ کہ وہ ناتجربہ کاری سے اور زیادہ احمق ہوگا پس معنے یہ ہوں گے کہ اے احمق خام آگے ایک تشبیہ ہے ضرورت تدریج کی کہ) دیگ کو تدریج کے ساتھ اور استادوں کی طرح (کہ بتدریج پکاتے ہیں) جوش دے۔ کام میں نہیں آتا وہ قلیہ جس کو دیوانہ نے جوش دیا ہو (کہ مارے جلدی کے پکنے بھی نہ دے اور کچا ہی اتار لے (اسی طرح سالک بھی تعجیل سے خام رہتا ہے آگے تدریج کا سنۃ اللہ ہونا بتلاتے ہیں تین قصوں سے یعنی) کیا حق تعالیٰ قادر نہ تھا آسمانوں کے پیدا کرنے پر ایک لمحہ میں لفظ کن سے (ضرور قادر تھا) بدوں کسی شک کے۔ پھر (باوجود اس کے آخر) کس لئے اس کو چھ روز تک کھینچا (اور ان چھ یوم میں سے) ہر یوم ایک ہزار سال کا (تھا) اے مستفید (کما قال تعالیٰ و ان یوماً عند ربک کالف سنۃ مما تعدون مولانا نے اس یوم مذکور فی الآیۃ میں ان ایام کو بھی داخل سمجھا سو یہ صرف محتمل ہے قطعی نہیں لا اثباتاً ولا نفیاً مقصود استفہام سے یہ ہے کہ یہ چھ دن تک امتداد اسی لئے ہے کہ تانی محبوب ہے ایک قصہ تو یہ ہوا آگے دوسرا قصہ ہے یعنی) طفل کی پیدائش کس وجہ سے نو ماہ میں ہے (صرف) اس وجہ سے کہ تدریج عادت اس بادشاہ (حقیقی) کی ہے (آگے تیسرا قصہ ہے یعنی) آدم علیہ السلام کی پیدائش کس لئے چالیس صبح (یعنی چالیس دن) میں ہوئی (کہ ان چالیس دن تک) اس کیچڑ میں (جو کہ مادہ سے خلقت آدم کا) تھوڑی تھوڑی ترقی (استعداد کی) ہوتی رہی (اور پھر ان چالیس دن کی یہ کیفیت تھی کہ ان میں) ایک صباح سے دوسری صباح تک ایک ہزار سال (کما فصل تمامر من الآیۃ مع تحقیق الاستدلال بہا) یہاں تک کہ (کمال استعداد کے بعد) آخر میں وہ صورت (آدمیہ) قرار پائی (اسی طرح حکمت حق مقتضی ہے کہ طالب کی استعداد شیئاً فشیئاً بڑھتی ہے کمال استعداد کے بعد فوز علی المطلوب اس پر مرتب ہو جاتا ہے اس لئے تانی ضرور ہے غرض تشبیہ سے بھی اور سنۃ اللہ سے بھی مضمون پایہ پایہ بر توان رفتن بیام ثابت ہو گیا جس کی تائید کے لئے تشبیہ اور حکایات سنۃ اللہ کی وارد کی گئی آگے اسی مضمون سابق پایہ پایہ الخ کی طرف رجوع کر کے اس کے مقابل یعنی تعجیل کی مذمت کرتے ہیں یعنی پایہ پایہ بام تک جانا چاہئے) نہ کہ تیری طرح اے خام کہ ابھی سے دوڑنے لگا (ابھی) تو

طفل ہی ہے اور اپنے کو تو نے شیخ بنالیا (اور) تو کدو کی طرح سب سے فوق ہو کر دوڑ پڑا۔ (یعنی جیسا کدو کہ بہت جلدی اس کی بیل بڑھ جاتی ہے اور درختوں اور چھتوں پر چڑھ جاتی ہے اسی طرح تو جلدی جلدی سب کاموں کا نام کر کے سب مشائخ پر تفوق ڈھونڈ ھنے لگا یہ تو بتلا کہ) کہاں ہے تیرا قدم مجاہدہ اور جنگ (نفس) کا (یہ عطف تفسیری ہے یعنی تو نے مجاہدہ کب کیا تھا جس کے بعد تو شیخ ہو گیا جو عادۃً مستبعد ہے اور اس میں بھی رعایت ہے تشبیہ کدو کی کیونکہ اس کا بلندی پر چڑھ جانا قدم سے نہیں ہے جیسے تنہ دار درخت کہ اپنی شاخ پر کھڑا ہو کر بلند ہوتا ہے اور دیر بھی لگتی ہے پس) تو (کدو کی طرح) درختوں پر اور دیوار پر ٹیک لگاتا ہوا اے گنجے کدو کی طرح اوپر بھی جا پہنچا (یعنی مثل کدو کے کہ اپنے پاؤں سے اونچا نہیں ہوتا جیسے اور تنادار درخت کہ اپنی قوت سے بلند ہوتے ہیں سو تو بھی مثل کدو کے دوسروں کے سہارے پر دعویٰ بلندی کا کرنے لگا اور یہ دوسرے میرے ذوق میں وہ اہل کمال ہیں جن کے مقالات یاد کر کے دعویٰ عرفان کا عوام میں کرنے لگا پس ایسی ہی حالت ہو گئی جیسا کدو کہ دوسروں کے سہارے رفعت ظاہری حاصل کر لے آگے کدو کو خطاب کر کے پھر اس تعجیل کا اثر بیان فرماتے ہیں کہ) اول میں اگرچہ تیرا امر کب سرد سہی بن گیا (کیونکہ کبھی سرو پر بھی اس کی بیل چڑھ جا سکتی ہے) لیکن آخر میں خشک اور بے مغز اور تہی رہ گیا (اور) تیرا رنگ جو سبز تھا اے کدو وہ جلدی زرد ہو گیا کیونکہ وہ (ناپائیدار ہونے کے سبب مشابہ عارضی کے تھا گویا کہ) گلگونہ سے (یعنی پوڈر سے) تھا اصلی نہ تھا (اور کدو کی یہ حالت ظاہر ہے یہی حالت ناقص کی ہے کہ اول اول میں ان ہی ملفوظات کی بدولت عوام میں رنگ جم جاتا ہے لیکن چونکہ خود اپنے پاس تو کوئی کمال ہے نہیں اخیر میں خلوعن الکمال ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ رونق مبدل بہ بے رونقی ہو جاتی ہے جیسے سبزی مبدل بہ زردی ہو گئی تھی جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کمال ملمع تھا اصل نہ تھا یہ سب مضرتیں ہوئیں جلدی کی جس کا حاصل یہ ہوا کہ ناقص رہ جاتا ہے مگر عوام بوجہ بعض ظاہری حالات و کیفیات کے معتقد ہو کر ہجوم کرتے ہیں اس ضرورت سے یہ اپنے کو شیخ بناتا ہے پھر اس کے نباہنے کو مکر و فریب کرنا پڑتا ہے کہ مقالات کا نقل کرنا کبھی اس غرض سے بھی ہوتا ہے پھر یہ مکر و فریب کبھی عوام پر بھی کھل جاتا ہے جس سے ان میں بھی رسوا ہوتا ہے اور اگر یہ بھی نہ ہوا تو خسارہ آخرت تو اس پر موجود ہے ہی فقط آگے مصرعہ زانکہ از گلگونہ بود الخ کی مناسبت سے ایک عجوزہ کی حکایت لاتے ہیں جو اپنے کو حسین بنانے کے لئے گلگونہ ملا کرتی تھی جیسا اس حکایت کے ختم کے قریب تصریح ہے چند گلگونہ بمالید الخ پھر گلگونہ کے بعد ایک اور تدبیر بھی کی کہ قرآن کی آیتوں میں جو سونے کا پانی لگا ہوا تھا ان ٹکڑوں کو منہ پر چپکایا مگر چونکہ اصلی حسن نہ تھا اس لئے عیب نہ چھپا قلعی کھل کھل گئی تائید مضمون بالا کی اس حکایت سے ظاہر ہے کہ اسی طرح تو مکر و فریب کرتا ہے مگر رسوا ہوتا ہے اکثر دنیا میں بھی اور آخرت میں ضرور والا ان یعفے عنہ)

داستان آں عجوزہ کہ روی زشت خود را گلگونہ می ساخت و ساختہ نمی شد و پذیرا نمی آمد

اس بوڑھی کا قصہ جو اپنے بھدے چہرے پر پوڈر ملتی تھی وہ نہ لگتا تھا اور بھلا معلوم نہیں ہوتا تھا

بود کمپیرے نود سالہ کلاں	پر تشنج روی و رنگش زعفراں
ایک بڑھیا نوے سال کی بڑی عمر کی تھی	جس کا چہرہ جھریوں کا بھرا ہوا اور اس کا رنگ زعفران تھا
چوں سر سفرہ رخ او تو بتوی	لیک در وے بود ماندہ عشق شوی
مثل سر سفرہ کے اس کا چہرہ سلوٹ پڑا ہوا تھا	لیکن اس میں شوہر کا عشق باقی تھا

ریخت دندانہاش و موچوں شیر شد	قد کمان و ہر حسش تغیر شد
اس کے دانت بھی گر گئے تھے اور بال دودھ کے مثل ہو گئے تھے	قد کمان اور اس کا ہر حاسہ متغیر ہو گیا تھا
عشق شوی و شہوت و حرصش تمام	عشق صید و پارہ پارہ گشتہ دام
شوہر کا عشق اور شہوت اور حرص اس کی کامل تھی	شکار کی طالب تھی اور جال پارہ پارہ ہو گیا تھا
مرغ بے ہنگام و راہی بیرہے	آتش پر در بن دیگ تہی
مرغ بے ہنگام اور راہ چلنے والا جو کہ راہ والا نہ ہو	آتش وافر دیگ تہی کے تحت میں
عاشق میدان واسپ و پائے نے	عاشق زمر و لب و سرنائے نے
عاشق میدان کا اور گھوڑا اور پاؤں نہ ہو	عاشق بانسلی بجانے کا اور لب اور بانسلی نہ ہو
حرص در پیری جہوداں را مباد	اے شقیے کہ خداش ایں حرص داد
حرص بڑھاپے میں یہودیوں کو بھی نہ ہو	اے بدبختی اس شخص کی جس کو خدائے تعالیٰ نے یہ حرص دی ہو
ریخت دنداں ہای سگ چوں پیر شد	ترک مردم کرد و سرگیں گیر شد
کتے کے دانت گر پڑے جب وہ بڈھا ہو گیا	اس نے آدمیوں کو ترک کر دیا اور سرگین کو جا لگا
ایں سگان شصت سالہ را نگر	ہر دمے دنداں سگ شاں تیز تر
ان ساٹھ سال کے کتوں کو دیکھو	ہر وقت ان کا کتے کا سا دانت زیادہ ہی تیز ہے
پیر سگ را ریخت پشم از پوستیں	ایں سگان پیر اطلس پوش بیں
بڈھے کتے کا رودان تو پوست سے جھڑ گیا	ان اطلس پوش بڈھے کتوں کو دیکھ
عشق شان و حرص شاں در فرج و زر	دمبدم چوں نسل سگ بیں بیشتر
ان کے عشق کو ان کی حرص کو فرج اور زر میں	دمبدم کتے کی نسل کی طرح زیادہ ہی زیادہ دیکھتا رہ
ایں چنیں عمرے کہ مایہ دوزخ ست	مرقصابان غضب را مسلخ ست
ایسی عمر جو کہ مایہ دوزخ ہے	قصابان غضب کے لئے کھال کھینچنے کا محل ہے
چوں بگویندش کہ عمرے تو دراز	میشود دلخوش دہانش از خندہ باز
جب لوگ اس کو کہتے ہیں کہ تیری عمر دراز ہو	تو یہ شخص خوش دل ہو جاتا ہے اور اس کا منہ خندہ سے کھل جاتا ہے
ایں چنیں نفریں دعا پندارد او	چشم نگشاید سرے برنارد او
وہ اس نفرین کو دعا گمان کرتا ہے	آنکھ نہیں کھولتا سر نہیں اٹھاتا

گر بدیدے یک سر مو از معاد	اوش گفتے ایں چنیں عمر تو باد
اگر بال برابر بھی انجام دیکھتا	وہ اس کو کہتا کہ اس طرح کی عمر تیری ہی ہو

داستان آں درویش کہ آں گیلانی را دعا کرد کہ

خدائے تعالیٰ ترا بسلامت بخان و مان تو باز رساند

اس فقیر کا قصہ جس نے ایک گیلانی کو دعا دی کہ اللہ تعالیٰ تجھے سلامتی کے ساتھ گھر بار کو واپس پہنچا دے

گفت یک روزے بخواجہ گیلئے	ناں پرستے نر گدا ز نبیلئے
ایک روز ایک گیلان کے رہنے والے خواجہ سے کہا	ایک نان پرست پورے بھیک منگے جھولے والے نے
ناں ہمی باید مرا ناں دہ مرا	تا بگویم مر ترا من یک دعا
مجھ کو روٹی کی ضرورت ہے مجھ کو روٹی دے دے	تاکہ میں تجھ کو ایک دعا دوں
چوں ستد زو ناں بگفت اے مستعاں	خوش بخان و مان خود بازش رساں
جب اس سے روٹی لے چکا تو کہا اے مستعان	اس کو اچھی طرح اپنے وطن اور سامان میں پھر پہنچا دے
گفت اگر آنست خاں کہ دیدہ‌ام	حق ترا آنجا رساند اے دژم
کہا اگر وطن و سامان وہی ہے جو میں نے دیکھا ہے	خدائے تعالیٰ وہاں تجھ کو پہنچا دے اے پریشان حال
ہر محدث را خساں بدول کنند	حرفش ار عالی بود نازل کنند
ہر متکلم کو کم درجہ کے لوگ بدول کر دیتے ہیں	اس کا کلام اگر عالی ہوتا ہے تو اس کو پست کر دیتے ہیں
زاں کہ قدر مستمع آید نبا	بر قد خواجہ برد درزی قبا
کیونکہ بقدر مستمع کے کلام ہوتا ہے	قامت خواجہ کے موافق درزی قبا کو قطع کرتا ہے
چونکہ مجلس بے چنیں بیغارہ نیست	از حدیث پست و نازل چارہ نیست
جبکہ مجلس ایسے طعنہ سے خالی نہیں	تو کلام پست اور نازل سے چارہ نہیں
واستاں ہیں ایں سخن را از گرو	سوی افسانہ عجوزہ باز رو
اس کلام کو حبس سے واپس لے لو	بجانب افسانہ عجوزہ کے پھر عود کرو

(فی الغیاث فی موضعین سرنالے بالضم بمعنے شہنائی و ایں مخفف سورنائے است چہ سور بمعنی شادی ست از برہان و شہنائی نام ساز کہ آنرا سرنا گویند از برہان ایک بڑھیا نوے سال کی بڑی عمر کی تھی جس کا چہرہ جھریوں کا بھرا ہوا اور اس کا رنگ زعفران (کی طرح) زرد تھا (اور) مثل سر مقعد کے اس کا چہرہ سلوٹ پڑا ہوا تھا لیکن اس میں شوہر (یعنی مرد) کا عشق باقی

تھا (یعنی جماع کی شہوت رکھتی تھی) اس کے دانت بھی گر گئے تھے اور بال دودھ کے مثل (سفید) ہو گئے تھے (اور اس کا) قد کمان (ہو گیا تھا) اور ہر حاسہ اس کا متغیر ہو گیا تھا (اور) شوہر کا عشق اور شہوت اور حرص اس کی کامل تھی (اور وہ) شکار کی طالب تھی اور (شکار کا آلہ یعنے) جال پارہ پارہ ہو گیا تھا (یعنی مرد کو راغب کرنا چاہتی تھی مگر کوئی ذریعہ رغبت کا نہ رہا تھا حسن و جمال وغیرہ اور وہ اس بے موقع شہوت میں ایسی تھی جیسے) مرغ بے ہنگام (کہ بے موقع اذان دے) اور (ایسی تھی جیسی) راہ چلنے والا جو کہ راہ والا نہ ہو (یعنی بے راہ چلنا ہو تو اس کا چلنا بھی بے موقع ہوگا اور ایسی تھی جیسی) آتش وافر دیگ تہی کے تحت میں (کہ یہ بھی بے موقع ہوگی اور ایسی تھی جیسے کوئی) عاشق (ہو) میدان (قطع کرنے) کا اور (اس کے پاس) گھوڑا اور پاؤں نہ ہو (یعنی نہ سواری اور نہ پاؤں میں قوت تو اس کا شوق قطع میدان کا بے موقع ہوگا اور ایسی تھی جیسے کوئی) عاشق (ہو) بانسلی بجانے کا اور (اس کے پاس) لب اور بانسلی نہ ہو (تو کیا بجاوے اور کاہے سے بجاوے آگے انتقال ہے قصہ سے ارشاد کی طرف یعنی) حرص (غیر مشروع یوں تو مطلقاً اور خصوص) بڑھاپے میں (ایسی بری چیز ہے کہ خدا کرے) یہودیوں کو بھی نہ ہو (یعنی خدا دشمن کو بھی نصیب نہ کرے) اے بدبختی اس شخص کی جس کو خدائے تعالیٰ نے یہ حرص دی ہو (آگے اس حرص پیری کی تقبیح ہے کہ جو لوگ بڑھاپے میں شہوات غیر مشروعہ میں مبتلا ہیں وہ کتے سے بھی بدتر ہیں کیونکہ کتے کی تو یہ کیفیت ہے کہ) کتے کے دانت گر پڑے جب وہ بڈھا ہو گیا اس نے آدمیوں (کے شانے) کو ترک کر دیا اور سرگین کو جا لگا (یا تو اس کے کھانے میں اور یا وہاں پڑے رہنے میں مگر) ان ساٹھ سال کے کتوں کو (یعنی ان آدمیوں کو جو کہ بڑھاپے میں مبتلائے شہوت غیر مشروعہ ہیں) دیکھو (کہ) ہر وقت ان کا کتے کا سا دانت زیادہ ہی تیز (رہتا) ہے بڈھے کتے کا رو دان تو پوست سے جھڑ گیا (مگر) ان اطلس پوش بڈھے کتوں کو دیکھ (کہ بڑھاپے میں بھی زینت کر رہے ہیں غرض) ان کے عشق کو ان کی حرص کو فرج اور زر (وغیرہ) میں دمبدم کتے کی نسل کی طرح زیادہ ہی زیادہ دیکھتا رہ (حدیث میں اس مضمون کی تائید ہے ان اللہ یبغض الثلاثۃ ومنھم شیخ زان پس) ایسی عمر (بوجہ معاصی میں صرف ہونے کے) جو کہ مایہ دوزخ ہے۔ قصابان غضب کے لئے کھال کھینچنے کا محل ہے (یعنی وہ عمر زندگی کی نہیں جس سے وہ خوش ہوتا ہے بلکہ انجام اس کا یہ ہے کہ ملائکہ غضب الٰہی کے لئے اس شخص کی کھال کھینچنے کا یعنی عذاب کا سبب اور ذریعہ ہے اور اسی کھال کھینچنے کے سبب سے قصاب سے تشبیہ دی اور حدیث میں بہت تیز گرم پانی کے قریب آنے سے چہرہ کی کھال کا اتر جانا بھی وارد ہے چونکہ وہ پانی فرشتے ہی پیش کریں گے اس لئے اس کی اسناد ملائکہ کی طرف بھی ہو سکتی ہے اور قرآن مجید میں نزاعۃ للشوی بھی اس مضمون پر دال ہے آگے ایسی دعا سے خوش ہونے پر تحمیق کرتے ہیں کہ) جب لوگ اس کو کہتے ہیں کہ تیری عمر دراز ہو۔ تو یہ شخص خوشدل ہو جاتا ہے (اور) اس کا منہ خندہ سے کھل جاتا ہے (تو) وہ اس نفرین (یعنی بددعا) کو دعا گمان کرتا ہے (اور) آنکھ نہیں کھولتا (کہ اس کا بددعا ہونا معلوم ہو اور) سر نہیں اٹھاتا (کہ اس کے بددعا ہونے کی طرف التفات کرے ورنہ) اگر بال برابر بھی (اس عمر کا) انجام دیکھتا (تو) وہ اس (دعا دینے والے) کو (فوراً) کہتا کہ اس طرح کی عمر تیری ہی ہو (میری نہ ہو مطلب یہ کہ اس دعا سے برا مانتا کیونکہ انجام ایسی عمر کا دوزخ ہے تو گویا دوزخ میں جانے کی دعا دیتا ہے آگے ایک حکایت میں اس کی مثال ہے کہ) ایک روز ایک گیلان کے رہنے والے خواجہ سے ایک نان پرست پورے بھیک منگے جھولی والے نے کہا (کہ) مجھ کو روٹی کی ضرورت ہے مجھ کو روٹی دے دے تاکہ میں تجھ کو ایک دعا دوں (اس نے روٹی دیدی) جب اس سے روٹی لے چکا تو کہا (کہ) اے (خدائے) مستعان۔ اس کو اچھی طرح اپنے وطن اور

سامان میں پھر پہنچادے (یعنی وطن اصلی میں بحفاظت دین وایمان پہنچادے اور اتفاق سے اس کو اپنے وطن میں کچھ پریشانی پیش آ ئی تھی جب سبب ہوا تھا گیلان سے سفر کرنے کا اس لئے اس کو سن کر سخت برہم ہوا اور اس فقیر سے) کہا (کہ) اگر وطن و سامان وہی ہے جو میں نے دیکھا ہے) تو) خدائے تعالیٰ وہاں تجھ کو پہنچادے اے پریشان حال (وژم بمعنے پریشان حال کذافی الغیاث وفی الحاشیہ خان سرا وخانہ ومان اسباب خانہ غرض جس طرح اس نے اپنے وطن کی حقیقت کو جس کو اس لفظ سے سمجھا تھا یاد کر کے اپنی فہم کے موافق اس دعائے گدا سے برامانا اسی طرح اگر اس کو اپنی عمر کی حقیقت معلوم ہوتی تو درازی عمر کی دعا سے یہ بھی برامانتا اور اس حکایت میں اسی لطیفہ سے غرابت بھی ہے جس کے سبب مثل ہونے کے ساتھ الحق ہوگئی اور بطور مثل کے لائی گئی جیسا کانپور میں ایک بار ایسا ہی لطیفہ پیش آیا کہ ایک مسافر عرب کے لئے ایک صاحب نے بعد نماز جمعہ اپنے ملازم سے کہ مرزا مرزا کر کے مشہور تھے اور بوڑھے اور سیدھے آدمی تھے بازار سے کھانے کی کوئی چیز لانے کو کہا وہ نان پاؤ اور کباب لائے اور اظہار کارگزاری کے لئے کہنے لگے کہ دیکھیے یہ کباب کا وقت نہ تھا پھر بھی میں بنوا کر لایا وہ عرب خوش ہو کر کہنے لگے ہوا اہل ان یعطی تحسین غلاما تو مرزا صاحب سمجھے تو ہیں نہیں صرف تحسین کا لفظ یاد رکھ کر فرماتے ہیں سنو جی اگر تحسین کوئی اچھی بات ہے تب تو ہم ورنہ تم اور تمہارے باپ اسی طرح اس گدا نے دعا تو دی اچھی اور اس نے غلط سمجھ کر برامانا اور اسی غلط فہمی کے وقوع سے مولانا اس حکایت سے ایک دوسرا فائدہ مستنبط کرتے ہیں جس کا مضمون بالا یعنی مذمت شہوت و مضرت طول عمر جتلائے شہوت سے کوئی تعلق نہیں پس فرماتے ہیں کہ ایسی ہی غلط فہمی سے) ہر متکلم (بکلام عالی) کو کم درجہ کے لوگ (جن کا فہم میں کم درجہ ہے) بددل کر دیتے ہیں (اور) اس کا کلام اگر عالی (درجہ کا) ہوتا ہے تو (اس کے ساتھ ایسا معاملہ کرتے ہیں کہ وہ کلام عالی کے ساتھ تکلم نہیں کرتا بلکہ کلام کو پست کر کے ان کے فہم کے موافق بولتا ہے چونکہ سبب اس پست کرنے کے یہی لوگ ہیں اس لئے اس پست کرنے کو ان کی طرف منسوب فرماتے ہیں بطریق اسناد الی السبب کے یعنی یہ لوگ) اس (کے کلام) کو پست کر دیتے ہیں (یعنی وہ متکلم ان کی وجہ سے کلام کو مناسب سمجھ کر پست کر دیتا ہے) کیونکہ بقدر (فہم) مستمع کے کلام ہوتا ہے (جیسا) قامت خواجہ کے موافق درزی قبا کو قطع کرتا ہے (نبا بمعنی خبر اس تعبیر میں ایک نکتہ قلب پر وارد ہوا وہ یہ کہ کلام کی دو قسم ہیں خبر اور انشا تو جس قدر مضامین دقیقہ ہیں وہ سب جمل خبریہ ہی ہیں بخلاف اوامر ونواہی شرعیہ کے کہ وہ سب انشا ہیں اور ان میں کوئی دقت اور غموض نہیں یہاں سے شریعت کی سہولت کا اندازہ ہو گیا ہوگا البتہ علل وحکم ان کے کہیں کہیں دقیق ہیں سو وہ بھی جملہ خبریہ ہی ہیں آگے تفریع ہے مضمون زانکہ قدر مستمع الخ پر یعنی) جبکہ (اکثر) مجلس ایسے طعنہ (زننده) سے خالی نہیں (ہوتی) اس لئے کلام پست اور نازل سے چارہ نہیں (یعنے عوام کی رعایت سے کلام کرنا مناسب ہے کلموا الناس علیٰ قدر عقولہم ۔ بیغارہ بالفتح بمعنے سرزنش وطعنہ کذافی الغیاث و من بحاصل ترجمہ کردم پس حکایت مذکورہ سے ایک فائدہ تو مستنبط کیا بنظر مطلق انتقال ذہن گیلانی کے کہ جس طرف ذہن منتقل ہوا وہ ضرور قابل برا ماننے کے تھا اور دوسرا فائدہ مستنبط کیا بنظر غلط ہونے اس انتقال ذہنی کے کہ کم فہموں کو بھی ایسا ہی پیش آتا ہے اس لئے کلام میں مذاق مخاطب کی رعایت ضروری ہے اور اول فائدہ کا محض انتقال ذہنی اور دوسری کا غلطی انتقال کی حیثیت سے مستنبط ہونا ظاہر ہے آگے پھر حکایت عجوز کی طرف عود کرنا چاہتے ہیں یعنی) اس کلام (یعنی کلموا الناس علیٰ قدر عقولہم) کو جس سے واپس لے لو (یعنی اس مضمون کو جو قید بیان میں لائے ہو اس قید سے رہا کر دو یعنی یہ بیان ترک کر دو کیونکہ قصہ پورا کرنا ہے اور اس کو ترک کر کے) بجانب افسانہ عجوزہ کے پھر عود کرو (مگر اس عجوز

کی حالت سے پھر ذہن منتقل ہو گیا مضمون ایں سگان شصت سالہ الخ کی طرف اور حکایت پھر دور جا کر تمام فرمادیں گے)

صفت آں عجوز و رجوع بحکایت آں

اس بڑھیا کا بیان اور اس کے قصہ کی جانب واپسی

چوں مسن گشت و دریں رہ نیست مرد	تو بنہ نامش عجوز سالخورد
جب کوئی عمر کا زیادہ ہو گیا اور اس راہ میں پھر بھی مرد نہیں ہے	تو تو اس کا نام عجوز سال خوردہ رکھ دے
نے مر او را راس مال و مایہ	نے پذیرا اے قبول و پایہ
نہ اس کے پاس راس المال اور سرمایہ ہے	نہ وہ مقبولیت اور رتبہ کا قبول کرنے والا ہے
نے دہندہ نے پذیرندہ خوشی	نے درو معنی و نے معنے کشی
نہ وہ دینے والا ہے نہ لینے والا ہے خوشی کا	نہ اس میں کوئی وصف ہے اور نہ وصف کی کشش ہے
نے زبان نے گوش و نے عقل و بصر	نے ہش و نے بیہشی و نے فکر
نہ زبان ہے نہ گوش ہے نہ عقل اور چشم ہے	نہ صحو ہے اور نہ سکر ہے اور نہ تفکرات ہیں
نے نیاز و نے جمالے بہر ناز	تو بتو لیش گندہ مانند پیاز
نہ نیاز ہے اور نہ جمال ہے ناز کرنے کے لئے	اس کی ایک ایک تہ گندہ ہے مثل پیاز کے
نے رہے ببریدہٗ و نے پائے راہ	نے تپش آن قحبہ را نے سوز و آہ
نہ اس نے کوئی راستہ قطع کیا ہے اور نہ قدم ہی راہ کا	نہ گرمی ہے اس قحبہ کے لئے نہ سوز و آہ ہے

(رجوع تو کرنا چاہتے تھے عجوز حقیقی کے قصہ کی طرف مگر ذہن منتقل ہو گیا عجوز حکمی یعنی حریصان دنیا کے قصہ کی طرف جو مشابہ ہیں اس عجوز حقیقی کے حرص و شہوت مذمومہ میں جن کا ذکر بمناسبت حال عجوز کے ان اشعار میں تھا ایں سگان شصت سالہ را نگر الخ پس فرماتے ہیں کہ ہم ابھی اس عجوز حقیقی کا قصہ پھر چھوڑے دیتے ہیں عجوز حکمی کا بیان کرتے ہیں اور اس کو عجوز کہنے کا تعجب مت کرو کیونکہ) جب کوئی عمر کا زیادہ ہو گیا اور اس راہ (دین) میں پھر بھی مرد نہیں ہے تو تو اس کا نام عجوز سال خوردہ رکھ دے سال خوردہ یعنی کلاں سال کہ اتنے برس کو گویا کھا گئی مطلب یہ کہ جب اس میں اوصاف عجوز کے ہوں تو اس کو تشبیہاً عجوز کے کہنے میں کیا استبعاد ہے آگے اس عجوز حکمی کے اوصاف ہیں جو مؤکد تشبیہ کے ہیں کہ وہ ایسا ہے کہ) نہ اس کے پاس راس المال اور سرمایہ ہے (کہ وہ عمر تھی کیونکہ وہ ختم ہونے کو ہے اور نہ وہ مقبولیت اور رتبہ کا قبول کرنے والا ہے (کیونکہ یہ متعلق ہے اعمال صالحہ کے اور وہ اس سے اور اس کے عزم سے بھی خالی ہے اور) نہ وہ دینے والا ہے (خوشی کا اور) نہ لینے والا ہے خوشی کا (یعنی) نہ اس میں افادہ ہے کہ سبب ہے دوسرے کے خوش کرنے کا اور نہ استفادہ ہے کہ سبب ہے اپنی خوشی کا اور) نہ اس میں کوئی وصف (کمال) ہے اور نہ وصف (کمال) کی کشش ہے (یعنی نہ شیخ ہے کہ صاحب کمال ہو اور نہ طالب

ہے کہ جاذب کمال ہوا اور) نہ (اس میں) زبان (حق گو) ہے (اور) نہ گوش (حق شنو) ہے (اور) نہ عقل (مدرک حق) اور نہ چشم (حق بین) ہے (اور) نہ اس میں) صحو ہے اور نہ سکر ہے اور نہ تفکرات (و مراقبات) ہیں (اور) نہ (اس میں) نیاز ہے (جو طالبین میں ہوتا ہے) اور نہ جمال (اور کمال) ہے ناز کرنے کے لئے (جو شیوخ اور عارفین میں ہوتا ہے اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ کمال سے ان کو ناز مقصود ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ کمال پر وہ اکثر مرتب ہوتا ہے اور اس میں بھی مصلحتیں ہوتی ہیں غرض اس میں ان مذکورہ خوبیوں میں سے کوئی خوبی نہیں بلکہ) اس کی ایک ایک تہہ گندہ ہے مانند پیاز کے (یعنی اس کے اکثر حالات مذمومہ ہیں اور) نہ اس نے کوئی راہ (سلوک کو) قطع کیا ہے اور نہ قدم ہے راہ (قطع کرنے) کا (یعنی قدم سے کام لینے کا عزم بھی نہیں اور) نہ گرمی ہے (محبت کی) اس تجربہ (حکمی) کے لئے (اور) نہ سوز و آہ (اہل محبت کی سی) ہے (یعنی نہ حال میں کوئی صلاحیت ہے اور نہ مآل میں اس کی تحصیل کا اہتمام و عزم ہے آگے اس شخص کی تمثیل میں ایک حکایت ہے۔

قصۂ درویشے کہ از خانہ ہر چہ میخواست می گفتند کہ نیست

اس فقیر کا قصہ کہ ایک گھرانے سے جو کچھ بھی وہ مانگتا تھا وہ کہہ دیتے تھے کہ نہیں ہے

سائلے آمد بسوئے خانۂ	خشک نانے خواست یا ترنانۂ
ایک سائل کسی گھر کی طرف آیا	خشک یا تر روٹی کا سوال کیا
گفت صاحب خانہ ناں اینجا کجاست	خیرۂ کے ایں دکان نانباست
صاحب خانہ نے کہا روٹی یہاں کہاں ہے	تو بیہودہ ہے یہ نانبائی کی دکان کب ہے
گفت بارے اندکے پیہم بیاب	گفت آخر نیست دکان قصاب
کہنے لگا کہ خیر تھوڑی چربی ہی مجھ کو حاصل کرا دے	جواب دیا کہ یہاں قصائی کی دکان نہیں ہے
گفت مشت آرد دہ اے کد خدا	گفت پنداری کہ ہست ایں آسیا
کہنے لگا کہ ایک مٹھی آٹا دیدے اے گھر کے مالک	جواب دیا کہ تو یہ سمجھتا ہے کہ یہ چکی گھر ہے
گفت بارے آب دہ از مکرعہ	گفت آخر نیست جویا مشرعہ
کہنے لگا کہ اچھا پانی ہی دے دے پانی پینے کے برتن سے	جواب دیا کہ نہیں نہیں یہاں ندی یا گھاٹ نہیں ہے
ہر چہ او در خواست از نان و سبوس	چربکے میگفت و می کردش فسوس
اس نے جو کچھ بھی مانگا روٹی اور بھوسی سے	وہ پھبتی کہتا تھا اور اس سے تمسخر کرتا تھا
آں گدا در رفت و دامن در کشید	واندراں خانہ بجست و خواست رید
وہ گدا چلا اور دامن سمیٹا	اور اس گھر میں جا کودا اور ہگنے کا ارادہ کیا

گفت ہے ہے گفت تن زن اے دژم	تا دریں ویرانہ خود فارغ کنم
کہا کہ ہائیں ہائیں جواب دیا کہ چپ رہ اے پریشان دماغ	تا کہ اس ویرانہ میں اپنے کو فارغ کروں
چوں دریں جانیست وجہ زیستن	در چنیں خانہ بباید ریستن
جب اس جگہ کوئی سامان زندہ رہنے کا نہیں ہے	تو ایسے گھر میں تو ہگنا چاہئے

(یعنی جس شخص میں کوئی کمال نہ ہو اس کی مثال ایسے گھر کی سی ہے جس کا یہ قصہ ہے کہ) ایک سائل کسی گھر کی طرف آیا (اور) خشک یا تر روٹی کا سوال کیا۔ صاحب خانہ نے کہا کہ روٹی یہاں کہاں ہے تو بیہودہ (ہوا) ہے یہ نان بائی کی دکان کب ہے۔ کہنے لگا کہ خیر تھوڑی چربی ہی مجھ کو حاصل کرا دے (صاحب خانہ نے) جواب دیا کہ یہاں قصائی کی دکان نہیں ہے (جہاں چربی ملتی ہو) کہنے لگا کہ ایک مٹھی آٹا دیدے اے گھر کے مالک۔ جواب دیا کہ تو یہ سمجھتا ہے کہ یہ چکی گھر ہے۔ کہنے لگا کہ اچھا پانی ہی دے دے کسی پانی پینے کے برتن سے۔ جواب دیا کہ نہیں نہیں یہاں ندی یا گھاٹ نہیں ہے (غرض) اس نے جو کچھ بھی مانگا روٹی یا بھوسی وہ (گھر والا) ایک پھبتی کہتا تھا اور اس سے تمسخر کرتا تھا (یہ سن کر) وہ گدا (آگے) چلا اور دامن سمیٹا اور اس گھر میں جا کودا اور ہگنے کا ارادہ کیا (گھر والے نے) کہا کہ ہائیں ہائیں (یہ کیا کرتا ہے گدا نے) جواب دیا کہ چپ رہ اے پریشان دماغ۔ تا کہ اس ویرانہ میں اپنے کو (ہگنے سے) فارغ کروں (کیونکہ) جب اس جگہ کوئی سامان زندہ رہنے کا نہیں ہے تو ایسے گھر میں تو ہگنا چاہئے (پس اس گھر کی طرح یہ شخص بھی بالکل خالی ہے آگے پھر اسی خلو عن الکمالات کی تفصیل ہے پس یہ عود ہے مضمون ماقبل کی طرف۔ ع نے مراد وارا س مال وما یہ الخ پس فرماتے ہیں)۔

چوں نہ بازے کہ گیری تو شکار	دست آموز شکار شہر یار
جب تو باز نہیں ہے کہ شکار پکڑے	اور دست شہریار کا شکار آموختہ ہو
نیستی طاؤس باصد نقش و بند	کہ بنقشت چشمہا روشن کنند
نہ تو طاؤس ہے جو موصوف ہو صدہا نقش در ترکیب کے ساتھ	کہ تیرے نقش سے لوگ آنکھیں روشن کریں
ہم نہ طوطی کہ چوں قندت دہند	گوش سوی گفت شیرینت نہند
تو طوطی بھی نہیں ہے کہ جب تجھے کم کھلائیں	تری میٹھی گفتگو میں کان دھریں
ہم نہ بلبل کہ عاشق وار زار	خوش بنالی در چمن با لالہ زار
تو بلبل بھی نہیں ہے کہ عاشق کی طرح زار زار	خوب نالے کرے چمن میں لالہ زار کے ساتھ
ہم نہ ہدہد کہ پیکیہا کنی	نے چو لکلک کہ وطن بالا کنی
تو ہدہد بھی نہیں ہے کہ قاصدی کرے	نہ تو مانند لکلک کے ہے کہ اوپر ہی وطن بنا دے

در زمستاں سوی ہندوستاں روی	در بہاراں سوی ترکستاں شوی
جاڑے میں ہندوستان کی طرف چلا جاوے	بہار میں ترکستان کی طرف روانہ ہو جاوے
در چہ کاری تو و بہر چیت خرند	تو چہ مرغی و ترا باچہ خورند
تو کس کام میں ہے اور تجھ کو کس لئے خریدیں	تو کونسا پرندہ ہے اور تجھ کو کس چیز کے ساتھ کھاویں
زیں دکان بامکیساں برتر آ	تا دکان فضل اللہ اشتریٰ
تو ان تنگ معاملہ لوگوں کی دکان سے علیحدہ آ جا	اللہ اشتریٰ کے دکان فضل کی طرف
کالۂ کہ ہیچ خلقش ننگرید	از خلاقت آں کریم آں را خرید
اس لئے کہ جو متاع کہ جس کو کسی مخلوق نے نہیں دیکھا	کہنگی کے سبب اس کریم نے اس کو خرید لیا
ہیچ قلبے پیش او مردود نیست	زانکہ قصدش از خریدن سود نیست
کوئی کھوٹا اس کے سامنے واپس نہیں کیا جاتا	کیونکہ اس کا مقصود خریدنے سے نفع حاصل کرنا نہیں ہے
سود او و ہیچ آں یار نکو	کوست نیکو خلق وہم نیکوش خو
اس کا نفع اور اس یار جمیل کی خرید تو یہی ہے	کہ وہ نیک اخلاق ہے اور نیز اس کی عادت نیک ہے
بیحدست افضال او آئیس مشو	سوئے دستان عجوزہ باز رو
اس کے افضال بے حد ہیں تم ناامید مت ہو	داستان عجوزہ کی طرف پھر چل
بازمیگردم سوئے قصہ عجوز	زانکہ پایانے ندارد ایں رموز
بن قصہ عجوز کی طرف پھر رجوع کرتا ہوں	کیونکہ یہ رموز تو انتہا نہیں رکھتے

(یعنی اے خالی عن الکمالات) تو نہ باز ہے کہ شکار پکڑے (اور) دست شہریار کا شکار آموختہ ہو (میرے ذوق میں ضرورت شعریہ سے اجزاء جملہ میں تقدیم وتاخیر ہوگئی اصل میں یاں طرح ترتیب تھی جس طرح ترجمہ میں ظاہر کردیا جیسے اس مصرعہ میں حکیم سخن برزبان آفرین اے سخن آفرین برزبان اور) نہ تو طاؤس ہے جو موصوف ہو صد ہا نقش وترکیب کے ساتھ (ماخوذ از بند بمعنے پیوند اندامہا) کہ تیرے نقش سے لوگ آنکھیں روشن کریں (اور) نہ تو بلبل ہے کہ عاشق کی طرح زار زار خوب نالے کرے چمن میں لالہ زار کے ساتھ (اور) نہ تو ہدہد ہے کہ قاصدی کرے (اور) نہ تو لکلک ہے (کہ ایک طائر آبی ہے مار وماہی کو شکار کرتا ہے کذا فی الغیاث) کہ اوپر ہی وطن بنادے (یعنی زمین سے اوپر کیونکہ پانی ظاہر ہے کہ سطح آب سے فوق ہے اور وہ پانی کی سطح پر رہتا ہے اور لکلک کی طرح) جاڑے میں ہندوستان کی طرف چلا جاوے (اور) بہار میں ترکستان کی طرف روانہ ہو جاوے (لکلک ایسا کرتا ہوگا مطلب یہ کہ کوئی ناز وانداز وعمل وطرز محبوب نہیں رکھتا پھر) تو کس کام میں (آنے کے لائق) ہے اور تجھ کو کس لئے خریدیں (اور) تو (مذکورہ پرندوں میں سے) کونسا پرندہ ہے (یعنی کس کا وصف تیرے اندر ہے) اور تجھ کو کس چیز کے ساتھ کھاویں (آگے ارشاد فرماتے ہیں توبہ وانابت کے لئے یعنی جب معلوم ہوگیا کہ تجھ میں کوئی کمال

21

نہیں پھر مخلوق کو کیا چیز دکھلاتا ہے اور ان کی نظر میں کس خوبی سے مقبول ہونا چاہتا ہے پس تجھ کو چاہئے کہ اپنے کو عاری عن الکمالات سمجھ کر اس عجوزانہ ریا سے باز آ اور حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو اور یہ شبہ نہ کر جب مجھ میں کمال ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ ہی کیوں قبول کرلیں گے وہاں کا قبول موقوف علی الکمال نہیں بلکہ موقوف علی الاقبال ہے۔ بخلاف مخلوق کے کہ جب ان کو تعری عن الکمال معلوم ہو جاوے پھر بے حد بے قدری کرتے ہیں جب یہ بات ہے تو بس) تو ان تنگ معاملہ لوگوں کی دکان سے علیحدہ آ جا۔ اللہ اشتریٰ کی دکان فضل (و کرم) کی طرف (دوڑ آ۔ فی الغیاث مکیس بضم میم و کسر کاف و یاے مجہول و سین مہملہ امالہ مکاس در معاملہ نہایت طلبی کردن و تنگی گرفتن در بیع اھ تنگ معاملہ اس لئے کہا کہ بعد اطلاع بے کمال کے پھر نہیں خریدتے۔ آگے دکان اللہ اشتریٰ کی طرف آنے کی علت ہے یعنی) اس لئے کہ جو متاع کہ جس کو کسی مخلوق نے (غایت) کھٹکی کے سبب (آنکھ اٹھا کر بھی کبھی) نہیں دیکھا (جب وہاں لے گئے تو) اس کریم نے اس کو خرید لیا۔ کوئی کھوٹا اس کے سامنے واپس نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کا مقصود خریدنے سے نفع حاصل کرنا نہیں ہے۔ اس کا نفع اور اس رفیق جمیل کی خرید تو یہی ہے کہ وہ نیک اخلاق ہے اور نیز اس کی عادت نیک ہے (میرے ذوق میں مصرعہ اول مبتداء ہے اور ہمیں ست مقدر خبر ہے اور مصرعہ ثانیہ اس مقدر کا قائم مقام ہے اور اس شعر میں دو محکوم علیہ ہیں یعنی سود اور بیع پر ایک حکم ہے یعنی محبوب کا نیک خو ہونا اور دونوں حمل مجازی ہیں مگر توجیہ دونوں کی مختلف ہیں اول کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ربح مقتضی بیع و شرا کا ہوتا ہے وہاں مقتضی بیع کا صرف یہ ہے کہ وہ جمیل الاخلاق والافعال ہے بندہ کو نفع پہنچانا چاہتا ہے پس اصل کلام تو یہ ہے کہ مقتضی ایں معاملہ ہمیں ست کہ آن نیک خلق ست مقتضی کو ربح سے تعبیر کر دیا اور ثانی میں اول سے ترقی کرنا مقصود ہے حاصل یہ کہ وہاں ربح کا تو احتمال ہی نہیں وہ تو بالمعنی المجازی ہی صادق آسکتا ہے جس کی تقریر اوپر ہو چکی اس سے بڑھ کر یہ کہ لفظ بیع جس کا وہاں استعمال کیا گیا ہے جیسے ان اللہ اشتریٰ اور جیسے بایعتم وہ بھی بالمعنے الحقیقی وہاں متحقق نہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ جب سب اسی کی ملک ہے پھر بیع جو مقتضی ہے تباین ملک متعاقدین کو کہاں پائی گئی اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ وہ جمیل الاخلاق ہیں مطلب یہ کہ وجہ استعمال اس لفظ کی یہ جمیل الاخلاق ہونا ہے تا کہ بندوں کا دل بڑھے کہ یہ بھی کسی چیز کے مالک قرار دیئے گئے ہیں پس اصل کلام یوں ہوگا کہ مقتضی استعمال ایں لفظ ہمیں ست اور خلق اور خو ہم معنے ہیں مگر یہاں بقرینہ عطف کہ مقتضی تغایر کو ہے مناسب ہے کہ خلق سے مراد صفات اور خو سے مراد افعال لے لئے جاویں کہ دونوں کا استعمال دونوں میں آتا ہے ہکذا ینبغی ان یفہم المقام ولم ار من تنبلہ او نبہ علیہ غرض) اس کے افضال بے حد ہیں تم ناامید مت ہو (اس کی طرف بلا کمال ہی متوجہ ہو جاؤ پھر وہ اس توجہ اور انابت ہی سے جبکہ موافق طریق کے ہو مقبول فرما لیتے ہیں آگے پھر حکایت عجوز کی طرف متوجہ ہونے کا قصد ظاہر فرماتے ہیں کہ) داستان عجوز (کے سننے) کی طرف پھر چل۔ میں قصہ عجوز (کے بیان) کی طرف رجوع کرتا ہوں کیونکہ یہ مضمون (افضال حق کے) تو (کہیں) انتہا نہیں رکھتے۔ (کما قال تعالیٰ قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر الآیۃ

رجوع بداستان آں کمپیر

اس بوڑھی کی داستان کی جانب رجوع

کردہ بودند از قضا او را طلب	بود در ہمسایہ اش سور عجب
اتفاقاً اس کو بھی طلب کیا تھا	اس کے ہمسایہ میں کوئی تقریب عجیب تھی

چوں عروسی خواست رفت آں گندہ پیر	کرد ابرو راسیاہ او ہمچو قیر
اس بڑیل بڑھیا نے جب عروسی میں جانا چاہا	تو ابرو کو قیر کی طرح سیاہ کر لیا
چوں عروسی خواست رفت آن مستخیف	موئے ابرو پاک کردہ آن حریف
اس ظلم کا سامان کرنے والی نے جب عروسی میں جانا چاہا	تو موے ابرو کو صاف کر دیا اس حرفت والی نے
پیش رو آئینہ بگرفت آں عجوز	تابیا راید رخ و رخسار و پوز
منہ کے سامنے اس بڑھیا نے آئینہ لے کر رکھا	تاکہ چہرہ کو رخسار کو اور ناک کو آراستہ کر
چند گلگونہ بمالید از بطر	سفرۂ رویش نشد پوشیدہ تر
اترانے کے لئے کتنا ہی گلگونہ ملا	اس کا سفرہ رخ کچھ زیادہ نہ ڈھکا گیا
عشرہائے مصحف از جائی برید	می بچسپانید بر روآں پلید
وہ مصحف کے اعشار کو جگہ سے تراشتی تھی	چہرہ پر ان کو وہ پلید چپکاتی تھی
تاکہ سفرہ روی او پنہاں شود	تانگیں حلقۂ خوباں شود
تاکہ اس کا سفرۂ رخ چھپ جاوے	تاکہ وہ حسینوں کے حلقہ میں نگین ہو جاوے
عشرہا برروی ہر جا می نہاد	چونکہ بر می بست چادر می فتاد
اعشار کو چہرہ پر جگہ جگہ جماتی تھی	جب چادر کو کھینچتی تھی تو وہ گر پڑتے تھے
باز او آں عشر ہارا با خدو	می بچفسانید بر اطراف رو
وہ پھر ان اعشار کو تھوک سے	جماتی تھی چہرہ کے اطراف پر
باز چادر راست کردے آں تگیں	عشرہا افتادے از رو بر زمیں
پھر چادر کو ٹھیک کرتی تھی وہ آتش	اعشار چہرہ پر سے زمین پر گر پڑتے تھے
چوں بسے می کرد فن وآں می فتاد	گفت صد لعنت براں ابلیس باد
جب وہ بہت سی تدبیریں کرتی رہی اور گر گر پڑتے رہے	تو بولی اس ابلیس پر سینکڑوں لعنتیں ہوں
شد مصور آں زماں ابلیس زود	گفت اے قحبہ قدید بے ورود
اسی وقت فوراً ابلیس متشکل ہوا	اور کہا کہ اے قحبہ گوشت خشک جس پر کوئی وارد نہیں ہوتا
من ہمہ عمر ایں نیندیشیدہ ام	نے زجز تو قحبۂ ایں دیدہ ام
میں نے تمام عمر اس کو نہیں سوچا ہے	نہ بجز تجھ قحبہ کے اس فعل کو کسی سے دیکھا ہے

تخم نادر در فضیحت کاشتی	در جہاں ت مصحفے نگذاشتی
تو نے رسوائی میں تخم نادر بویا ہے	دنیا میں تو نے ایک مصحف نہیں چھوڑا ہے
صد بلیسی تو خمیس اندر خمیس	ترک من گو اے عجوز دردبیس
تو صدہا ابلیس ہے لشکر در لشکر	اے سڑیل بڑھیا میرا نام ترک کر
چند دزدی عشر از ام الکتیب	تاشود رویت ملون ہمچو سیب
تو قرآن مجید سے کب تک اعشار کو چراوے گی	تاکہ تیرا چہرہ سیب کی طرح رنگ دار ہو جاوے

انتقال بارشاد از مولانا

چند دزدی حرف مردان خدا	تا فروشی و ستانی مرحبا
تو کہاں تک مردان خدا کے ملفوظات کو چرا دے گا	تاکہ ان کو فروخت کرے اور مرحبا کو خریدے
رنگ بربستہ ترا گلگوں نکرد	شاخ بربستہ فن عرجوں نکرد
جمائے ہوئے رنگ نے تجھ کو گلگوں نہیں کر دیا	باندھی ہوئی شاخ نے شاخ قدیم کا کام نہیں دیا
عاقبت چوں چادر مرگت رسد	از رخت ایں عشرہا اندر فتد
انجام کار جب تم کو چادر مرگ لگے گی	تو تمہارے چہرے سے یہ سب اعشار گر پڑیں گے
چونکہ آید خیز خیزآن رحیل	گم شود زاں پس فسون قال و قیل
جب اس کوچ کا اٹھو اٹھاؤ آ پہنچے گا	تو اس کے بعد قال و قیل کا افسون گم ہو جاوے گا
عالم خاموشی آید پیش بیست	وائے آنکو در دروں انسیش نیست
عالم خاموشی آجاوے گا کہ سامنے کھڑا ہو	اس شخص کی بڑی خرابی ہے کہ اس کے باطن میں انس نہیں ہے
صیقلے کن یک دو روزے سینہ را	دفتر خود ساز آں آئینہ را
صیقل کر ایک دو روز سینہ کو	اپنا دفتر بنالے اس آئینہ کو
کہ ز سایہ یوسفؑ صاحبقراں	شد زلیخای عجوز از سر جواں
کہ یوسف صاحب قران کے سایہ سے	زلیخائے عجوز از سرنو جوان ہو گئی تھی
می شود مبدل بخورشید تموز	آں مزاج بارد بر دالعجوز
آفتاب موسم گرما کے سبب مبدل ہو جاتا ہے	وہ سرد مزاج سردی شدید کا

می شود مبدل بسوز مریمی	شاخ لب خشکے بہ نخل خرمی
مبدل ہو جاتی ہے سوز مریم کے سبب سے	شاخ خشک لب نخل خرمی کے ساتھ
اے عجوزہ چند کوشی با قضا	نقد جو اکنوں رہا کن ما مضیٰ
اے عجوزہ تو کب تک قضا کے مقابلہ میں کوشش کرے گی	تو اب نقد کو ڈھونڈھ اور ما مضیٰ کو ترک کر
چوں رخت را نیست درخوبی امید	خواہ گلگونہ نہ و خواہی مدید
جب تیرے چہرہ کے لئے حسن کی کوئی امید نہیں ہے	تو خواہ گلگونہ رکھ اور خواہ سیاہی

اس (بڑھیا) کے ہمسایہ میں کوئی تقریب عجیب (یعنی جدید) تھی (فی الغیاث سور بمعنی جشن وشادی وعروسی اھ دفیہ بمعین آتش دمرادور ینجا آتش شہوت مبالغۃً پرآتش را آتش گفتہ اور) قضارا (یعنی اتفاقاً شادی والے) لوگوں نے اس کو بھی بلایا تھا (سو) اس سڑیل بڑھیا نے جب عروسی میں جانا چاہا۔ تو (بناؤ سنگھار کے لئے) ابرو کو قیر (یعنی رال یا روغن سیاہ) کی طرح سیاہ کرلیا (کہ جوان معلوم ہو نیز) اس ظلم کا سامان کرنے والی نے جب عروسی میں جانا چاہا تو موئے ابرو کو صاف کردیا اس حرفت والی نے (سامان تزئین کو ظلم اس لئے کہا کہ ظلم کے معنی ہیں وضع الشئی فی غیر محلہ اور اس کی تزئین بے محل تھی وہذا من الحیف بمعنے الظلم اور ابرو کے سیاہ کرنے اور صاف کرنے میں تعارض نہ سمجھا جاوے زائد بال صاف کردیئے ہوں اور بقیہ کو سیاہ کرلیا ہو نیز) منہ کے سامنے اس بڑھیا نے آئینہ لے کر رکھا تاکہ چہرہ کو اور رخسار کو اور ناک کو آراستہ کرے (فی الغیاث پوز بمعنے بینی چار پایان وچہرۂ بہائم اھ اس کی ناک کو تقبیحاً پوز بہائم سے تشبیہ دی غرض اس نے) اترانے کے لئے کتنا ہی گلگونہ (چہرہ کو) ملا (مگر) اس کا سفرۂ رخ کچھ زیادہ نہ ڈھکا گیا (سفرۂ رخ میں اضافت مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف ہے مثل لجین الماء مطلب یہ کہ جھریاں چہرہ کی جو مثل جلد مقعد کے تھا پورے طور پر سے نہ چھپ سکیں کیونکہ وہ اس شعر کا مصداق تھی تروح الی العطاء تبغی شبابہا ولن یصلح العطار ما افسد الدہر نیز) وہ مصحف کے اعشار کو (اون کی) جگہ سے تراشتی تھی (اور اپنے) چہرہ پر وہ پلید (ان کو) چپکاتی تھی (اعشار وہ علامتیں ہیں جو دس دس آیت پر بنادی جاتی ہیں چونکہ بعض کی عادت تھی کہ یہ علامت سونے کے پانی سے بناتے تھے اور دس آیت کی بھی تخصیص نہ رہی تھی ہر آیت پر بنانے لگے تھے اس لئے مراد یہاں مطلق سونے کی بھری آیات ہیں یعنی ان چپیوں کو کاٹ کاٹ کر چہرہ پر چپکاتی تھی کہ چہرہ چمکدار معلوم ہو اور پلیدی اس کی یا تو حسی ہے کہ بالکل سڑ بس گئی تھی اور یا شرعی کہ قرآن مجید کی بے حرمتی اور ریاء اور تلبیس اور زور کہ یہ سب معصیت ہیں خصوص اگر سبب اس فعل کا اجنبی مردوں کو مائل کرنا ہو کہ اس کا معصیت ہونا اور زیادہ ظاہر ہے اور وہ ایسا اس لئے کرتی تھی) تاکہ اس کا سفرۂ رخ چھپ جاوے (مراد یہ کہ جھریاں چھپ جاویں) تاکہ (وہ) حلقہ حسینان میں (مثل) نگین (کے) ہو جاوے (جس طرح نگین سے زینت حلقہ کی ہوتی ہے بس وہ اس غرض سے اعشار کو چہرہ پر جگہ جگہ جماتی تھی (مگر) جب (چہرہ پر) چادر لپیٹتی تھی تو وہ (اعشار) گر پڑتے تھے۔ وہ پھر ان اعشار کو تھوک سے جماتی تھی اطراف چہرہ پر (اور) پھر چادر کو ٹھیک کرتی وہ آتش (شہوت کی بھری ہوئی تو تو اس سے وہ) اعشار چہرہ پر سے (پھر) زمین پر گر پڑتے جب

وہ بہت سی تدبیریں کرتی رہی اور وہ (اعشار) گرگر پڑتے تو (تنگ ہوکر) بولی کہ اس ابلیس پر سب لعنت (کہ ایسا طریقہ تزئین کا میرے قلب میں ڈالا کہ وہ بن ہی نہیں پڑتا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصود مجھ کو پریشان ہی کرنا تھا) اسی وقت فوراً ابلیس متمثل ہوا (اور) کہا (کہ) اے قحبہ گوشت خشک جس پر کوئی وارد نہیں ہوتا (جس طرح خشک گوشت کی خریداری کے لئے دکان پر کوئی آمد ورفت نہیں کرتا تو مجھ پر لعنت کرتی ہے کہ میں نے تجھ کو یہ سکھلایا سو) میرے تو تمام عمر (بھی) یہ بات خیال میں نہیں آئی (کہ اعشار قرآن سے بناؤ سنگار ہوسکتا ہے اور) نہ بجز تجھ قحبہ کے (اور کسی کا) یہ فعل میں نے دیکھا تو نے (ہی یہ) تخم نادر (باب) رسوائی میں بویا ہے (یعنی اس حرکت فضیحت کن کی موجد تو ہی ہے اور) دنیا میں (جہاں تک تجھ کو مل سکے) ایک مصحف (بھی سالم) نہیں چھوڑا (بلکہ سب کے اعشار کاٹ کاٹ کر اپنی تزئین میں برباد کئے میں تو ایک ہی ابلیس ہوں مگر) تو صدہا ابلیس (کے برابر) ہے (کہ تو ابلیس کا) لشکر در لشکر (ہے کہ ایسی بات سوچی جو میرے ذہن میں بھی کبھی نہیں آئی جب یہ بات ہے تو) میرا نام ترک کر اے بڑھیا سڑیل (یعنی اس کو میری طرف منسوب مت کر بلکہ اپنی طرف نسبت کر کے اپنے اوپر لعنت بھیج اب تو یہ سمجھ کر باز (آ کہ) کہاں تک ام الکتاب (یعنی قرآن مجید) سے (کہ اصل اور اعظم ہے سب کتابوں میں) اعشار کو چرا دے گی تا کہ تیرا چہرہ رنگ دار ہو جاوے مثل سیب کے (یہاں حکایت ختم ہوئی اب مولانا مقصود حکایت کی طرف جو کہ حکایت سے قبل مذکور تھا یعنے بدوں کمال کے دعویٰ کمال کا کرنا اور ملفوظات اکابر کی نقل سے دعویٰ کو روشن کرنا انتقال فرماتے ہیں کہ اسی طرح بڑھیا کے مانند) تو (بھی) کہاں تک مردان خدا کے ملفوظات کو چرادے گا تا کہ (ان ملفوظات کو عوام و جہلائے معتقدین میں) فروخت کرے اور (ان سے) مرحبا (مول) لے (مگر یاد رکھ کہ اس) جمائے ہوئے رنگ (یعنی نقل و تلبیس) نے تجھ کو (واقع میں) گلگوں (حسین) نہیں کر دیا (جس طرح اوپر سے) باندھی ہوئی شاخ نے شاخ قدیم کا کام نہیں دیا (یعنی اگر کسی درخت کے خالی تنہ میں بدوں رعایت قواعد پیوند لگانے کے ویسے ہی بہت سی شاخیں لالا کر باندھ دی جاویں کہ وہ درخت پر شاخ نظر آنے لگے لیکن جو آثار اصلی شاخوں کے ہیں وہ ان پر مرتب نہ ہوں گے بلکہ بہت جلد خشک ہوکر اس درخت کی قلعی کھل جاوے گی اور جس طرح اس بڑھیا کہ چیپیاں چادرہ سے گرگر پڑتی تھیں اسی طرح) انجام کار جب تجھ کو چادر مرگ لگے گی تو تیرے چہرہ سے یہ اعشار سب گر پڑیں گے (موت کے محیط ہونے سے چادر سے تشبیہ دینے کا لطف اور بڑھ گیا اور مطلب اعشار اتر جانے کا یہ ہے کہ) جب اس کوچ (آخرت) کا اٹھ اٹھاؤ آ پہنچے گا (یعنی موت کہے گی کہ اٹھو اٹھو) تو اس کے بعد (یہ سب) افسوں قال وقیل (نقلی کا) گم ہو جاوے گا (اور) عالم خاموشی آ جاوے گا (جس میں یہ کہا جاوے گا کہ) سامنے کھڑا ہو (یعنی موت اس عالم قال وقیل سے اٹھا کر اس عالم خاموشی میں لے جا کھڑا کرے گی اس وقت) اس شخص کی بڑی خرابی ہے کہ اس کے باطن میں انس (مع الحق) نہیں ہے (بلکہ انس مع الخلق تھا مگر آج وہ خلائق معتقدین جن سے انس تھا سب غائب ہیں اور خدائے تعالیٰ کی حضوری ہے مگر اس سے انس نہیں تو کس قدر توحش ہوگا جب اس تلبیس و افلاس عن التعلق مع الحق کا انجام یہ ہونے والا ہے تو جلدی اس کا تدارک کر جس سے حقیقی دولت حاصل ہو کہ پھر تلبیس کی نوبت نہ آوے اور جس سے یہ افلاس مذکور دفع ہو کر انس مع الحق پیدا ہو آگے اس تدارک کا طریق ہے کہ) صیقل کر ایک دو روز (یعنی بقیہ عمر میں) سینہ کو (اور) اپنا دفتر بنالے اس آئینہ کو (یعنی آئینہ قلب کو صیقل کر جس سے اس

میں انعکاس انوار الٰہیہ کا ہو کر دہ مثل دفتر جامع نقوش کے ہو جاوے اور میں صیقل کرنے کے واسطے تجھ کو اس لئے کہتا ہوں) کہ یوسف صاحب قرآن کے سایہ (یعنی قرب و برکت) سے زلیخائے عجوز از سر نو جوان ہوگئی تھیں (پس اسی طرح جب تو قلب کو صیقل کرلے گا اور صیقل کے سبب اس میں انوار الٰہیہ منعکس ہوں گے تو ان انوار الٰہیہ کی برکت سے جو کہ انوار یوسفیہ سے برکت میں زیادہ ہیں تو بھی کہ مثل عجوز کے تھا جیسا کہ اوپر مفصل مستقل بھی اور بضمن حکایت بھی بیان ہوا۔ مثل زلیخا کے نوجوان اور حسن الباطن ہو جاوے گا وفی الغیاث قرآن باصطلاح نجوم یکجا شدن دو کوکب اولصفت سیارہ سوائے شمس در برجے بیک درجہ یا یک دقیقہ وصاحب قرآن کسی کہ وقت ولادت او زہرہ ومشتری راقران باشد اھ باختصار وفی الحاشیہ وآن طفل پادشاہ عظیم میشود وآن پادشاہ سعادت مند بود و دیر سال باظفر باشد اھ بتقدیم وتاخیر آگے بعض امثلہ ہیں اس تبدل من القبح الی الحسن کہ یعنے جس طرح) آفتاب موسم گرما کے سبب سردی شدید کا وہ مزاج مبدل ہو جاتا ہے (مطلب یہ کہ جس طرح اثر آفتاب سے سردی مبدل بہ گرمی ہو جاتی ہے اسی طرح اثر انوار الٰہیہ سے تیری افسردگی مبدل بہ گرمی محبت حق سبحانہ وتعالیٰ ہو جاوے گی فی الغیاث تموز بزبان رومی مدت ماندن آفتاب در برج سرطان وبہندی تقریباً ماہ ساون باشد چون در ماہ مذکور گرمی بسیار میباشد لہٰذا در فارسی بمعنی شدت موسم گرما مستعمل اھ وتحقیق بردالعجوز قبیل داستان بدہلال استاد دل جان روشنی گذشت آگے دوسری مثال ہے کہ جس طرح) سوز مریم کے سبب شاخ خشک لب نخل خرمی سے مبدل ہو جاتی ہے (یعنی ہوگئی تھی جس کا قصہ سورۂ مریم میں ہے وہزی الیک بجذع النخلۃ تساقط علیک رطبا جنیا کہ اول وہ درخت خشک تھا اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے مریم علیہا السلام کے واسطے اس کو تازہ اور بارآور کر دیا اور یہ فضل مریم علیہا السلام پر ان کے سوز محبت حق وتوجہ الی الحق سے ہوا اس لئے سوز مریم کی طرف نسبت صحیح ہوئی اور تطبیق مثال کی ظاہر ہے اور اس مقام میں تدارک کی ضرورت سن کر طالب تدارک کو ایک غلطی ہو سکتی ہے بلکہ ہوا کرتی ہے وہ یہ کہ ماضی کی فکر وغم میں حد سے زیادہ پڑ جاتے ہیں اور اس کے افسوس وندامت میں بعض اوقات یہاں تک غلو ہوتا ہے کہ غم وحسرت سے مغلوب ہو کر ناامید محض ہو جاتے ہیں اور ناامید ہو کر آئندہ معطل ہو جاتے ہیں اور یہ ضرر عظیم ہے کہ ماضی کے اعادہ پر تو قدرت نہیں اور مستقبل میں کچھ کیا نہیں یہاں تک کہ بقیہ مستقبل بھی مثل ماضی کے بیکار گزر جاتا ہے اس لئے مولانا اس پر متنبہ فرماتے ہیں کہ) اے عجوزہ (حکمیہ بمعنے مشابہ بہائی قبح الحال) تو کب تک قضا (وقدر) کے مقابلہ میں کوشش کرے گی (مراد اس سے اس سوچ میں پڑنا کہ ماضی اس حال میں گزرا اب اس کا کیا انتظام کروں اور جو محرومی اس ماضی کی سبب پیش آوے گی اب وہ کیونکر زائل ہو تو یہ فی الحقیقت قضا کا مقابلہ ہے کیونکہ جو ہوا قضا سے ہوگیا اب کیا ہو سکتا ہے اس لئے چاہیے کہ) تو اب نقد کو ڈھونڈھ اور ماضی کو ترک کر (یعنی آئندہ کے لئے اصلاح حال کر اور ماضی کے اتنے غم کو چھوڑ کہ تیری قدرت سے خارج ہے اس لئے کہ کچھ مفید نہیں در عبث کو ترک کرنا لازم ہے پس ماضی کے چھوڑنے کا یہ مطلب ہے نہ یہ کہ ذنوب ماضیہ کو توبہ کی غرض سے بھی یاد نہ کرے خوب سمجھ لو اسی طرح قضا کی طرف ماضی کے صدور کو نسبت کرنا اس سے بھی یہ مقصود نہیں کہ اپنی طرف نسبت نہ کرے کہ اثر اس کا بیبا کی واعتقاد جبر اور توبہ کو فضول سمجھنا ہوگا بلکہ مقصود یہ ہے کہ اس کا وجود قضا سے ہوا تھا اب اعدام اس کا قدرت بشر سے خارج ہے اس لئے اس کی فکر عبث ہے بلکہ جو امر قدرت میں ہے کہ ماضی کی یاد ہو بغرض توبہ کے اور آئندہ کو عزم ہو ترک کا اس میں نسبت الی قدرۃ العبد کا استحضار

واجب ہے صرف قضا پر نظر جائز نہیں اور اسی کے قبیل سے ہے جواب حضرت آدم علیہ السلام کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو انکوا منی الخ یعنے ملامت سے فائدہ یہ ہونا چاہئے کہ آئندہ کو توبہ و احتیاط ہو سو یہ تو اب برزخ میں ممکن نہیں اور حیات دنیویہ میں اس کو کر چکا ہوں تو اب ملامت سے صرف مقصود تشنیع ہی رہی جو مفید نہیں کیونکہ اس کا ایجاد بقضائے حق ہوا تھا جس کے اعدام پر میں قادر نہیں تو پھر بے نتیجہ ملامت کیوں کی جاوے اور بقیہ عمر میں تہیہ اصلاح کا یہ مضمون اسی کے قریب قریب ہے جو کہ اس سرخی اخیر کے قبل کے ان اشعار میں مذکور تھا زین دکان با یکساں الی قولہ بیحدست افضال او انح حاصل دونوں کے مجموعہ کا یہ ہے کہ ماضی کی فکر بالمعنی المذکور انفا چھوڑ اور بقیہ مستقبل میں جس قدر قدرت میں ہو اصلاح میں مشغول ہو اور ماضی کو یاد کرتے رہنا مانع عن الانابۃ نہ ہونے پاوے وہ اسی حالت میں قبول فرماتے ہیں اور موافق استعداد کے ثمرات عطا فرماتے ہیں پس دونوں مضمون ایک دوسرے کے متمم ہیں اول مضمون میں اصل مسوق الکلام معاصی واقعۃ فی الماضی و موجود فی الحال کی یاد کا مانع عن الانابۃ نہ ہونا ہے اور دوسرے مضمون میں اصل مسوق لہ الکلام انابۃ میں ماضی کے غم میں غلو نہ کرنا ہے اور باقی احکام ان کے متعلق و تابع ہیں آگے اعدام واقع کا امتناع بیان فرماتے ہیں کہ) جب تیرے چہرہ کے لئے حسن (حاصل ہونے) کی کوئی امید نہیں ہے۔ تو (پھر سب تدبیریں بے سود ہونے میں برابر ہیں) خواہ (اس چہرہ پر) گلگونہ رکھ اور خواہ مداد (یعنی سیاہی رکھ اس سے دونوں غرض حاصل ہو گئیں مضمون بالا کی بھی تائید ہے کہ اس لئے ماضی کو چھوڑ کر مستقبل کی فکر کر کہ ماضی کا مٹانا ممتنع ہے اور جو شخص کہ یہ سب سن کر بھی تلبیس سے باز نہ آوے اور اپنے عیوب کے رنگنے ہی میں مشغول رہے اس کو جھلا کر فرماتے ہیں کہ ان عیوب کا کمالات ہونا محال ہے خواہ تو کچھ ہی کر کامیابی ہرگز نہ ہوگی۔ اور اس امتناع مشترک مع اختلاف الغرضین کی مثال امتناع صحت رنجور کی ہے جس کا قصہ آگے آوے گا کہ طبیب نے صحت سے مایوس کر دیا تھا بس وجہ تشبیہ صرف اس قدر ہے نہ کہ قول طبیب کا کہ تو جو چاہے کر کہ اس کو تشبیہ میں دخل نہیں واللہ اعلم)

فائدہ:۔ الحمد للہ کہ یہ عشر ثالث باوجود تعاقب عوائق و موانع کثیرہ کے ہفدہم جمادی الاخریٰ ۱۳۳۲ھ کو اختتام کو پہنچا اسی وجہ سے اس میں سوا تین ماہ صرف ہوئے۔ باوجودیکہ یہ عشر ایک عارض کے سبب عشر اول و ثانی سے تخمینا بقدر ایک عشر کے مقدار میں بھی کم ہے یعنی تقریبا یہ ان دونوں عشر کے نو دس کے برابر ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ برابر کرنے میں آئندہ قصہ رنجور کا بالضرورت تجزیہ کرنا پڑتا کہ کچھ اس میں ہوتا کچھ عشر رابع میں اور چونکہ یہ تفاوت کوئی معتد بہ نہ تھا اس لئے ضرورت کا درجہ بھی نہیں تھا ممکن ہے کہ اس کمی کو آئندہ دو عشر میں تقسیم کر دیا جاوے اور ان کے مضامین کی خصوصیات سے بھی یہی انداز ہوتا ہے کہ ایک میں قصہ رنجور کا اور ایک میں قصہ طالب گنج کا پورا پورا آ جاوے گا فقط۔

الحمد للہ والمنۃ کہ اس جگہ پر عشر ثالث کا نصف ثانی اختتام کو پہنچا اس کے بعد عشر رابع شروع ہوا ہے اس کے ختم ہونے کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ عشر خامس شروع ہوگا جس کے ختم ہونے پر دفتر ششم کی شرح کا نصف ہو جاوے گا۔ واللہ الموفق والمعین

العشر الرابع من شرح الدفتر السادس من المثنوی المعنوی افتتحت فیہ لمنتصف ذی القعدۃ من ۱۳۳۲ھ من الہجرۃ

حکایت آں رنجور کہ طبیب درو امید صحت ندید

اس بیمار کی حکایت جس میں طبیب نے صحت کی امید نہ دیکھی

آں یکے رنجور شد سوی طبیب	گفت نبضم را فرو بیں اے لبیب
ایک بیمار طبیب کے پاس گیا	کہا کہ اے عاقل میری نبض دیکھ لو
تاز نبض آگہ شوی بر حال دل	کہ رگ دست ست با دل متصل
تاکہ تم نبض سے قلب کی حالت پر مطلع ہو جاؤ	کیونکہ ہاتھ کی رگ قلب کے ساتھ متصل ہے

یعنی ایک بیمار طبیب کے پاس گیا (اور) کہا کہ اے عاقل (ذرا میری نبض دیکھ لو تا کہ تم نبض سے قلب کی حالت پر مطلع ہو جاؤ کیونکہ ہاتھ کی رگ قلب کے ساتھ متصل ہے (چنانچہ طب میں ثابت و مشہور ہے)

چونکہ دل غیبست خواہی زو مثال	زو بجو کہ بادلستش اتصال
چونکہ قلب غیب ہے اس کی مثال مطلوب ہو	تو اس سے طلب کر کیونکہ قلب سے اس کو اتصال ہے
باد پنہانست از چشم اے امیں	در غبار و جنبش برگش ببیں
ہوا آنکھ سے مخفی ہے اے امین	اس کو غبار اور جنبش برگ میں دیکھ
کز یمین ست او وزاں یا از شمال	جنبش برگت بگوید وصف حال
کہ وہ یمین سے چل رہی ہے یا شمال سے	حرکت برگ اس کی حالت کا وصف کہہ دے گی
مستی دل را نمی دانی کہ کو	وصف او از نرگس مخمور جو
تو مستی دل کو نہ جانتا ہو کہ کہاں ہے	تو اس کی کیفیت نرگس مخمور سے طلب کر لے
چوں زذات حق بعیدی وصف ذات	باز دانی از رسول و معجزات
جب تو ذات حق سے بعید ہے تو وصف ذات	بواسطہ رسولؐ کے اور بواسطہ معجزات کے تجھ کو معلوم ہوگا

(شعر اول میں تائید ہے مضمون سابق کی کہ واقعی) قلب چونکہ (حواس سے) غائب (و مخفی) ہے (اگر

اس کی مثال مطلوب ہو تو اس (ہاتھ) سے طلب کر کیونکہ قلب سے اس کو (بواسطہ نبض کے) اتصال ہے (جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور مراد مثال سے وصف اور حالت ہے مجازاً کیونکہ مثال ذریعہ ہوتا ہے انکشاف اوصاف و احوال کا پس سبب کا اطلاق مسبب پر کیا گیا آگے اس کی بعض مثالیں ہیں) ہوا آنکھ سے مخفی ہے اے امین (سواگر اس کی حالت معلوم کرنا ہو تو) اس (کی حالت) کو غبار اور حرکت برگ میں دیکھ کہ وہ (مثلاً) یمین سے چل رہی ہے یا شمال سے۔ حرکت برگ تجھ سے اس کی حالت کا وصف کہہ دے گی۔ (اسی طرح) تو (اگر کسی کی) مستی دل (یعنی عشق) کو نہ جانتا ہو کہ کہاں ہے تو اس کی کیفیت نرگس مخمور (یعنی چشم پر خمار) سے طلب کر لے (کہ قلب کا یہ وصف آنکھوں میں اثر کرتا ہے اور آنکھوں پر اس کی گرمی محسوس ہوتی ہے چنانچہ مشاہد ہے یہ دونوں مثالیں ممکنات سے ہیں پھر اول باعتبار حالت ظاہری کے ہے دوسری باعتبار حالت باطنی کے آگے تیسری مثال واجب کی ہے کہ) جب تو ذات حق سے (باعتبار معرفت مقدورۃ للعبد کے) بعید ہے تو (اس کا) وصف ذات بواسطہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے (کہ واسطہ قریبہ ہیں) اور بواسطہ معجزات کے (کہ واسطہ بعیدہ ہیں کیونکہ معجزات سے اولاً معرفت رسول کی ہوتی ہے پھر معرفت رسولؐ سے معرفت ذات حق کی) تجھ کو معلوم ہوگا۔

معجزاتے و کراماتے خفی	برزند بردل ز پیران صفی
معجزات اور کرامات خفیہ	قلب پر اثر کرتے ہیں پیران مقبول کی وجہ سے
کہ دروں شاں صد قیامت نقد ہست	کمتریں آنکہ شود ہمسایہ مست
کہ ان حضرات کا باطن صد قیامت عاجلہ ہے	ادنیٰ یہ ہے کہ ہمسایہ مست ہو جاتا ہے
پس جلیس اللہ گشت آں نیک بخت	کو بہ پہلوئے سعیدے بر درخت
پس وہ نیک بخت اللہ کا جلیس ہو گیا	جس نے کسی سعید کے پہلو میں اسباب جا اتارا
معجزہ کاں بر جمادے زد اثر	یا عصا یا بحر یا شق القمر
جس معجزہ نے جماد پر اثر کیا ہے	خواہ وہ عصا ہو خواہ بحر ہو خواہ شق القمر ہو
گر اثر بر جاں کند بے واسطہ	متصل گردد بہ پنہاں رابطہ
اگر روح پر بلاواسطہ اثر کرے	تو مخفی طور پر ارتباط متصل ہو جاوے گا
بر جمادات آں اثر ہا عاریہ است	آں پئے روح خوش متواریہ است
جمادات پر وہ اثر عاریت ہے	وہ روح پاکیزہ مخفیہ کے لئے ہے
تا ازاں جامد اثر گیرد ضمیر	حبذا ناں بے ہیولائے خمیر
تاکہ اس جامد سے ضمیر اثر قبول کرے	روٹی بدوں مادہ خمیر کے نہایت ہی خوب ہے

حبذا خوان مسیحی بے کمی	حبذا بے باغ میوہ مریمی
بہت خوب ہے خوان مسیحا بلا کمی کے	بہت خوب ہے بدوں باغ کے میوہ مریم علیہا السلام کا
برزند از جان کامل معجزات	بر ضمیر جان طالب چوں حیات
باطن کاملین کی وجہ سے معجزات موثر ہوتے ہیں	باطن روح طالب پر مثل حیات کے
معجزہ بحرست وناقص مرغ خاک	مرغ آبی دروے ایمن از ہلاک
معجزہ دریا ہے اور ناقص مرغ خاک	مرغ آبی اس میں ہلاکت سے بے خوف ہے
عجز بخش جان ہر نا محرمے	لیک قدرت بخش جان ہمدمے
عجز بخش ہے جان ہر نامحرم کا	لیکن قدرت بخش ہے جان ہمدم کا
چوں نیابی ایں سعادت در ضمیر	پس ز ظاہر ہر دم استدلال گیر
اگر یہ سعادت تو ضمیر میں نہیں پاتا	پس ظاہر ہی سے ہر وقت استدلال کرنا اختیار کر لے
کہ اثر ہا بر مشاعر ظاہرست	ویں اثر ہا از موثر مخبرست
کہ آثار حواس پر ظاہر ہیں	اور یہ آثار موثر سے مخبر ہیں
ہست پنہاں معنی ہر داروئے	ہمچو سحر و صنعت ہر جادوئے
صفت ہر دارو کی پنہاں ہے	مثل سحر اور صنعت ہر جادو کے
چوں نظر در فعل و آثارش کنی	گرچہ پنہانست اظہارش کنی
جب اس کے افعال و آثار میں تم نظر کرو	تو اگرچہ وہ مخفی ہے اس کا اظہار کر دو گے
قوتے کاں اندرونش مضمرست	چوں بفعل آید عیاں مظہرست
جو قوت کہ اس میں مضمر ہے	جب وہ فعل میں آتی ہے تو اسکی عیاں ہو جاتی ہے کہ ظاہر کر دی جاتی ہے
چوں بآثار ایں ہمہ پیدا شدت	چوں نشد ظاہر بآثار ایزدت
جب آثار سے تجھ کو یہ سب ظاہر ہو گئے	تو پھر تجھ کو ایزد آثار سے کیوں نہیں ظاہر ہوا
نے سببہا و اثرہا مغز و پوست	چوں بجوئی جملگی آثار اوست
کیا یہ بات نہیں ہے کہ تمام اسباب اور آثار یعنی مغز اور پوست	جب جستجو کرو تو یہ سب اسی کے آثار ہیں
دوست گیری چیزہا را از اثر	پس چرا ز آثار بخششے بے خبر
تو بہت سی چیزوں کو اثر سے محبوب بنا لیتا ہے	سو معطی آثار سے تو بے خبر کس لئے ہے

از خیالے دستگیری خلق را	چوں نگیری شاہ غرب و شرق را
ایک خیال سے تو مخلوق کو محبوب بنا لیتا ہے	سلطان غرب و شرق کو کیوں نہیں محبوب بناتا
ایں سخن پایاں ندارد اے قباد	حرص مارا اندریں پایاں مباد
یہ کلام تو انتہا ہی نہیں رکھتا اے بادشاہ	ہماری حرص کو اس میں انتہا نہ ہو
باز گرد و قصۂ رنجور گو	با طبیب آگہ و ستار خو
رجوع کر اور قصہ بیمار کا کہہ	جو طبیب آگاہ اور ستار خصلت کے ساتھ واقع ہوا

(ان اشعار میں شعر بالا کی جو کہ اشعار سابقہ کا اخیر ہے تفصیل ہے کہ معجزات انبیاء علیہم السلام وکرامات اولیاء سے کہ وہ بھی انبیاء کے معجزات ہی ہیں اصل مقصود وصول الی اللہ ہے علماً واستدلالاً بھی اور عملاً وحالاً بھی چنانچہ ان اشعار میں سے بعض میں علم واستدلال کے متعلق مضامین ہیں اور بعض میں عمل اور حال کے اور اجمالاً یہی حاصل تھا اس شعر بالا چون زذات حق بعیدی الخ کا چنانچہ ظاہر ہے پس فرماتے ہیں کہ) معجزات اور کرامات خفیہ) قلب پر اثر کرتے ہیں۔ پیران مقبول کی وجہ سے (پیران مقبول عام ہے انبیاء واولیاء کو بقرینہ معجزات وکرامات کے پس معجزات انبیاء سے صادر ہوتے ہیں اور کرامات اولیاء سے اور ہر چند کہ بعض معجزات اور کرامات جلی بھی ہوتی ہیں اور ان کا بھی وہی اثر ہے جو یہاں مذکور ہے پھر خفی کی تخصیص کے کیا معنے سو یہاں مخفی کے معنے یہ ہیں جس کا منشاء اور سبب خفی ہو یعنی سبب اس کا طبعی نہ ہو جس کو عوام بھی جانتے ہیں بلکہ امر غیبی ہو جو عامۃ سے خفی ہے پس اس معنے کے اعتبار سے یہ جلی کو بھی شامل ہے پس مطلب شعر کا یہ ہوا کہ تمام معجزات انبیاء وکرامات اولیاء قلب پر یہ اثر کرتی ہیں کہ اس میں معرفت حق سبحانہ وتعالیٰ کی پیدا کر دیتی ہیں اور ہر چند کہ اس اثر میں موثر ظاہراً وصورۃً خوارق یعنی معجزات وکرامات بواسطہ ظہور کے مواد خاصہ میں ہیں لیکن باطناً وحقیقۃً موثر دوسری چیز کے واسطہ سے ہیں یعنی ان مقبولین کے باطن کے واسطہ سے اور قولہ ز پیران صفی کے یہی معنے ہیں پس ز بمعنے من علیہ یعنی لاجل کے ہے اور شعر آئندہ میں اسی توسط کی تعلیل ہے کہ یہ اثر ان کے باطن کے واسطہ سے) اس لئے (ہوتا ہے) کہ ان حضرات کا باطن صد قیامت عاجلہ (کے مشابہ) ہے (جس طرح قیامت کا خاصہ باذن حق احیاء اجسام میتہ ہے اسی طرح ان کے باطن کا خاصہ بھی احیاء قلوب میتہ ہے پس خوارق بواسطہ ان حضرات کی برکت باطنی کے موثر فی ہدایۃ القلوب ہوتی ہیں اور دلیل اس کی کھلی ہوئی ہے وہ یہ کہ بعض عجائب مشابہ خوارق کے بعض اہل باطل سے بھی صادر ہوتے ہیں مگر عامۃ اہل قلوب سلیمہ پر اس کا ذرہ اثر نہیں ہوتا حالانکہ سبب ومنشاء ان کا بھی عامۃ پر خفی ہوتا ہے جس طرح معجزات وکرامات کا سبب خفی ہوتا ہے تو اس کی وجہ حقیقت میں یہی ہے کہ اہل باطل کے قلوب میں برکت نہیں ہوتی اس لئے عامۃ کے قلوب پر ان کا اثر نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ مقبولین کے خوارق میں جو اثر ہے وہ اون کے قلوب کی برکت ہے آگے ان قلوب کی ایک برکت نمونہ کے طور پر بیان کرتے ہیں کہ اس سے دوسری برکات پر استدلال کیا جا سکے پس فرماتے ہیں کہ) ادنیٰ (اثر ان کے قلب کا) یہ ہے کہ (ان کا) ہمسایہ (اور جلیس) مست ہو جاتا ہے (یعنی ان کے پاس بیٹھنے ہی سے قلب میں ایک قسم کی شورش ومستی محبت الٰہیہ کی پیدا ہو جاتی ہے چنانچہ مشاہدہ ہے) پس وہ نیک بخت اللہ کا جلیس ہو گیا جس نے کسی سعید (ومقبول) کے پہلو میں اسباب جا اتارا (یعنی مقیم ہو گیا یہ تفریع ہے ماقبل پر اور وجہ تفریع ظاہر ہے کیونکہ اللہ کی مجالست یہی ہے کہ اس کا قرب ہو اور

قرب یہی ہے کہ اس سے علاقہ محبت ہو پس مستی محبت پر مجالست کا ترتب ظاہر ہے اور اوپر جو تاثیر خوارق میں مواد خاصہ کے توسط کی نفی کی ہے جیسا کہ زیبران صفی کا مدلول ومفہوم ہے جس کی تقریر اس کی شرح میں کی گئی ہے اس نفی میں ظاہراً استبعاد تھا کیونکہ ظاہراً تو وہی واسطہ معلوم ہوتے ہیں اس لئے آگے اس استبعاد کو دفع فرماتے ہیں کہ تم اس حکم میں استبعاد مت کرو کہ معجزات بدوں واسطہ مواد خاصہ کے قلب پر اثر کرتے ہیں کیونکہ خیال کرنے کی بات ہے کہ) جس معجزہ نے جماد پر اثر کیا ہے خواہ وہ عصا ہو (کہ اژدہا بن گیا تھا) خواہ بحر ہو (جو موسیٰ علیہ السلام کے لئے شگافتہ ہو گیا تھا) خواہ شق القمر ہو (جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور معجزہ ہے) اگر (ایسا معجزہ) روح (اور قلب) پر بلا واسطہ (ان مواد کے جن میں ظہور معجزات مذکورہ کا ہوا اور جن کو معجزات مذکورہ سے انقلاب واستحالہ ہو گیا) اثر کرے تو (اس میں تو مقصود معجزات کا اور زیادہ حاصل ہوگا اور وہ مقصود یہ ہے کہ طالب ومطلوب یعنی عبد عاشق ولہٰ محبوب میں) مخفی طور پر ارتباط (وتعلق اور بھی) متصل (وپیوستہ) ہو جاوے گا (جب یہ صورت تاثیر بلا توسط مواد کی ترتب مقصود میں زیادہ اقرب ہے اور ہے مقدور حق تو اس کا وقوع بہ نسبت تاثیر بتوسط مواد کے زیادہ متوقع ہوگا پھر اس کے وقوع میں استبعاد کی کیا وجہ اور بعض نے لفظ بیواسطہ کو مصرعہ دوم کی قید سمجھی ہے یعنی متصل گردد بلا واسطہ اور اس تقدیر پر اثر بر جان کند میں یہ قید بلا واسطہ کی اس سے مفہوم ہو گی کہ اس میں زند کے ساتھ واسطہ کی قید نہیں اور اصل تاثیر میں بلا واسطہ ہے پس متبادر زند سے زند بلا واسطہ ہوگا تو اس کا بھی حاصل وہی ہوگا جو ترکیب اول کا ہے اب یہ بات رہ گئی کہ ترتب مقصود معجزات میں یہ صورت اقرب کیوں ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ اصل مقصود معجزات کا تاثیر فی القلوب ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ معجزات اسی لئے دکھلائے جاتے ہیں کہ قلوب میں معرفت وہدایت پیدا ہو اور یہی تاثیر فی القلوب ہے اور معجزات کی جو تاثیر مواد میں ہوتی ہے وہ اثر فی المواد خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس سے یہی غرض ہوتی ہے کہ مواد کا یہ انقلاب دیکھ کر قلوب وارواح کو ہدایت ہو۔ پس تاثیر فی المواد مقصود بالغیر ٹھہری اور تاثیر فی القلوب مقصود بالذات پس جب حق تعالیٰ مواد میں تاثیر ظاہر فرما دیتے ہیں جو کہ مقصود بالذات بھی نہیں اور اس مصرعہ میں معجزہ کان بر جمادے زد اثر اسی طرف اشارہ ہے تو اگر خود قلوب میں تاثیر ظاہر فرما دیں جو کہ مقصود بالذات ہے تو اس میں استبعاد کیا ہے چنانچہ آگے اسی مضمون کی تصریح ہے کہ) جمادات (یعنے مواد) پر (گو وہ نباتات وحیوانات ہوں کیونکہ روح کے مقابلہ میں تو وہ جمادات ہی ہیں وجہ یہ کہ مقابلہ کے قرینہ سے ان کو بلا روح اعتبار کیا جاوے گا تو جماد ہونا ان کا ظاہر ہے اور روح حیوانی بمقابلہ روح انسانی کے بمنزلہ جماد کے ہے غرض بعض حقیقۃً بعض تشبیہاً جماد ہوئے غرض جمادات پر) وہ اثر (معجزات کا) عاریت (یعنی عارضی بمعنے غیر مقصود) ہے (اور) وہ (اثر مذکور جمادات پر) روح پاکیزہ مخفیہ کے لئے ہے (یعنی مقصود اس سے روح کی ہدایت ہے) تا کہ اس جامد سے ضمیر اثر قبول کرے (پس اگر روح پر وہ اثر بلا واسطہ مواد کے ہو جاوے تو ایسی مثال ہوگی جیسے روٹی بدوں واسطہ خمیر کے حاصل ہو جاوے سو) روٹی بدوں مادۂ خمیر کے نہایت ہی خوب ہے (کیونکہ خمیر خود تو مقصود نہیں اگر مقصود بدوں اس کے حاصل ہو جاوے تو سبحان اللہ اور بعض نے بے ہیولائے خمیر کو قید مشبہ بہ کی نہیں کہا بلکہ مشبہ کی صفت کہا یعنی وہ اثر مثل روٹی کے ہے غذائے روحانی ہونے میں اور وہ برکت باوجود اس تشبیہ کے بدوں مادۂ تخمین کے حاصل ہے کیونکہ غذائے جسمانی نہیں جس میں مادہ کی حاجت ہو اور اس اثر بلا واسطہ مواد کی ایسی مثال ہے کہ) بہت خوب ہے خوان مسیحا بلا کی کے (اور) بہت خوب ہے بدوں باغ کے میوہ مریم علیہا السلام کا (کہ یہ برکات بدوں وسائط اسباب طبعیہ کے عطا ہوئے تھے اسی طرح مثال سمجھو آثار بے واسطہ مواد کے اور یہاں جو توسط جمادات کی نفی کی ہے اس سے مطلق توسط کی نفی مقصود نہیں گو کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بالکل معجزہ ہی کا واسطہ نہیں ہوتا مگر یہاں اس کا ذکر نہیں بلکہ سیاق وسباق میں تصریح ہے کہ یہ موثر

تو معجزہ ہی ہے لیکن بلا توسط مواد کے چنانچہ اوپر فرمایا ہے معجزہ کان بر جماد ے زد اثر الخ اور آگے ہے برزند از جان کامل معجزات الخ پس مراد اس توسط کی نفی ہے جیسا توسط باطن کاملین کو حاصل ہے یعنی ظاہری واسطہ تو مواد ہیں اور باطنی واسطہ باطن کاملین جس کی تقریر شرح شعر معجزاتے وکراماتے خفی اور درون شان الخ میں گزر چکی ہے فتذکرہ آگے اس کا بیان ہے کہ ہم نے جو اوپر بیان کیا ہے کہ معجزات کا اثر ارواح پر بلا واسطہ مواد کے محض بواسطہ باطن مقبولین کے ہے سو گویہ حکم عام ہے لیکن ظہور اس کا مقید ہے ارواح متاثرہ کے صدق فی الطلب وسعی فی الحق کے ساتھ ورنہ وہ اثر باوجود موثر کے قوی ہونے کے بوجہ عدم قابلیت متاثر کے ظاہر نہ ہوگا بلکہ بجائے اس اثر کے ایک دوسرا اثر یعنی عجز وسکوت گو جحود اور عناد کے ساتھ ہو ظاہر ہوگا پس اختلاف قابل سے معجزہ کا اثر مختلف ہوگیا چنانچہ ارشاد ہے کہ) باطن کاملین کی وجہ سے معجزات موثر ہوتے ہیں باطن روح طالب پر مثل حیات کے (یعنی وہ اثر مثل حیات کے ہوتا ہے کہ اس سے ارواح طالبین میں حیات حقیقیہ پیدا ہو جاتی ہے پس محط فائدہ اس کلام میں قید طالب کی ہے یعنی تاثیر مذکور سابق کے لئے وجود طالب کا شرط ہے بخلاف غیر طالب کے جس کو آگے ناقص سے تعبیر کریں گے کہ وہاں اس کے خلاف اثر ہوگا چنانچہ فرماتے ہیں کہ) معجزہ (کی مثال تو) دریا (کی سی) ہے اور ناقص (یعنی غیر طالب کی مثال) مرغ خاک (کی سی) ہے (اور) مرغ آبی (کہ مثال ہے طالب کی) اس (دریا) میں ہلاکت سے بے خوف ہے (بخلاف مرغ خاکی کے کہ دریا میں ہلاک ہو جاتا ہے بوجہ عدم استعداد للسکنیٰ فی البحر کے پس جس طرح دریا ایک شے ہے اور باختلاف استعداد ساکن اس کے مختلف آثار ظاہر ہوئے اسی طرح معجزہ کا اثر طالب پر احیاء ہے اور معاند پر اہلاک آگے دوسرے عنوان سے یہی مضمون ہے کہ معجزہ) عجز بخش ہے جان ہر نامحرم کا۔ لیکن قدرت بخش ہے جان ہمدم کا (اس عجز سے مراد وہی ہے جو احقر نے تمہید شرح شعر برزند از جان کامل الخ میں لکھا ہے۔ یعنی عجز وسکوت گو جحود وعناد کے ساتھ ہو اور ممکن ہے کہ جحود وعناد کو بھی عجز کی فرد بنالی جاوے کیونکہ یہ جحود وعناد سبب ہوتا ہے عدم قدرت علی الفلاح کا کمال قال تعالیٰ لایقدرون مما کسبوا علی شیٔ ذٰلک ھو الضلال البعید اور اس میں لطیف اشارہ ہے وجہ تسمیہ معجزہ کی طرف۔ یعنی معجزہ بمعنے عاجز کنندہ ان لوگوں کے اعتبار سے ہے اور میں نے اس کو لطیفہ اس لئے قرار دیا کہ اس تسمیہ کی بناء تو عجز عن المقاومۃ ہے اور وہ سب کو عام ہے اور دوسرے مصرعہ میں اس عجز مذکور فی المصراع الاول کے مقابلہ میں قدرت کا اثبات ہے بمعنے قبول وقوت عمل واکتساب اسباب فلاح اور یہ ہلاکت ہے اور یہ قدرت حیات جو اس کے اوپر کے شعر میں مذکور تھی یہاں تک یہ تحقیق توسط برکات قلوب در باب ظہور آثار معجزات ختم ہوئی اب عود کرتے ہیں شعر بالا چوں ز ذات حق بعیدی الخ کی طرف چونکہ اشعار قریبہ میں معجزات کے متعلق دو ہی فرقوں کا بیان کیا تھا ایک وہ جن پر معجزات کا اثر ذوقاً غالب ہو جاوے۔ جن کو طالب صادق ومرغ آبی وہمدم کہا تھا ایک وہ جن پر بالکل یہ اثر نہ ہو جن کو ناقص و مرغ خاکی ونامحرم کہا تھا اور یہاں ایک تیسرا فرقہ بھی ہے کہ نہ ایسا صحیح الادراک مثل اول کے اور نہ منکر ومعاند بلکہ طالب ہے مگر ظاہری دلائل کا محتاج خواہ وہ دلائل معجزات ہوں یا دوسرے مصنوعات ہوں پس آگے مولانا فرماتے ہیں کہ حسب شعر بالا چوں ز ذات حق الخ تم آثار سے ضرور کام لو اور اگر صحت ادراک وسلامت فطرت میں مثل فرقہ اولیٰ کے نہ ہو تو فرقہ ثانیہ میں مت داخل ہو جاؤ فرقہ ثالثہ ہی میں رہو کہ حرمان تو نہ رہے گا پس اسی کو فرماتے ہیں کہ) اگر یہ سعادت (درجہ مذکورہ کی حد تک) تو (اپنے) ضمیر میں نہیں پاتا (جس سے تو فرقہ اول میں داخل ہو سکے) پس ظاہر ہی سے ہر وقت (معرفت صانع کے لئے) استدلال کرنا اختیار کر لے (کہ فرقہ ثالثہ سے ہو جاوے غرض فرقہ ثانیہ میں تو مت داخل ہو آگے استدلال کا طریقہ بتلاتے ہیں جس کا حاصل آثار سے موثر پر دلالت ہے جیسے نبض کی دلالت صفات قلب پر یعنی آثار سے موثر پر اس

لئے استدلال کرنے کو کہا جاتا ہے) کہ (بہت سے) آثار (ایزد صانع کے تو) حواس پر ظاہر ہیں (یعنی مدرک بالحواس ہوتے ہیں گو بعض آثار مدرک بالحواس نہیں بھی ہیں لیکن جو مدرک بالحواس ہیں ان کو تو غبی سے غبی بھی سمجھ سکتا ہے اور وہ بھی دلالت میں کافی ہیں اس لئے ان کی تخصیص ذکر میں کی) اور یہ آثار (مذکورہ) موثر سے مخبر ہیں (کہ ان سے وجود و کمالات علمیہ و عملیہ موثر صانع پر استدلال ہو سکتا ہے اور اس دلالت آثار علی المؤثر کی ایسی مثال ہے جیسے کہ) صفت (خاصہ) ہر دارو کی پنہاں (ہوتی) ہے۔ مثل سحر اور صنعت ہر جادو کے (یعنی صفات ادویہ کا خفاء ایسا ہے جیسا سحر یعنی اس سحر کی صنعت یعنی تصرف و اثر پس یہ عطف تفسیری ہے اس طرح سے کہ سحر سے مراد مجازاً اس کا اثر ہو غرض اثر جادو کی طرح اثر ادویہ کا بھی مخفی ہے لیکن) جب اس (دارو) کے افعال و آثار میں (جبکہ وہ ظاہر ہوں) تم نظر کرو تو اگر چہ وہ (پہلے سے) مخفی ہے (مگر) اس کا اظہار کر دو گے (یعنی) جو قوت کہ اس (دوا) میں مضمر ہے جب وہ فعل میں آتی ہے تو ایسی عیاں ہو جاتی ہے کہ ظاہر کر دی جاتی ہے (مثلاً ایک دوا میں خاصہ اخراج فضول کا مبطن ہے پھر اس کا فعل یعنی اس فعل کا اثر ظاہر ہوا کہ فضول کا خروج ہوا کہ یہ خروج اس کے فعل اخراج کا اثر ہے اس سے اس خاصہ مبطنہ پر استدلال صحیح ہو گیا اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات و صفات کہ امر مبطن ہے جب اس کے افعال یعنی احیاء و اماتت کے آثار یعنے حیات زید و موت عمرو مثلاً ظاہر ہوئی اس سے اس مبطن پر استدلال صحیح ہوگا آگے اسی کی تطبیق ہے کہ) جب آثار سے تجھ کو یہ سب (مخفیات یعنی خواص ادویہ و تصرفات سحر) ظاہر ہو گئے تو پھر تجھ کو ایزد (تعالیٰ) آثار سے کیوں نہیں ظاہر ہوا (یعنے ہونا چاہئے آگے آثار ایزدی کی تعمیم فرماتے ہیں کہ مثل ادویہ وغیرہ کے اس کے آثار محدود نہیں بلکہ غیر محصور ہیں پس بعنوان استفہام انکاری کے فرماتے ہیں کہ) کیا یہ بات نہیں ہے کہ تمام اسباب اور آثار یعنی مغز اور پوست جب جستجو (اور غور) کرو تو یہ سب اسی (ایزد تعالیٰ) کے آثار ہیں (گو بواسطہ افعال کے ہوں اور مغز اور پوست بطور لف ونشر مرتب کے بطور عطف بیان کے ہے سبہا و اثرہا کا یعنے اسباب بوجہ متبوع فی الوجود ہونے کے مشابہ مغز کے ہے کہ وہ متبوع فی القصد ہوتا ہے اور آثار بوجہ تابع فی الوجود ہونے کے مشابہ پوست کے ہے کہ وہ بھی تابع فی القصد ہوتا ہے یہاں تک تو ارشاد ہوا آثار سے صانع کی معرفت کا آگے آثار سے صانع سے محبت کرنے کا ارشاد ہے پس ایک فائدہ علم ہوا دوسرا عمل یعنی) تو بہت سی چیزوں کو (ان کی مطلوب) اثر سے محبوب بنا لیتا ہے (یعنی مثلاً لذات مرغوبہ کی وجہ سے کسی مطعوم سے محبت ہو جاوے) سو معطی آثار سے تو بے خبر کس لئے ہے (کہ اس اثر مرغوب کا پیدا ہو جانا یہ اس معطی آثار کے فعل تخلیق و ایجاد کا اثر ہے تو اس سے محبت کیوں نہیں کرتا آگے اس سے ترقی کرتے ہیں کہ خیر یہ اثر مذکور فی قولہ دوست گیری چیز ہارا از اثر الخ تو ممکن ہے کہ واقعی ہو کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ محض) ایک خیال (ہی) سے تو (کسی) مخلوق کو محبوب بنا لیتا ہے (کہ اس میں وہ اثر اور کمال واقع میں بھی نہیں ہوتا تو) سلطان غرب و شرق کو (جس کے تمام کمالات حقیقی ہیں) کیوں نہیں محبوب بناتا (آگے تمہید ہے رجوع الی القصہ کی کہ) یہ کلام تو (کہیں) انتہا ہی نہیں رکھتا اے بادشاہ (مخاطب کو تعظیماً کہہ دیا اور غیر متناہی ہونا اس کا ظاہر ہے کہ ہر مصنوع سے استدلال ہوتا ہے صانع پر اور مخلوقات جانب ابد میں لاتقف عند حد ہیں تو مضمون استدلالات کا بھی اس معنے کر غیر متناہی ہوگا اس لئے کلام کو ختم کر کے مقصود کی دعا کرتا ہوں کہ) ہماری حرص (یعنی محبت) کو اس (شاہ شرق و غرب) میں (جس کی محبت کا اوپر بیان ہوا ہے) انتہا نہ ہو (یعنی گو کلام ختم کر دیا گیا ہے مگر خدا کرے اس محبت کا کبھی خاتمہ نہ ہو بلکہ ترقی اور تزاید ہی میں رہے اس تمہید و دعا کے بعد رجوع الی القصہ ہے کہ) رجوع کر اور قصہ (اس) بیمار کا کہہ جو طبیب آگاہ اور ستار خصلت کے ساتھ واقع ہوا ستار خصلت اس لئے کہا کہ اس نے اس بیمار کی بیماری عام پر ظاہر کر کے رسوا نہ کیا ہوگا اور سلیس نسخہ یہ ہے باز گرد و قصہ رنجور خوان با طبیب آگہ و بسیار دان)۔

نبض او بگرفت و واقف شد ز حال	کہ امید صحت او بد محال
اس کی نبض پکڑی اور حال سے واقف ہوا	کہ امید اس کی صحت کی محال تھی
گفت ہر چت دل بخواہد آں بکن	تا رود از جسمت ایں رنج کہن
طبیب نے اس سے کہا کہ جو کچھ تیرا دل چاہے وہی کر	تاکہ تیرے جسم سے یہ رنج کہن دور ہو
ہر چہ خواہد خاطر تو وامگیر	تا نگردد صبر و پرہیزت زحیر
جس چیز کو تیرا دل چاہے اس کو روک مت	تاکہ تیرا ضبط و پرہیز مصیبت نہ ہو جاوے
صبر و پرہیز ایں مرض را داں زیاں	ہر چہ خواہد دل در آرش درمیاں
ضبط اور پرہیز کو اس مرض کے لئے زیاں سمجھ	جس چیز کو دل چاہے اس کو عمل میں لے آ
ایں چنیں رنجور را گفت اے عمو	حق تعالیٰ اعملوا ما شئتم
اے عمو ایسے ہی بیمار کو فرمایا ہے	حق تعالیٰ نے کہ تم جو چاہو کرو
گفت رو ہیں خیر بادت جان عم	من تماشائے لب جو میروم
اس مریض نے کہا کہ بس جاؤ تمہارا بھلا ہو اے جان عم	میں تماشائے لب دریا کے لئے جاتا ہوں
بر مراد دل ہمی گشت او بر آب	تا کہ صحت را بیابد فتح باب
حسب مراد دل وہ پانی کے نزدیک ٹہل رہا تھا	تاکہ باب صحت کی کشودگی حاصل کرے
بر لب جو صوفئی بنشستہ بود	دست و روی شست و پا کی میفزود
لب دریا ایک صوفی بیٹھا تھا	ہاتھ اور منہ دھو رہا تھا اور پاکی بڑھا رہا تھا
او قفائیش دید چوں تخیلیے	کرد او را آرزوئے سیلیئے
اس مریض نے اس کی گدی دیکھی تو خیالی آدمی کی طرح	اس کو ایک چپت لگانے کی آرزو ہوئی
بر قفائے صوفی آں حیرت پرست	راست میکرد از برائے صفع دست
صوفی کی گدی پر وہ حیرت پرست	ہاتھ تان رہا تھا چپت لگانے کے لئے
کارزو را گر نرانم تا رود	آں طبیبم گفت کاں علت شود
کہ اگر میں آرزو کو جاری نہ کروں یہاں تک کہ وہ جاتی رہے	تو اس طبیب نے مجھ سے کہا تھا کہ وہ علالت ہو جاوے گی
سیلیش اندر برم در معرکہ	زانکہ لا تلقوا بایدی تھلکۃ
اس کی چپت کو میں معرکہ میں لاتا ہوں	کیونکہ حکم ہے کہ اپنے کو ہلاکت میں مت ڈالو

تہلکہ ست ایں صبر و پرہیز اے فلاں	خوش بکوبش تن مزن چوں کاہلاں
یہ ضبط و پرہیز ہلاکت ہے اے فلانے	اس پر خوب لگا کاہلوں کی طرح خاموش مت ہو
چوں زدش سیلی برآمد یک طراق	گفت صوفی ہے ہے اے قواد عاق
جب اس کے چپت لگائی اور تڑاق سے آواز ہوئی	تو صوفی نے کہا کہ ہیں ہیں اے قلتبان آزار دہندہ
خواست صوفی تا دو سہ مشتش زند	سبلت و ریشش یکا یک برکند
صوفی نے چاہا کہ اس کے دو تین گھونسے لگادے	اس کی مونچھ اور داڑھی یکبارگی نوچ ڈالے
لیک او راختہ و رنجور دید	بس ضعیف و خوار و زار و عور دید
لیکن اس کو خستہ اور رنجور دیکھا	بہت ہی ضعیف اور خوار اور زار و نزار اور برہنہ دیکھا
باز اندیشید او ضعف و را	گفت اگر مشتش زنم گردد فنا
پھر اس کی ناتوانی کو سوچا	کہا کہ اگر اس کے گھونسا مارتا ہوں تو وہ فنا ہی ہو جاوے گا
رنج دق ازوے برآوردہ دمار	دید شخصے سخت مدقوق و نزار
مرض دق نے خود ہی اس کا کوچ نکال رکھا ہے	ایک ایسا شخص دیکھا کہ مدقوق ہے اور بے حد لاغر ہے

(اس طبیب نے) اس کی نبض (ہاتھ میں) لی اور (اس کی حرکت کی کیفیت سے) حال (مریض) سے واقف ہوا (آگے اس حال کا بیان ہے اور کاف بیانیہ ہے یعنی وہ حال یہ تھا) کہ امید اس کی صحت کی (عادۃً) محال تھی (یعنی وہ مایوس العلاج تھا چونکہ ایسی حالت میں علاج اور پرہیز سب بیکار تھا اس لئے) طبیب نے اس سے کہا کہ (کھانے پینے کے متعلق) جو کچھ تیرا دل چاہے وہی کرتا کہ تیرے جسم سے یہ رنج کہن دور ہو (رنج کہن سے مراد مرض کہن نہیں ہے ورنہ شعر بالا کے مصرعہ دوم سے اس کا تعارض لازم آوے گا بلکہ مراد اس سے وہ تنگی و کلفت ہے جو پرہیز کے سبب ہوتی تھی اور نفع اس سے کچھ نہ تھا بلکہ بعض اوقات اس سے طبیعت اور ضعیف ہو جاتی ہے پس ہر چہ خواہی آں بکن سے یہ کلفت دور ہو جاوے گی اور اس کلفت کا اثر بھی جسم ہی پر ہوتا ہے اس لئے از جسمت کہا گیا آگے یہی مضمون دوسرے عنوان سے ہے کہ) جس چیز کو تیرا دل چاہے اس کو روک مت تا کہ تیرا ضبط اور پرہیز (یہ عطف تفسیری ہے) مصیبت نہ ہو جاوے (زحیر کے لغوی معنے پیچش کے ہیں یہاں مجازاً (مطلق تکلیف اور مصیبت مراد ہے غرض) ضبط اور پرہیز کو اس مرض کے لئے زیاں سمجھ (اس طرح سے کہ اس سے طبیعت ضعیف ہو جاوے گی مرض کا اور زیادہ استیلاء ہوگا اور یہ قاعدہ عام نہیں ہے مگر خاص اس کی حالت سے ایسا تحقیق ہو گیا ہوگا اس لئے) جس چیز کو دل چاہے اس کو عمل میں لے آ (اور بعد تحریر اس توجیہ مذکور کے ایک اور تقریر مقام کی ذہن میں آئی اور وہ اسہل اور ابعد عن التکلف ہے وہ یہ کہ گو اس کو مایوسی صحت سے ہو گئی ہے اور یہی منشا تھا اس کو مطلق العنان کر دینے کا لیکن اس مریض پر بخیال اس کی دل شکنی اور پریشانی کے اس نے یہ امر ظاہر نہیں کیا اس کو یہی کہا کہ پرہیز سے مرض بڑھے گا اور بد پرہیزی سے صحت ہو جاوے گی اب تعارض بھی نہ ہوگا اور سب مضامین صاف ہو جاویں گے اور

قرینہ اس توجیہ کی ترجیح کا آئندہ کے ایک شعر کا یہ مصرعہ ہے تا کہ صحت را بیابد فتح باب آگے بمناسبت مریض جسمانی بطور استقال کے ایسے ہی مایوس العلاج مریض روحانی کے متعلق فرماتے ہیں کہ) ایسے ہی (مایوس الصحت) بیمار کو فرمایا ہے حق تعالیٰ نے کہ تم جو چاہو کرو (سورۂ فصلت میں کفار کو خطاب ہے اعملوا ماشئتم انه بماتعملون بصیر یعنے جو چاہو کرتے رہو وہ بیشک تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے اور یہ امر اذن واباحت کے لئے نہیں بلکہ زجر وتوبیخ کے لئے ہے جیسے معلوم بدشوق لڑکے سے کہتا ہے کہ بیٹھا رہ کھیلتا رہ میں خوب دیکھتا ہوں مولانا نے مریض روحانی مایوس الصحت سے مراد کفار کو لیا ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس مریض کے لئے اس طبیب کا قول اعملو ماشئت علامت تھی اس کے مایوس الصحت ہونے کی اسی طرح خاص کفار کے لئے حق تعالیٰ کا قول اعملوا ما شئتم علامت ہے ان کے مایوس الاصلاح ہونے کی جیسا دوسری آیت میں اس کی تصریح ہے ان الذین کفروا سواء علیهم الی قوله ختم الله الخ اور خاص کفار سے مراد وہی لوگ ہیں جن کا ختم علی الکفر علم الٰہی میں سابق ہے۔ پس مقصود مولانا کا صرف تشبیہ دینا مریض روحانی کو مریض جسمانی کے ساتھ اس امر میں ہے کہ دونوں کا یہ خطاب علامت ہے مایوس الصحت ہونے کی اور یہ مقصود نہیں کہ دونوں جگہ صیغہ امر کا مدلول ایک ہی ہے کیونکہ یقینی بات ہے کہ اس طبیب کے قول میں یہ امر اباحت کے لئے ہے اور قرآن مجید میں توبیخ کے لئے ہٰکذا ینبغی ان یحقق المقام ومن ذہب الی غیر ہذا ان المولوی فسر الآیۃ بالمعنی الباطنی بحملہا علے الخطاب للعشاق وکونہم غیر مکلفین فیما صدر عنہم لفرط العشق فقد ضل وزل عن المرام وان کان ہٰذا المذاہب من الاعلام وللہ الحمد علی ما الہم علی فی ہذا الافہام مع کونی لاشیئا محضا من الانام آگے پھر قصہ ہے کہ) اس مریض نے (یہ سن کر طبیب سے) کہا کہ بس جاؤ تمہارا بھلا ہو اے جان عم (اب) میں (تمہاری تجویز کے موافق کہ جو چاہے کر) تماشائے لب دریا کے لئے جاتا ہوں (چنانچہ وہ وہاں گیا اور) حسب مراد دل وہ پانی (کے کنارہ) پر ٹہل رہا تھا تا کہ باب صحت کی کشودگی حاصل کرے (جیسا کہ طبیب نے امید دلائی تھی اور اوپر کے ایک شعر میں جو آیا ہے تار وداز جسمت این رنج کہن اگر اس کی توجیہ اول اختیار کی جاوے تو صحت سے مراد صحت اضافی ہوگی یعنے پرہیز سے جو کوفت بڑھتی اب وہ کوفت نہ ہونا اس کے مقابلہ میں بمنزلہ صحت کے ہے اتفاق سے) لب دریا ایک صوفی بیٹھا تھا (اور) ہاتھ اور منہ دھو رہا تھا اور پا کی بڑھا رہا تھا (مطلب یہ کہ طہارت حقیقی تو اس کو پہلے سے حاصل تھی طہارت حکمی حاصل کر رہا تھا یعنے وضو کر رہا تھا اور ظاہر ہے کہ مجموعہ طہارتین زائد ہوگا ایک طہارت سے) اس مریض نے اس (صوفی) کی گدی دیکھی تو خیالی (یعنے سودائی و پابند خیالات) آدمی کی طرح اس کو (اس کی قفا پر) ایک چپت لگانے کی آرزو ہوئی (درمحاورۂ قدما آمدہ کہ مرا آرزو میکند یعنی میشود محمد افضل) صوفی کی گدی پر وہ حیرت پرست (یعنی متحیر العقل و پریشان خیال) ہاتھ تان رہا تھا چپت لگانے کے لئے (اور دل میں کہہ رہا تھا) کہ اگر میں (اپنی) آرزو کو جاری نہ کروں یہاں تک کہ وہ (آرزو بے پوری ہوئے) جاتی رہے تو اس طبیب نے مجھ سے کہا تھا کہ وہ علالت (کی ترقی کا سبب) ہو جاوے گی (اس لئے) اس کی چپت کو میں معرکہ میں (یعنی وقوع میں) لاتا ہوں کیونکہ (حق تعالیٰ کا حکم ہے کہ) اپنے کو ہلاکت میں مت ڈالو (اور) یہ ضبط و پرہیز (اور چپت نہ مارنا) ہلاکت ہے (جس سے بچنا ضروری ہے اس لئے) اے فلانے (یعنی اے نفس) اس (صوفی کی گدی) پر خوب لگا (اور) کاہلوں کی طرح خاموش مت ہو (سکوت سے مراد سکون ہے یعنی سکون مت اختیار کر اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال اس کا قرآن سے جہل محض ہے غرض اس بیچارہ غریب کے ایک چپت لگا ہی دی سو) جب اس کے چپت لگائی اور تڑاق کی آواز ہوئی تو صوفی نے کہا کہ ہیں ہیں اے قلتبان آزار

دہندہ (یہ کیا کرتا ہے اور یہ کہہ کر) صوفی نے چاہا کہ اس کے دو تین گھونسے لگا دے (اور) اس کی مونچھ اور داڑھی یکبارگی نوچ ڈالے لیکن اس کو (بالکل) خستہ اور رنجور دیکھا (اور) بہت ہی ضعیف اور خوار اور زار و نزار اور برہنہ دیکھا (برہنہ سے مراد قوت سے بے سامان اور خالی) پھر (یہ دیکھ کر) اس کی ناتوانی کو سوچا (اور اپنے دل میں) کہا کہ اگر اس کے گھونسہ مارتا ہوں تو وہ فنا ہی ہو جاوے گا۔ مرض دق نے خود ہی اس کا کوبچ نکال رکھا ہے (غرض) ایک ایسا شخص دیکھا کہ مدقوق ہے اور بے حد لاغر ہے (اس لئے بدلہ لینے سے رک گیا)۔

خلق رنجور دق و بیچارہ اند	وز خداع دیو سیلی بارہ اند
خلائق مریض دق اور لاعلاج ہیں	اور اغوائے شیطان سے سیلی دوست ہیں
جملہ در ایذائے بیجرماں حریص	در قفای ہمدگر جویاں نقیص
سب کے سب بے جرم لوگوں کی ایذا رسانی کے شوقین ہیں	ایک دوسرے کی غیبت میں نقائص کی جستجو کرنے والے ہیں
اے زنندہ بے گناہاں را قفا	در قفای خود نمی بینی چرا
اے شخص جو بے گناہوں کی قفا پر مار رہا ہے	تو اپنی قفا کو کیوں نہیں دیکھتا
اے ہوا را طب خود پنداشتہ	بر ضعیفاں صفع را بگماشتہ
اے شخص کہ خواہش نفس کو اپنی شفا سمجھے ہوئے ہے	ناتوانوں پر سیلی کو مسلط کئے ہوئے ہے
بر تو خندید آنکہ گفت ایں دواست	اوست کادم را بگندم رہنماست
تجھ پر وہ ہنس رہا ہے جس نے تجھ سے یہ کہا ہے کہ یہ دوا ہے	وہ ہے جو آدم علیہ السلام کو گندم کی طرف راہ دکھانے والا ہے
کہ خورید ایں دانہ اے دو مستعیں	بہر دارو تا تکونا خالدین
کہ اس دانہ کو کھا لیجئے اے یاری چاہنے والے	بغرض علاج کے تاکہ تم دونوں اہل خلود سے ہو جاؤ
اوش لغزانید و زد او را قفا	آں قفا واگشت و گشت ایں را جزا
اس شیطان نے ان آدم کو لغزش دیدی اور ان کی قفا پر مار دیا	وہ قفا واپس ہوئی اور اس کی سزا ہو گئی
اوش لغزانید سخت اندر زلق	لیک پشت و دستگیرش بود حق
اس شیطان نے ان کو پھلنے کی جگہ میں سخت پھسلایا	لیکن ان کا پشت پناہ اور دستگیر حق سبحانہ و تعالیٰ تھے
کوہ بود آدم اگر پر مار شد	کان تریاقست و بے اضرار شد
آدم علیہ السلام ایک پہاڑ تھے اگر وہ پر بھی مار بھی ہو گئے	تو وہ کان تریاق بھی ہیں اور بے اضرار ہو گئے
تو کہ تریاقے نداری ذرۂ	از خلاص خود چرائی غرۂ
تو کہ تریاق نہیں رکھتا تو اے ذرہ ہے	تو اپنی خلاصی سے کس برتے پر غفلت میں ہے

آں توکل کو خلیلا نہ ترا	واں کرامت چوں کلیمؑ از کجا
وہ توکل خلیل علیہ السلام کا سا تجھ کو کہاں حاصل ہے	اور وہ کرامت موسیٰ علیہ السلام کی سی تجھ کو کہاں سے نصیب ہے
تا نبرد تیغت اسماعیلؑ را	تا کنی شہ را قعر نیل را
تاکہ تیری تلوار اسماعیل کو قطع نہ کرے	تاکہ تو قعر نیل کو شاہراہ بنالے
گر سعیدے از منارہ اوفتید	بادش اندر جامہ اوفتاد و رہید
اگر شیخ سعید منارہ پر سے گر پڑے	تو ہوا ان کے کپڑے کے اندر واقع ہوگئی اور بچ گئے
چوں یقینت نیست آں بخت حسن	تو چرا برباد دادی خویشتن
جب یقینا تجھ کو وہ نصیبہ نیک میسر نہیں	تو تو نے کیوں اپنے آپ کو برباد کیا
زیں منارہ صد ہزاراں ہمچو عاد	درفتادند و سراسر باد داد
اس منارہ سے لاکھوں آدمی عاد کی طرح	گر چکے ہیں اور سر اور جسم برباد کیا ہے
سرنگوں افتادگاں زیر منار	می نگر تو صد ہزار اندر ہزار
بہت سے سرنگوں گرے ہوئے لوگوں کو منارہ کے نیچے	دیکھ لے لاکھوں ہزاروں
تورسن بازی نمی دانی یقیں	شکر پاہا گو و میرو بر زمیں
تو رسن بازی یقینا نہیں جانتا	پیروں کا شکر کر اور زمین پر چلا کر
پرمساز از کاغذ و از کہ مپر	کہ دراں سودا بسے رفتست سر
کاغذ کے پر مت بنا اور پہاڑ پر سے مت اڑ	کیونکہ اس خیال میں بہت سے سر جاتے رہے ہیں

(بارہ بمعنے دوست ہم آمدہ کذا فی الغیاث عن المصطلحات غرہ بالفتح وتشدید فریفتہ شدن وبکسر اول وتشدید فریفتگی وغافلی کذا فی الغیاث عن الطائف دوران مصرعہ کہ ایں کلمہ واقع شدہ دو نسخہ اند یکے چرائی غرہ دیگر چرا می چرہ بر نسخہ اول غرہ را بیائے مجہول خواندن اولیٰ ست یعنی غرہ چرا ہستی وغرہ را بمعنے ذی غرہ باید گرفت وبرائے موافقتش ذرہ را کہ در مصرعہ اولیٰ ست ہم بیائے مجہول باید خواند وآن صفت تریاق باشد یعنے تریاق برابر ذرہ ہم نداری لیکن درین توجیہ یکے تکلف لازمی آید کہ غرہ را بمعنے ذی غرہ گرفتند ودیگرے تقابل کوہ کہ در شعر سابق ازین واقع ست فوت می شود حالانکہ متبادر رعایت آن ست چنانچہ بعض شراح نیز آن را چنین ترجمہ کردہ اند کہ تو ذرہ ہستی نہ کہ کوہ مثل آدم علیہ السلام و معنی نسخہ ثانی مرا ظاہر نشدہ مگر آنکہ گویند کہ این از غریدن باشد بمعنے شور کردن وصیغہ واحد مخاطب باشد بمعنے چرا شور و فخر میکنی لیکن اندریں صورت قیاس آن بود کہ می غری بودے اگر مضارع بودے یا اگر ماضی بودے می غریدی بودے باز حرف از در صلہ اش افتادن معنے ندارد غرض نسخہ ثانیہ بوجہے صحت ندارد ونسخہ اول تکلف دارد در قلب من بلا

دلیل می افتد کہ عجب[1] نیست کہ صحیح در غرہ باشد ویائے معروف باشد یعنی چہ اور غفلت ہستی واگر فی الواقع ایں نسخہ نباشد پس از تصرف توبہ می کنم ونسخہ اول اختیار می کنم واللہ اعلم وقولہ گر سعیدے شراح گفتہ اند کہ اشارہ است بکرامت حضرت شیخ شجاع سعید رحمۃ اللہ علیہ کہ از منارہ خود را فرو انداخت وہیچ ضرر اور انرسید چنانکہ ہمیں سان حکایت شیخ محمد سرازیؒ در دفتر پنجم نیز مذکور ست کہ در غلبہ حال از سر کوہ بزیر خود را افگند ونہ مرد وقولہ چون یقینت نیست آن بخت معنیش آنکہ چون یقیناً ترا آن بخت نیست نہ کہ چون ترا الیقین حاصل نیست چنانکہ بعض محشین فہمیدند چرا کہ بریں تقدیر ربط آن بخت بوجہے ظاہر نمی شود مگر آنکہ عاطف مقدر باشد وتکلف بودنش ظاہر وتوجیہے کہ احقر اختیار کردہ است نظیرش در شعر چہارم ازیں شعر موجود ست حیث قال تو رسن بازی نمیدانی یقین یعنے رسن بازی را یقیناً نمیدانی ان اشعار میں انتقال ہے مضمون ارشادی کی طرف یعنی جیسا وہ مریض مدقوق تھا اسی طرح اکثر) خلائق مریض دق (باطنی اور لاعلاج (ہورہے) ہیں اور اغواء شیطان سے سیلی دوست (ہورہے) ہیں (یعنے سیلی زنی کے دوست رکھنے والیا اور پسند کرنے والے جیسے علم دوست مطلب یہ کہ جس طرح اس مریض کا مرض جسمی انتہائی درجہ کو پہنچ گیا تھا اور طبیب نے اس پر ظاہر نہ کیا تھا اور مطلق العنانی کو طریق شفا بتلا دیا تھا اور اس نے اسی پر عمل کر کے ایک بے گناہ کو جا ستایا اسی طرح بہت لوگوں کا مرض روحانی یعنے فساد اخلاق وملکات نفسانیہ انتہائی درجہ کو پہنچ گیا اور اسی معنی کر لاعلاج مبالغۃً ورنہ امراض روحانی کا علاج تو ہر وقت ہو سکتا ہے اگر مریض چاہے اور شیطان نے اس طبیب کی طرح ان لوگوں کو تلبیس میں ڈال رکھا ہے گو اس طبیب کے لئے اس کا باعث ایک مصلحت تھی اور شیطان کے لئے اس کا باعث غرض فاسد ہے اور تلبیس میں ڈال کر مطلق العنان واتباع ہویٰ کو طریق شفائے نفس بتا رکھا ہے اور ان لوگوں نے اس پر عمل کر کے بیگناہوں کو ایذا پہنچا رکھی ہے اور ان میں بعضے وہ بھی ہیں کہ معصیت میں کچھ تاویلیں بھی نکال لیتے ہیں منجملہ ان کے بعض افعال میں ایک یہ بھی تاویل ہے کہ فلاں فعل فلاں بزرگ نے بھی کیا ہے ہم ان کی تقلید کرتے ہیں حالانکہ یہ قیاس مع الفارق ہوتا ہے آگے یہ سب مضامین اسی ترتیب سے مذکور ہوتے ہیں یعنے اس اغوائے شیطانی سے مثل اس مریض مذکور کے) سب کے سب (یعنی بہت سے) بے جرم لوگوں کی ایذا رسانی کے شوقین ہیں (اور) ایک دوسرے کی غیبت میں نقائص کی جستجو کرنے والے ہیں (یعنے ہر ایک دوسرے کی عیب جوئی وعیب گوئی کر رہا ہے اور اس مقام پر لفظ قفا بہت ہی مناسب ہے کیونکہ اس مریض کا محل ظلم قفا ہی تھا اور یہ عیب جوئی وعیب گوئی بمنزلہ سیلی زدن بر قفا کے ہے اسی لئے آگے فرماتے ہیں کہ) اے شخص جو بے گناہوں کی قفا پر مار رہا ہے تو اپنی قفا کو کیوں نہیں دیکھتا (کہ مکافات میں اس پر بھی مار پڑے گی) اے شخص کہ خواہش نفس (کی اتباع) کو اپنی شفا سمجھے ہوئے ہے (اور) ناتوانوں پر سیلی کو مسلط کئے ہوئے ہے۔ تجھ پر (خود) وہ (بھی) ہنس رہا ہے جس نے تجھ سے یہ کہا ہے کہ یہ دوا (وعلاج) ہے (یعنی شیطان تیری حماقت پر اور اپنی کامیابی پر کہ دشمن کو دوزخ میں لے جانے کا سامان کیا ہنس رہا ہے اور یہ ہنسنے والا) وہ ہے جو آدم علیہ السلام کو گندم کی طرف راہ دکھانے والا ہے (آگے اس راہ دکھانے کا بیان ہے کہ اس نے ان سے یوں کہا) کہ اس دانہ کو کھا لیجئے اے یاری چاہنے والے (خدائے تعالیٰ سے یعنی اے متوکل یہ لفظ بعنوان مدح ضرورت شعر کے لئے ہے جیسے اے نیک مرد) بغرض علاج (وتدبیر خلود) کے تا کہ تم دونوں (یعنی آدم کہ مخاطب بالاصالۃ ہیں اور حوا کہ مخاطب بالتبع ہیں) اہل خلود

---

[1] چنانکہ آمدہ قبیل سرخی بر تخت نشاندن سلطان محمود اخ بیہر شعر این ہمین بارے کہ ہر کش عقل ہست روز وشب در جستجوئے نیست ہست در نسخہ نولکشوری ایں حاشیہ نوشتہ است ایں شعر قافیہ ندارد ودر کل نسخ ایں چنیں نوشتہ اند ودر نیست کہ قافیہ در جستجوئے نیست پست باشد اھ واین نسخہ صحیح مولانا عبداللہ بلگرامی طبع شدہ است غالباً ایں حاشیہ ہم ازیشان باشد واللہ اعلم ۱۲ منہ عفی عنہ۔

سے ہو جاؤ (فاصل الکلام نکونا من الخالدین کیا۔ تخالف الاسم والخبر فی التثنیۃ والجمع وہو مختصر من القرآن لضرورۃ الوزن اور اس تقدیر پر لفظ بہر دارو متعلق ہے بخور کے ساتھ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مستعین کے متعلق ہو یعنے کھا لیجئے اے ایسے مخاطب جو تدبیر خلود کے لئے استعانت چاہتا ہے یعنی خلود جو کہ مطلوب ہے اس کے اسباب کی تلاش میں اور ان اسباب سے انتفاع واستعمال کی فکر میں ہے غرض) اس شیطان نے ان آدمؑ کو لغزش دیدی اور (ایسا دھوکہ دیا جیسے گویا) ان کی قفا پر مار دیا (کیونکہ قفا پر مارنے کی پہلے سے خبر بھی نہیں ہوتی اور اس مصرعہ تک اوپر کا مضمون جو کہ مقصود تھا یعنے لوگ اغوا شیطان سے متاثر ہو کر مردم آزار ہو رہے ہیں ختم ہوا آگے مصرعہ ثانیہ سے شعر پر مساز الخ تک ان لوگوں کے متعلق مضمون ہے جو تاویل کر کے معاصی میں مبتلا ہوتے ہیں اور اپنے معاصی کو بعض بزرگوں کی بعض زلات پر یا بعض مباحات بصورت غیر مباحات پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ اشعار مقام ہذا کی تمہید میں بھی ان دونوں مضمونوں کا خلاصہ بیان کر کے تنبیہ کی تھی کہ یہ مضامین اس ترتیب سے آگے بیان ہوتے ہیں چنانچہ اول مضمون کے بعد یہ دوسرا مضمون مذکور ہوتا ہے یعنے اہل کمال پر اپنے کو قیاس مت کرو گو ان کو بھی کبھی ذلت ہوتی ہے لیکن اس کا انجام بوجہ ان کی انابت کے برا نہیں ہوتا جیسا آدم علیہ السلام کو شیطان نے بہکایا ضرور لیکن اخیر انجام اس کا شیطان ہی کی خسارت ہوا اس طرح سے کہ) وہ قفا (کی ضرب) واپس ہوئی اور اس (شیطان) کی سزا ہوگئی (یعنے آدم علیہ السلام تو استغفار کر کے بدستور پاک وصاف ہو گئے اور یہ استغفار بھی اعادۂ کمال قبول کے لئے تھا ورنہ نفس قبول پہلے بھی زائل نہیں ہوا تھا کیونکہ خطائے اجتہادی عفو ہوتی ہے گو بوجہ غایت اختصاص کے مقربین پر اس میں بھی ملامت ہو جاتی ہے بہر حال یہ تو اصلی رتبہ قبول پر آ گئے اور شیطان جس نے شرارت بھی عمداً کی اور پھر توبہ بھی نہ کی خسارہ میں پڑا اور اگر کسی کو شبہ ہو کہ شیطان کی ملعونیت کا سبب تو اباء عن السجدہ تھا اور یہاں مولانا کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اغواء آدمؑ اس کا سبب تھا جواب یہ ہے کہ اِبا سبب تھا اصل ملعونیت کا اور یہ اغواء سبب ہو گیا زیادت ملعونیت کا پس یہ فرمانا کہ آن قفا واگشت وگشت ایں را جزا باعتبار اس زیادت کے ہے فارتفع الاشکال غرض) اس شیطان نے ان کو پھلنے کی جگہ میں سخت پھسلایا لیکن (انجام کار ان کو اس لئے ضرر نہ ہوا کہ) ان کے پشت پناہ اور دست گیر حق سبحانہ وتعالیٰ تھے (اس دستگیری سے ان کو توفیق توبہ عطا فرمائی آگے اس عدم تضرر آدم علیہ السلام کی ایک مثال ہے یعنی یوں سمجھو کہ) آدم علیہ السلام (گویا) ایک پہاڑ تھے (اس لئے) اگر وہ پر مار بھی ہو گئے تو (کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ) وہ (مثل پہاڑ کے) کان تریاق بھی ہیں اور (اس وجہ سے) سب انمرار ہو گئے (یعنی جس طرح بعضے پہاڑوں میں جیسے سانپ ہوتے ہیں اسی طرح ان میں تریاق یعنی نباتات دافع زہر مار بھی پیدا ہوتے ہیں اسی طرح آدم علیہ السلام سے جہاں لغزش ہوئی جو مثل زہر کے مضر تھی وہاں توفیق توبہ بھی ہوئی جو مثل تریاق کے دافع ضرر تھی سو آدم علیہ السلام کی تو یہ شان تھی اب باقی رہا) تو کہ تریاق نہیں رکھتا (اور اس لئے) تو (پہاڑ نہیں بلکہ محض) ایک ذرہ ہے (سو) تو اپنی خلاصی سے (یعنے معاصی سے اپنے کو بچانے سے) کس برتے پر غفلت میں ہے (ہذا علی نسخۃ یا کس برتے پر تو غافل ہے وہذا علی النسخۃ الاولیٰ المذکورۃ فی حل العبارات حصلا بالا شعار مطلب یہ کہ ان کے اندر تو ایک ملکہ راسخہ انابت کا تھا کہ وہ باعث قوی ہو گیا فوراً توبہ کر لینے پر جس سے تخلف توبہ کا عادۃً مستبعد ہے بخلاف تیرے کہ تجھ میں وہ ملکہ نہیں ہے بلکہ شر اور داعیہ نفس ہی غالب ہے اگر تو نے کسی معصیت کا ارتکاب کیا اور بوجہ باعث کے قوی نہ ہونے کے مستبعد نہیں کہ توبہ کا تخلف ہو جاوے پس تو تو ہلاک ہوا اس لئے اپنے کو ان پر قیاس کرنا غلطی عظیم ہے اور اس تقریر کے بعد اب یہ شبہ نہیں رہا کہ جب تریاق سے مراد توفیق توبہ ہے سو یہ ہم میں بھی ہوتی

ہے پھر اس کے کیا معنے کہ تریاق غداری الخ جواب ظاہر ہے کہ مراد تریاق سے وہ توفیق توبہ ہے جس کا باعث ملکہ راسخہ انابت کا ہو کہ بدوں اس کے تخلف کثیر ہے پس غداری کا حکم صحیح ہو گیا آگے اسی مضمون کی تاکید فرماتے ہیں یعنی جس طرح تیرے اندر انابت آدم نہیں اسی طرح) وہ توکل خلیل علیہ السلام کا سا (جس کا اثر شعر آئندہ میں آتا ہے) تجھ کو کہاں حاصل ہے اور (اسی طرح) وہ کرامت موسیٰ علیہ السلام کی سی (جس کا اثر نیز شعر آئندہ میں آتا ہے) تجھ کو کہاں سے نصیب ہے تاکہ تیری تلوار اسماعیل کو قطع نہ کرے (یہ اثر ہے توکل خلیلی کا اور) تاکہ تو قعر نیل کو شاہراہ (اور سڑک) بنالے (یہ اثر ہے کرامت موسوی کا مطلب یہ کہ کاملین میں صفت تفویض الی الحق غالب ہوتی ہے اور نیز وہ مکرم و مقبول عنداللہ ہوتے ہیں اس لئے مضر چیزیں بھی ان کو ضرر نہیں پہنچاتیں بلکہ کبھی نافع ہو جاتی ہیں جس طرح حضرت خلیل اللہ علیہ السلام کو اس خنجر سے یہ مضرت نہیں ہوئی کہ ذبح ولد کا طبعی قلق دیکھتے اور حضرت کلیم اللہ کو اس دریا سے نفع پہنچا کہ سڑک بننے سے ان کے اعداء یعنی فرعون وآل فرعون اس میں گھسے اور غرق ہو گئے پس جس طرح یہ مضر چیزیں ان کے حق میں مضر نہیں ہوئیں یا نافع ہو گئیں اسی طرح اگر ان سے کوئی ظاہری لغزش صادر ہو جاتی ہے اگر وہ واقعی لغزش بھی ہو تب بھی ببرکت ان کے تفویض الی الحق اور ان کے مقبولیت عندالحق کے اس میں ایسے اسباب جمع ہو جاتے ہیں کہ اس لغزش سے ان کو ضرر نہیں ہوتا مثلاً توفیق توبہ کاملہ کی فوراً ہو گئی یا کبھی وہ نافع ہو جاتی ہیں مثلاً زلت آدم علیہ السلام سے ان کی معرفت اسماء کمالیہ الٰہیہ کی حالاً بڑھ گئی جیسا احقر نے اپنی تفسیر میں بضمن قصہ آدم علیہ السلام بیان کیا ہے بخلاف تیرے کہ تجھ میں نہ وہ تفویض نہ وہ مقبولیت تو تجھ کو اپنی حالت کا ان پر قیاس کب زیبا ہے اور اگر وہ واقع میں لغزش نہ تھی تو یہ حکم اور زیادہ ظاہر ہے اور یہاں تک فساد قیاس کے لئے کمالات انبیاء کا ذکر تھا آگے بعض کمالات اولیاء کا ذکر ہے کہ ان پر بھی اپنے کو قیاس مت کرو کیونکہ) اگر شیخ سعید (نام ہے ایک بزرگ صاحب کرامت کا یعنی حضرت شیخ شجاع سعید جو منارہ پر سے کود پڑے تھے اور چوٹ نہیں لگی یا معنے وصفی مراد لئے جاویں یعنی کوئی باسعادت بزرگ اور مراد وہی ہیں اگر) منارہ پر سے (عمداً) گر پڑے تو (وہ اپنی کرامت خداداد سے اس طرح ہلاک سے بچ گئے کہ) ہوا ان کے کپڑے کے اندر واقع ہو گئی اور بچ گئے (لیکن) جب یقیناً تجھ کو وہ نصیبہ نیک میسر نہیں (مراد اس سے کرامت مذکورہ ہے اور اس کو بخت کہنا اس لئے ہے کہ کرامت وہبی ہوتی ہے جیسا نصیبہ کہ اس میں اکتساب کو دخل نہیں ہوتا یعنی جب تجھ کو وہ کرامت میسر نہیں) تو تو نے (منارہ پر سے کود کر) کیوں اپنے آپ کو برباد کیا (کیونکہ تو ہلاک ہو جاوے گا اور اگر کسی کو مصرعہ باد ش اندر جامہ افتاد ور ہید سے وسوسہ ہو کر یہ تو عدم ہلاکت کا ایک طبعی اور معمولی سبب ہوا بعضے عوام کے بھی ایسے واقعات مشہور ہیں کہ بڑی سی چھتری ہاتھ میں لے کر منارہ پر سے کود پڑے اور اس میں ہوا بھرنے سے آہستہ آہستہ نیچے آ گئے تو اس میں کرامت کی کیا بات ہے جواب یہ ہے کہ مراد جامہ سے معمولی ہر وقت کے پہننے کا لباس ہے جس میں اس قدر ہوا کہ آدمی کو تھامنے کے لئے کافی ہو نہ بھر سکے پس اب کرامت ہونا ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ افعال محتملۃ الضرر میں ان کی تقلید کرنا موجب ہلاک ہے اور اپنا قیاس ان پر مع الفارق ہے پس وقوع من المنارہ سے مراد استعارۃً عمل مہلک ہے۔ غرض تو اس منارہ سے مت کودنا کیونکہ) اس منارہ سے لاکھوں آدمی عاد کی طرح گر چکے ہیں اور (اپنا) سر اور جسم برباد کیا ہے (چنانچہ) بہت سے سرنگوں گرے ہوئے لوگوں کو منارہ کے نیچے (پڑے ہوئے) دیکھ لے لاکھوں ہزاروں (عاد کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ نکتہ ہے کہ وہ بڑے بڑے منارے بنایا کرتے تھے کما قال تعالیٰ اتبنون بکل ریع آیۃ تعبثون وتتخذون مصانع لعلکم تخلدون اور یہ تشبیہ خاص منارہ پر سے گرنے

میں نہیں کیونکہ کوئی قصہ نظر سے نہیں گزرا کہ قوم عاد منارہ پر سے گر کر ہلاک ہوئے ہوں بلکہ مطلق ہلاکت میں ہے یعنے در فتادند وہمچو عاد ہلاک شدند اور ان کا ہلاک چونکہ عجیب طرح سے ہوا جیسا قرآن مجید میں ہے۔ واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال و ثمانية ايام حسوما فترى القوم فيها صرعىٰ كانهم اعجاز نخل خاوية اس لئے اس کو مشبہ بہ بنایا گیا یہاں تک بطلان قیاس علی الانبیاء وعلی الاولیاء کا بیان ہو چکا آگے ترقی کے طور پر ایک مثال ذکر فرماتے ہیں جس سے معلوم ہوگا کہ خواص کے ساتھ تو مساوات کا کیا دعویٰ زیبا ہے بعض افعال میں بعضے عوام کی تقلید و مساوات کا دعویٰ وحوصلہ نہیں ہو سکتا چنانچہ اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) تو رسن بازی (جو کہ عوام بازی گروں کا ہنر ہے کہ رسی پر چلا کرتے ہیں) لقینا نہیں جانتا (پس) پیروں (کی نعمت) کا شکر کر اور زمین پر چلا کر (کہ زمین پر چلنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے پاؤں تو دیئے ہیں پھر رسی پر چل کر گرنے اور مرنے سے کیا فائدہ اس میں تنبیہ ہو گئی کہ اس باب میں عوام کے مساوات کی تو ہمت ہوتی نہیں پھر آگے کیسے بڑھتا ہے آگے اس سے ترقی کر کے بتلاتے ہیں کہ عام آدمیوں کو چھوڑو تم سے بعض امور میں جانور کی مساوات تو ہوتی ہی نہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ) کاغذ کے پر مت بنا اور پہاڑ پر سے مت اڑ (یعنی کسی پرندہ کو دیکھ کر کہ پہاڑ پر سے اڑ گیا کسی کو ہوس ہو کہ میں بھی اڑوں اس لئے ویسی ہی شکل کے پر کاغذ کے لگا کر لگا اڑنے تو بجز ہلاکت کے اور کیا ہوگا تو ایسا مت کرو) کیونکہ اس خیال (خام) میں بہت سے مر جاتے رہے ہیں (اگر ثابت ہو جاوے کہ طیران کی ہوس ایجاد وامتحان میں کچھ لوگ ہلاک ہوئے ہیں تب تو مشار الیہ ایں کا یہی ہوگا اور اگر اس کو مشار الیہ نہ کہا جاوے تو پر ساختن از کاغذ و پریدن از کوہ سے جس کو تشبیہ دینا ہے یعنی تقلید بلا بصیرت وقیاس مع الفارق وہ مشار الیہ ہو جاوے گا اور اس میں بہتوں کا ہلاک ہو جانا ظاہر ہے آگے ایک شعر میں عود ہے قصہ کی طرف اور ایک ہی شعر کے بعد انتقال ہو گیا ہے مضمون ارشادی کی طرف)

گرچہ آں صوفی پر آتش شد ز خشم	لیک او بر عاقبت انداخت چشم
اگرچہ وہ صوفی غصہ سے پر آتش ہو گیا	لیکن اس نے انجام کار پر نظر ڈالی
اول صف بر کسے ماند بکام	کو نگیرد دانہ بیند بند دام
صف اول پر وہی شخص بامراد ہو کر رہتا ہے	جو دانہ نہ لے دام کا بند دیکھ لے
حبذا دو چشم پایاں بین راد	کہ نگہدارند تن را از فساد
آفرین کے قابل ہیں وہ دو آنکھیں انجام بین بزرگ	جو کہ تن کو فساد سے محفوظ رکھیں
آں ز پایاں دید احمدؐ بود کو	دید دوزخ را ہم ایں جا موبمو
جس ذات نے انجام کو دیکھ لیا وہ احمدؐ تھے کہ انہوں نے	دوزخ کو اسی جگہ موبمو دیکھ لیا
دید عرش و کرسی و جنات را	تا درید او پردۂ غفلات را
عرش اور کرسی اور جنتوں کو دیکھ لیا	آپ نے غفلتوں کے پردہ کو پھاڑ ڈالا
گر ہمی خواہی سلامت از ضرر	چشم ز اول بند و پایاں را نگر
اگر تو ضرر سے سلامتی چاہتا ہے	تو آنکھ کو اول سے بند کر اور انجام کو دیکھ

تا عدم ہارا بہ بینی جملہ ہست	ہستہا را بنگری محبوس و پست
تاکہ تو اعدام کو بالکل ہست سمجھے	موجودات کو تو محبوس اور پست دیکھے
ایں بہ بیں بارے کہ ہر کش عقل ہست	روز و شب در جستجوئے نیست ہست
ذرہ اس کو دیکھ لے کہ جس شخص کو عقل ہے	وہ روز و شب عدم ہی کی جستجو میں مست ہے
در گدائی طالب جودے کہ نیست	بر دکانہا طالب سودے کہ نیست
گدائی میں طالب جود ہے جو کہ نیست ہے	دکانوں پر طالب نفع ہے جو کہ نیست ہے
در مزارع طالب دخلے کہ نیست	در مغارس طالب نخلے کہ نیست
واقع زراعت میں طالب پیداوار ہے جو کہ نیست ہے	درخت لگانے کے مواقع میں طالب درخت ہے جو کہ نیست ہے
در مدارس طالب علمے کہ نیست	در صوامع طالب حلمے کہ نیست
مدارس میں طالب فن علمی ہے جو کہ نیست ہے	خانقاہوں میں طالب صفت حلم ہے جو کہ نیست ہے
ہستہا را سوی پس افگندہ اند	نیستہا را طالب اند و بندہ اند
وجودات کو لوگوں نے پس پشت ڈال رکھا ہے	اعدام کے طالب اور غلام ہیں
زانکہ کان و مخزن صنع خدا	نیست غیر نیستی در انجلا
اس سبب کہ معدن اور مخزن صنعت خدا کا	بجز نیستی کے اور کچھ نہیں ہے ظہور میں
پیش ازیں رمزے بگفتستیم ازیں	این و آں را تو یکے بیں دو مبیں
ہم اس کے قبل بھی اس میں سے کچھ رمز کہہ چکے ہیں	تو اس کو اور اس کو ایک ہی دیکھ دو مت دیکھ
گفتہ شد کہ ہر صناعت گر کہ رست	در صناعت جائگاہ نیست جست
کہا گیا ہے کہ جو صنعت گر بھی پیدا ہوا ہے	اس نے صنعت میں موقع نیست ہی کا تلاش کیا ہے
جست بنا موضعے ناساختہ	گشت ویراں سقفہا انداختہ
معمار نے وہی موقع تلاش کیا ہے جو کہ بے بنا ہوا ہو	ویران ہوا ہو اس کی چھتیں گری ہوئی ہوں
جست سقا کوزۂ کش آب نیست	واں درودگر خانۂ کش باب نیست
سقا نے وہی صراحی تلاش کی ہے جس میں پانی نہ ہو	اور اس بڑھئی نے وہ گھر جس میں کیواڑ نہ ہو
وقت صید اندر عدم بیں حملہ شاں	وز عدم آنگہ گریزاں جملہ شاں
شکار کے وقت ان کا حملہ عدم کے اندر دیکھ لے	اور اسی وقت میں وہ سب کے سب عدم سے نفور بھی ہیں

چوں امیدت لاست زو پرہیز چیست	باانیس طبع خود استیز چیست
جب تیری امید گاہ نیستی ہے اس سے پرہیز کیا ہے	اپنی طبیعت کے انیس سے مخالفت کیا ہے
چوں انیس طبع تو آں نیستی ست	از فنا و نیست ایں پرہیز چیست
جب تیری طبیعت کی انیس نیستی ہے	فنا اور نیستی سے یہ پرہیز کیا ہے
گر انیس لانۂ اے جاں بسر	در کمین لا چرائی منتظر
اے جان اگر تو نیستی کا انیس باطن سے نہیں ہے	نیستی کی گھات میں تو منتظر کس لئے ہے
زانکہ داری جملہ دل برکندۂ	شست دل در بحر لا افگندۂ
ایسی چیزوں سے جن کو تو رکھتا ہے تو نے دل برداشتہ کرلیا ہے	دل کی شست کو دریائے نیستی میں ڈال دیا ہے
پس گریز از چیست زیں بحر مراد	کو بشستت صد ہزاراں صید داد
پھر ایسے بحر مراد سے نفرت کیا ہے	جس نے شست کے ذریعہ سے تجھ کو لاکھوں شکار دیے
از چہ نام برگ را کردی تو مرگ	جادوئے بیں کہ نمودت مرگ برگ
تو نے ساماں کا نام موت کس سبب سے قرار دے رکھا ہے	تصرف عجیب دیکھ جس نے تجھ کو برگ بصورت مرگ دکھلا رکھا ہے
ہر دو چشمت بست سحر صنعتش	تا کہ جاں را در چہ آمد رغبتش
تیری دونوں آنکھیں اس کی صنعت کے تصرف نے بند کردی ہیں	اس کا یہ اثر ہے کہ نفس کی رغبت کنویں سے ہوگئی ہے
درخیال او ز مکر کردگار	جملہ صحرا فوق چہ زہرست و مار
اس کے خیال میں تدبیر خفی کردگار سے	تمام صحرا جو کنویں کے اوپر ہے زہر ہے اور مار
لاجرم چہ را پناہے ساخت ست	تا کہ مرگ او را بچاہ انداخت ست
اس ضرورت سے اس نے کنویں کو پناہ بنا رکھا ہے	یہاں تک کہ مرگ نے اس کو کنویں میں ڈال دیا
آنچہ گفتم از غلطہاش اے عزیز	ہم بریں بشنیدم از عطار نیز
اے عزیز میں نے جو اس کی غلطیاں بیان کی ہیں	اس پر میں نے عطار سے بھی سنا ہے

(قولہ فی الشعر الثانی اول مصرف براے نخ فی الحاشیۃ من ولی محمد بعضے برمصف اول اھ چا کہ حرف جر در فارسی گاہے از مجرور موخر آید چنانچہ لفظ در موخرا بکثرت واقع شدہ قولہ فی الشعر الثامن بارے فی الغیاث لفظے ست کہ براے قلت قبول واستدعاے قلیل آید قولہ فی ہذا الشعر در جستجوے نیست ہست ایں لفظ در نسخ موجودہ دو گونہ است در بعضے نیست ہست و بعضے نیست ست بر نسخہ اول در حاشیہ چناں نوشتہ است ایں شعر قافیہ ندارد در کل نسخ ایں چنیں نوشتہ اند و در نیست کہ قافیہ در جستجوے نیست باشد اھ بر نسخہ دیگر در حاشیہ چنیں نوشتہ است قافیہ درین بیت لفظ ہست و است ست کہ اول فعل ست و دوم رابطہ واللہ اعلم اھ چوں توجیہ

اول باعتبار معنے وتوجیہ دوم باعتبار لفظ از رکاکت خالی نیست دردلم القاشد کہ بعید نیست کہ مست باشد واز تصرفات نساخ بصورت ہست شدہ باشد آرے درابطہ را محذوف اعتبار کردن لازم خواہد آمد مگر ایں کثیر الوقوع ست قولہ در شعر بست ودوم وبست وسوم شست فی الغیاث فلابی کہ بدان ماہی شکار کنند وآن آہنی باشد سرکج وقلاب بالضم وتشدید لام خار آہنی خمیدہ حلقہ مانند کہ چیزے بدان توان آویخت اھ قولہ جادوئی الخ در جمیع نسخ بترکیب ہمزہ ویا کہ دلیل بودن یائے نسبت باشد نوشتہ اند وملخص غیاث دریں مقام آنست کہ جادو بمعنے ساحر وجادوئی بیائے نسبت بمعنے سحر درکلام قدماء جادو بمعنے سحر وجادوگر بمعنے ساحر وزکلام شاعران متاخرین بکثرت دافع ست واز ہمین جا در برہان جادو بمعنے سحر وساحر ہر آدو آمدہ اھ وجادوئی بیائے نسبت بمعنے ساحر نقل نہ کردہ پس درین شعر بمعنے سحر باشد اب شرح سنیے یعنی) اگرچہ وہ صوفی غصہ سے پرآتش ہوگیا (کہ مجھ کو خواہ مخواہ کیوں مارا) لیکن اس نے انجام کار پر نظر ڈالی (کہ اگر میں انتقام لوں گا تو مرجاوے گا اور میں قصاص میں مارا جاؤں گا۔ آگے مولانا انجام بینی کی مدح کی طرف انتقال فرماتے ہیں) صف اول پر وہی شخص بامراد ہوکر رہتا ہے جو دانہ نہ لے (بلکہ) دام کا بند دیکھ لے (اور اس سے بچارہے مطلب یہ کہ وہ کامیابی کے ساتھ اول درجہ کے لوگوں میں ہوتا ہے اور وجہ ظاہر ہے کیونکہ جن لوگوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ دانہ یعنی طمع عاجل کے سبب بند دام یعنے ضرر آجل میں مبتلا ہوگئے ان میں سے بھی مومنین کو نجات ہوہی جاوے گی تو باکام وہ بھی ہوں گے لیکن متاخر درجہ میں ہوں گے اور درجہ اول میں مفلحین کاملین ہی ہوں گے جو ضرر آجل کو دیکھ کر نفع عاجل سے باز رہے خواہ اول ہی سے یا تدارک کرکے یعنی توبہ کرکے) آفرین کے قابل ہیں وہ دو آنکھیں انجام بیں بزرگ جو کہ (انجام کو دیکھ کر) تن کو فساد (وضرر معصیت) سے محفوظ رکھیں (آگے انجام بینوں میں سے ایک فرد اکمل کا بیان ہے تاکہ دوسرے ان کا اتباع کریں یعنی) جس ذات نے (کامل طور سے) انجام کو دیکھ لیا وہ احمد صلے اللہ علیہ وسلم تھے کہ انہوں نے دوزخ کو اسی جگہ (دنیا ہی میں) مو بمو دیکھ لیا (اسی طرح) عرش اور کرسی اور جنتوں کو دیکھ لیا (اور) آپ نے غفلتوں کے پردہ کو پھاڑ ڈالا (اس دیکھنے سے مراد) وہ دیکھنا نہیں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ المعراج میں اور دوسرے موقعوں پر بھی بالتعین ان اشیاء کا مشاہدہ فرمایا ہے کیونکہ مقصود اس پایان بینی احمدیؐ کے ذکر سے تائید وترغیب تقلید ہے پایان بینی مذکور بالا کی جو کہ مامور بہ فی الکلام وفعل اختیاری ہے اور مشاہدہ بالتعین اختیاری نہیں اس لئے اس میں تقلید ممکن نہیں بلکہ مراد اس دیکھنے سے دل کا دیکھنا ہے جس کا حاصل توجہ الی الوحی تھی چنانچہ قرینہ اس کا مصرعہ بردریدا وپردہ غفلات را ہے اور اس غفلت کا مصداق وہ ہے جس کو حق تعالٰی نے ماکنت تدری سے اس آیت میں تعبیر فرمایا ہے ماکنت تدری ماالکتٰب ولاالایمان الآیۃ جس کا حاصل بے خبری ہے اور یہ مذموم نہیں مذموم وہ بے خبری ہے جو باوجود منبہات کے بے توجہی کا سبب ہوا اور آیۃ و وجدک ضالاً فھدیٰ میں بھی یہی بے خبری اور خبر مراد ہے مطلب یہ کہ اس پایان بینی میں آپ کا اتباع کرنا چاہئے جس طرح آپ نے توجہ الی الوحی سے اپنی بے خبری کو زائل فرمایا تو بھی توجہ الی الوحی سے اپنی غفلت کی اصلاح کر غرض) اگر تو ضرر سے سلامتی چاہتا ہے تو آنکھ کو (صرف) اول (بینی یعنے دنیا بینی) سے بند کر اور انجام (یعنی آخرت) کو (بھی) دیکھ (صرف اس لئے بڑھایا کہ دنیا کا دیکھنا مطلقاً مذموم نہیں ہے بلکہ اس میں بھی بعض منافع ہیں دنیویہ مباحہ بھی اور بعضے اخرویہ بھی چنانچہ ظاہر ہے پس مطلب یہ ہے کہ اسی پر نظر کو منحصر مت کر آخرت کو بھی دیکھ کہ جو چیز آخرت میں جاکر مضر ہو اس سے بچارہے لہذا اشمل قولہ تعالٰی لعلکم تتفکرون فی الدنیا و الآخرۃ ای فی کلیھما فناء الدنیا و بقاء الآخرۃ آگے ثمرہ بتلاتے ہیں پایان بینی کا یعنے ہم پایان بینی کی اس لئے ترغیب دے رہے ہیں) تاکہ تو اعدام (فی الظاہر یعنے غائب عن الحس) کو بالکل

ہست سمجھے (لہذا والرؤیۃ قلبیۃ ومن ثم عدی الی المفعولین الاول عدمہا والثانی ہست اور) موجودات (فی الظاہر یعنے حاضر عندالحس) کو تو محبوس (گرفتار فنا) اور پست (و بے قدر) دیکھے (یعنی جس عالم غیب وآخرت کو تو معلوم سمجھ رہا ہے اس کا وجود معتدبہ معلوم ہونے لگے اور جس عالم دنیا کو تو موجود معتدبہ سمجھ رہا ہے وہ تجھ کو فانی وکالعدم نظر آنے لگے وہذا کقولہ تعالیٰ ما عندکم ینفد وما عنداللہ باق الآیۃ و کقولہ تعالیٰ و ماھذہ الحیوٰۃ الدنیا الالھو ولعب وان الدار الآخرۃ لھی الحیوان الآیۃ آگے چند مثالوں سے ظاہری نیستی کا مطلوب ہونا اور ظاہری ہستی کا نا قابل التفات ہونا فرماتے ہیں یعنے اگر تجھ کو اعدام کے مطلوب ہونے کے متعلق تقریر بالا نظری معلوم ہو تو دوسرے طریق بدیہی بلکہ حسی سے سمجھ لے اور) ذرا اس کو دیکھ لے کہ جس شخص کو (بھی کچھ) عقل ہے وہ روز وشب عدم ہی کی جستجو میں مست (یعنے منہمک) ہے (آگے اس کی تفصیل ہے کہ دیکھو مثلاً) گدائی (وناداری کی حالت) میں (وہ گدا) طالب جود ہے جو کہ نیست (ومعدوم بالفعل) ہے (اسی طرح) دکانوں پر (تاجر) طالب نفع ہے جو کہ نیست (ومعدوم بالفعل) ہے (اور اسی طرح) مواقع زراعت میں (کاشتکار) طالب پیداوار ہے جو کہ نیست (اور معدوم بالفعل) ہے (اسی طرح) درخت لگانے کے مواقع میں (باغبان) طالب درخت ہے جو کہ نیست (اور معدوم بالفعل) ہے (اسی طرح) مدارس میں (شاگرد) طالب فن علمی ہے جو کہ نیست (اور معدوم بالفعل) ہے (اسی طرح) خانقاہوں میں (درویش) طالب صفت حلم (واخلاق حمیدہ) ہے جو کہ نیست (اور معدوم بالفعل ہے) (اور ایک توجیہ اس ترکیب طالب جود ے کہ نیست ونحوہ کی اور بھی ہوسکتی ہے کہ یہ کاف کدامیہ ہو یعنے گدائی میں طالب جود کون نہیں ہے اور دوسرا مقدمہ کہ وہ جود معدوم بالفعل ہے مطوی ہوگا والحاصل واحد حاصل یہ کہ ان سب مراد مذکورہ میں) وجودات (یعنی حالات حاصلہ بالفعل) کو لوگوں نے پس پشت ڈال رکھا ہے (اور ان کو ترک کئے ہوئے ہیں چنانچہ گدا حالت فقر کو کہ موجود بالفعل ہے اور تاجر حالت بقاء المال علی المقدار الخاص کو کہ موجود بالفعل ہے اور مزارع حالت وہیات تخم کو کہ موجود بالفعل ہے اور غارس حالت نواۃ کو کہ موجود بالفعل ہے اور طالب علم حالت زاجت کو کہ موجود بالفعل ہے اور درویش اخلاق رویہ کو کہ موجود بالفعل ہے ترک کرکے) اعدام (یعنے حالات غیر حاصلہ بالفعل) کے طالب اور غلام (ہورہے) ہیں (اور وہ حالات غیر حاصلہ بالفعل علی الترتیب وہی ہیں جو اشعار میں مصرحاً مذکور ہیں یعنے جود وتمول ورنج ودخل ونخل وعلم وعمل پس ثابت ہوگیا کہ ہر کش عقل ہست روز وشب در جستجوئے نیست مست اور اس سے تائید ہوگئی اس سے اوپر کے مضمون کی جو کہ مقصود مقام تھا کہ اول یعنی دنیا کو جو کہ موجود یعنی حاضر عندالحس ہے مت دیکھ بلکہ انجام یعنی آخرت کو جو کہ معدوم بمعنے غائب عن الحس ہے دیکھ تنبیہ اشعار مذکورہ میں جو نیستی بالتفسیر المذکور مراداً کو مطلوب کہا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ معدوم من حیث ہو معدوم مطلوب ہے یہ تو واقع کے بھی خلاف ہے اور مسئلہ فن کے بھی خلاف ہے واقع کے خلاف تو اس لئے کہ مثلاً آخرت جو مطلوب ہے تو اسی حیثیت سے کہ وہ ہم کو حاصل ہو جاوے پس جو چیز مطلوب ہوئی وہ موجود من حیث ہو موجود ہوئی اسی طرح امثلہ متاخرہ میں تمول اور رنج ودخل ونخل وعلم وعمل یہ سب اسی حیثیت سے مطلوب ہیں کہ وہ موجود اور حاصل ہو جاویں تو مطلوب حقیقت میں موجود من حیث موجود ہی ہوا اور مسئلہ فن کے خلاف اس طرح کہ فن میں مصرح ہے کہ اصل تمام شرور کی عدم ہے اور اصل تمام خیر کی وجود ہے پس جو چیز مبداء شر کا ہے یعنی عدم یا موصوف بالشر ہے یعنی معدوم وہ مطلوب کیسے ہو گا غرض مولانا کا یہ مطلب نہ ہوا کہ عدم من حیث ہو عدم یا معدوم من حیث ہو معدوم مطلوب ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ مطلوب وہ موجود ہے جو اس وقت معدوم ہے جیسے امثلہ متاخرہ یا وہ موجود ہے جو اس وقت کالمعدوم ہے بوجہ غیبت عن الحس کے جیسے

آخرت پس معدوم فی الحال یا فی الحس ہونے کے سبب اس کو معدوم سے تعبیر کر دیا گو یہ حیثیت اس کی مطلوبیت کی نہیں اور نکتہ اس تعبیر میں یہ ہو سکتا ہے کہ کلام علیٰ سبیل التسلیم ومجاراۃ الخصم ہو جاوے یعنی جس کو تو معدوم یا کالمعدوم سمجھ کر اس کے معدوم ہونے کے سبب اس سے اعراض اور اس کی بے قدری کر رہا ہے مثلاً آخرت کو طلب نہیں کرتا اور دنیائے حاضر کو دیکھ کر اس پر ریجھ رہا ہے ہم نے مانا کہ وہ معدوم سہی لیکن محض عدم سبب صالح للاعراض ہونے کا نہیں ہو سکتا ورنہ امثلہ مذکورہ میں عقلاً ان معدومات کو کیوں حاصل کرتے ہیں اور ان کی معدومیت کو سبب اعراض کا کیوں نہیں بناتے اس سے معلوم ہوا کہ مدار مطلوبیت کا نافعیت ہے اگر چہ وہ نافع موجود نہ بھی ہو معدوم ہی ہو کہ کوشش سے موجود ہو سکے باقی اگر موجود بالفعل بھی ہو اور مطلوب اس کا ابقاء اور تب بھی منافی مطلوبیت کے نہیں مثلاً صحت موجود ہے اور مرض معدوم اور صحت کا ابقاء مطلوب ہو اور اس سے اس شبہ کا جواب ہو گیا کہ موجود کا متروک ہونا اور معدوم کا مطلوب ہونا مثال صحت میں تو متخلف ہو گیا وجہ دفع تقریر مذکور سے ظاہر ہے جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ مطلب نہیں کہ معدوم ہی ہمیشہ مطلوب ہوتا ہے اور معدومیت شرط مطلوبیت ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ معدوم بھی کبھی مطلوب ہوتا ہے اور معدومیت مانع مطلوبیت نہیں پس شعراین ہیں بارے سالخ میں یہ قضیہ کہ ہر کش عقل ہست الخ مشتمل علی الحصر و متضمن قصر نہیں ہے والحمد للہ علیٰ ما الہمنی ہذا المقام اس سے مضمون سابق بفضلہ تعالیٰ حل ہو گیا اور مضمون لاحق بھی جو آگے آتا ہے چنانچہ نیستہا را طالب اند و بندہ اند کی حکمت فرماتے ہیں کہ اعدام میں جو شان مطلوبیت ہے وہ) اس سبب (سے ہے) کہ معدن اور مخزن صنعت خدا کا بجز نیستی کے اور کچھ نہیں ہے ظہور میں (یعنی ظہور صنع خداوندی کا صرف نیستی میں ہوتا ہے یہاں صنع سے مطلق تصرف مراد نہیں بلکہ خاص تصرف ایجاد نہ کہ تصرف اعدام اور نہ تصرف ابقاء کیونکہ تصرف اعدام وتصرف ابقاء کے لئے تو اس محل کا موجود ہونا ضروری ہے ورنہ اعدام معدوم لازم آوے گا جو کہ محال ہے اسی طرح جبکہ ابقاء کی شرط وجود ہے تو بدوں وجود کے تحقق المشروط بدوں الشرط لازم آوے گا اور وہ بھی محال ہے البتہ تصرف ایجاد کے لئے اس محل کا معدوم ہونا ضروری ہے ورنہ ایجاد موجود لازم آوے گا کہ وہ بھی محال ہے پس یہاں جو نفی اور استثناء یعنی لفظ نیست اور لفظ غیر سے حصر کا حکم کیا گیا ہے تو مطلوبیت بانحو الخاص یعنے ایجاد کے اعتبار سے ہے اور اوپر جو احقر نے کہا ہے کہ ہر کش عقل ہست الخ مشتمل علی الحصر و متضمن قصر نہیں تو مطلق مطلوبیت کے اعتبار سے پس دونوں میں تعارض نہیں حاصل یہ کہ نیستی اور عدم ایسی چیز ہے کہ خدائے تعالیٰ کا یہ تصرف خاص یعنی ایجاد بھی نیستی ہی میں ہوتا ہے یہاں بھی وہی اوپر والی بات سمجھنا چاہئے کہ کائنات کی حالت معدومیت جو محل تصرف ایجاد حق تعالیٰ بنی تو نہ من حیث المعدومیت یعنی باعتبار مقصودیت معدومیت کے ورنہ اگر اس میں مقصودیت ہوتی تو وہ معدومیت ہی باقی رہتی ورنہ مقصود ومراد کا تخلف قصد اور ارادہ الٰہیہ سے لازم آتا ہے وہذا خلف بلکہ وہ معدومیت اس اعتبار سے محل تصرف بنی ہے کہ وہ مبدل بموجودیت ہو جاوے پس مقصود ایجاد ہی ہوا کما وقع فی القول کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق باقی مقصود مقام اس سے بھی حاصل ہو گیا کہ تو مطلق معدومیت کو اگر چہ اضافی ہی ہو مانع التفات سمجھ رہا ہے حالانکہ حق تعالیٰ نے عین معدومیت کی حالت میں باوجود یکہ وہ حقیقی تھی کائنات کی طرف التفات فرمایا ہے اور جیسا عبد کے التفات الی العدم کا مدار منافع خاصہ ہیں جیسا اوپر آ چکا ہے اسی طرح التفات حق الی العدم کی حکمت مصالح خاصہ ہیں ومنہا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق چونکہ نیستی کا ایسا ہی مضمون جیسا اس شعر میں ہے زانکہ کان ومخزن صنع الخ پہلے بھی مثنوی میں آ چکا ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام تو نظر میں ہے اور ایک ذہن میں نظر میں تو دفتر پنجم کے اس سرخی کے سیاق وسباق میں ہے در مثال عالم نیست ہست نما و عالم ہست نیست

تھا جس کے بعض اشعار یہ ہیں پس خزانہ صنع حق باشد عدم الی قولہ آفرین اے اوستاد سحر باف الخ اور ذہن میں جس کا مقام یاد نہیں رہا اس طرح سے ہے کہ کارگاہ صنع حق در نیستی ست الخ اس لئے شعر آئندہ میں اس کا حوالہ دیتے ہیں یعنے) ہم اس کے قبل بھی اس میں سے کچھ رمز کہہ چکے ہیں تو اس کو اور اس کو ایک ہی دیکھ دو مت دیکھ (یعنے حاصل دونوں کا ایک ہی ہے بلکہ ایک جگہ مابعد میں بھی اس وقت یہ مضمون نظر پڑ گیا یعنے سرخی آئندہ بار دیگر رجوع کردن بقصہ الخ کے سولہ سترہ شعر قبل سے مذکور ہے غرض ان سب کا حاصل ایک ہی ہے اور یہاں لفظ رمز لانے میں ممکن ہے کہ رمز اسی طرف ہو جو بندہ نے اوپر تقریر لکھی ہے کہ گو الفاظ میں تو نیستی کا مطلوب ہونا مذکور ہے مگر مقصود وجود کا مطلوب ہونا ہے اور چونکہ لفظوں سے اس کا ظاہر ہونا محتاج تامل ہے اس لئے رمز کہنا مناسب ہوا اور چونکہ مصرعہ ثانیہ میں ان سب مقاموں کو ایک ہی کہا ہے اس لئے سب جگہ ایسا ہی سمجھنا چاہئے آگے تفسیر ہے اس رمز کی یعنی اس کے قبل) کہا گیا ہے (اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعینہ اسی عبارت سے آ چکا ہے بلکہ روایت بالمعنی ہے بنا بر مضمون مصرعہ ثانیہ شعر بالا کے یعنی ایں و آں را تو یکے بیں دو مبیں مطلب یہ کہ ایسا مضمون پہلے بھی آ چکا ہے جس کا اصل یہ ہے) کہ جو صنعت گر بھی کبھی پیدا ہوا ہے (از رستن بمعنے روئیدہ شدن) اس نے صنعت میں موقع نیست ہی کا تلاش کیا ہے (چنانچہ) معمار نے (ہمیشہ) وہی موقع تلاش کیا ہے جو کہ بے بنا ہوا ہو (اور) ویران ہوا ہو (اور) اس کی چھتیں گری ہوئی ہوں (پس وہ ایسے محل میں اپنی صنعت کا تصرف ظاہر کرتا ہے اسی طرح) سقانے وہی صراحی تلاش کی ہے جس میں پانی نہ ہو (تا کہ اس میں پانی بھرے) اور (اسی طرح) اس بڑھئی نے بھی وہ گھر (تلاش کیا ہے) جس میں کیواڑ نہ ہو (تا کہ اپنی صنعت ظاہر کرے اس نیست کے طلب کرنے کی حقیقت ابھی اوپر گزر چکی ہے فتذکرہ آگے بطور تفریع کے تعجباً فرماتے ہیں کہ شکار (یعنے تلاش) کے وقت ان کا (یعنی سب آدمیوں کا بلا تخصیص معمار و نجار و آب کش کے مثلاً) حملہ (یعنے قصد) عدم کے اندر دیکھ لے اور (باوجود اس کے) اسی وقت میں وہ سب کے سب عدم سے نفور بھی ہیں (یعنی بعض اعدام کے تو طالب ہیں جیسے امثلہ سابقہ در گدائی طالب جود ے الخ اور امثلہ لاحقہ جست بنا الخ میں جس سے عملاً عدم کی مطلوبیت تسلیم کر لی اور بعض اعدام سے ہارب ہیں جیسے موت سے جس کا ذکر بعد کے اشعار میں ہے از چہ نام برگ را کردی تو مرگ الخ اور وہ فی الحال معدوم ہے اور جیسی آخرت جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور وہ باوجود فی الحال موجود ہونے کے کالمعدوم ہے حالانکہ مدار مطلوبیت کا دونوں قسم کے اعدام میں مشترک ہے یعنی نافعیت اور یہی وجہ تعجب کی ہے آگے بھی مضمون بطور استفہام کے ہے یعنے) جب (بہت سے مواد میں) تیری امید گاہ نیستی ہے (پھر بعض دوسرے مواد میں جو نافع ہونے میں ان کے مماثل ہیں) اس (نیستی) سے پرہیز کیا ہے (اور) اپنی طبیعت کے انیس سے (یعنی نیستی سے جس کا انیس ہونا بعض مواد میں ظاہر ہو چکا) مخالفت کیا ہے (آگے اسی کی تاکید ہے یعنی) جب تیری طبیعت کی انیس نیستی ہے (تو پھر) فنا و نیستی سے یہ (اتنا) پرہیز کیا ہے (اس استفہام کا تو حاصل یہ تھا کہ جب ایک جگہ نیستی مرغوب فیہ ہے تو دوسری جگہ مہروب عنہ کیوں ہے آگے استفہام اس کا عکس ہے یعنی) اے جان اگر تو نیستی کا انیس باطن سے نہیں ہے (یعنی بعض مواد میں اس کو مہروب عنہ بنا رکھا ہے تو پھر) نیستی کی گھات (اور اس کے موقع حصول) میں تو (اس کا) منتظر کس لئے ہے (یعنی بعض مواد میں وہ مرغوب فیہ کیوں ہے آگے اس انتظار کا بیان ہے کہ مواقع کثیرہ میں دیکھا جاتا ہے کہ) ایسی چیزوں سے جن کو تو (اپنے قبضہ میں) رکھتا ہے تو نے دل کو برداشتہ کر لیا ہے (اور اپنے) دل کی شست کو (بمعنے شکار کرنے کا کانٹا) دریائے نیستی میں ڈال دیا ہے (جیسا اشعار در گدائی طالب جود ے الخ کی شرح میں اس کی تقریر ہو چکی ہے کہ حالات موجودہ سے اعراض کر کے امور غیر موجودہ کو

طلب کیا ہے جب یہ بحر نیستی ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ تمہارے طلب وارادہ کا بھی تعلق ہوتا ہے اسی لئے آگے بحر مراد سے اس کو تعبیر فرمایا تو) پھر ایسے بحر مراد سے نفرت کیا ہے جس (کی یہ شان ہے کہ اس) نے شست کے ذریعہ سے تجھ کو لاکھوں شکار دیئے (شست سے مراد وہی ہے جس کو اوپر شست دل سے تعبیر کیا ہے یعنے ارادۂ دل اور مرادات اختیاریہ کے حصول میں توسط ارادہ کا دخل ظاہر ہے آگے بعض اعدام مرغوب فیہا کی تعیین ہے جس کو مہروب عنہ بنا رکھا ہے اور وہ موت ہے جس کا ذکر شعر مذکور بالا وقت صید الخ کی شرح میں ہوا ہے پس فرماتے ہیں کہ) تو نے سامان (یعنی متاع نافع) کا نام موت کس سبب سے قرار دے رکھا ہے (یعنے مرگ تو فی الواقع برگ بتفسیر مذکور ہے اور مرغوب فیہ تو نے اس کا نام مرگ رکھا ہے اور اس سے ہارب ہے اور یہاں تک استفہامات تعجبیہ میں اس غلطی پر ملامت تھی کہ تو نے مطلوب کو مہروب عنہ بنا رکھا ہے آگے اس غلطی کا سبب بتلاتے ہیں اور سبب دو قسم پر ہے قریب اور بعید یعنے سبب السبب یہاں دونوں قسم کے سبب کو بتلاتے ہیں سبب قریب تو سلطان محمود کے قصہ کے ختم پر کہ وہ قصہ قریب ہی مذکور ہے اور بتامہا اس مضمون سے مرتبط ہے بتلایا ہے اس شعر میں نقر آن محمود تست اے بے سعت طبع از دوائم ہی تر ساندت اور سبب بعید یعنی سبب السبب اشعار متصلہ میں بتلاتے ہیں جادوئی بین سے در خیال او الخ تک حاصل سبب اول کا یہ ہے کہ تیری طبیعت نے تجھ کو اس غلط بینی میں ڈال رکھا ہے کہ تجھ کو نیستی سے کہ اس میں مثل دیگر مطلوبات اخرویہ مذکورہ سابق کے ثمرات فقر بھی داخل ہیں ڈرا رکھا ہے اور یہ ظاہر بھی ہے کہ طبیعت ہی کا نفس کو ابھارنا سبب ہوتا ہے تحبون العاجلة وتذرون الآخرة کا اور حاصل سبب ثانی کا یہ ہے کہ یہ میلان طبیعت میں اور یہ ہیجان نفس میں پیدا کیا ہوا حق جل وعلا شانہ کا ہے جس کو بحکمت ابتلاء پیدا کر کے اس کے مقتضا سے روکنے کا اختیار بھی دیا اور روکنے کا امر بھی فرمایا اور اس سے جبر کا شبہ بھی دفع ہو گیا یہ بیان ہے دونوں سببوں کا اور چونکہ سبب بعید سبب حقیقی ہے اس لئے ذکر میں اس کو مقدم فرماتے ہیں کہ یہ جو تو برگ نافع کو مرگ ضار سمجھ رہا ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ نیستی کو کہ وہ واقع میں ہستی اور نافع ہے نیستی سمجھ کر اس سے ہارب ہے اور ہستی موہوم کو کہ وہ واقع میں نیستی اور ضار ہے ہستی سمجھ کر اس کا طالب ہے تو اس کا سبب حقیقی سمجھ اور) تصرف عجیب (حق تعالیٰ کا دلیلہ ماسیاتی زمکر کردگار) دیکھ جس نے تجھ کو برگ بصورت مرگ دکھلا رکھا ہے (میں نے برگ کو مفعول ثانی نمود کا جو بمعنے ارادہ ہے اور جس کا مفعول تائے خطاب ہے اور مرگ کو مفعول ثالث سمجھا ہے تاکہ مصرعہ اول سے متوافق رہے کیونکہ اس غلطی کا حاصل تو یہی تھا کہ برگ کو مرگ سمجھا اور یہاں ذکر ہے اس کے سبب کا تو ترکیب لفظی میں سبب ومعلول نہ بدلنا چاہئے گو واقع میں اس تصرف سے اس کا عکس بھی ہوا ہے کہ مرگ ضار یعنی دنیا بصورت برگ نافع نظر آئی جس کا شعر آئندہ میں بیان ہے کہ چاہ مرغوب ہو گیا لیکن وہ اس مصرعہ کا مدلول نہیں آگے اس تصرف حق تعالیٰ کی تفصیل ہے کہ) تیری دونوں آنکھیں اس کی (یعنی حق تعالیٰ کی) صنعت کے تصرف نے بند کر دی ہیں۔ اس کا یہ اثر ہے کہ نفس کی رغبت کنوے سے ہو گئی (اور) اس (نفس) کے خیال میں تدبیر خفی کردگار سے تمام صحرا جو کنوے کے اوپر ہے (بصورت) زہر ہے اور (بصورت) مار (ہے) اس ضرورت سے اس نے کنوے کو (اپنی) پناہ بنا رکھا ہے (اور اسی غلطی میں تمام عمر گزری) یہاں تک کہ مرگ (طبعی) نے اس کو کنوے میں ڈال دیا (یعنی اس وقت اس کو بھی معلوم ہوا کہ واقع میں میں کنوے میں پڑا ہوں پس انداخت سے مراد از پیش انداختہ شدن را ظاہر نمود اور یہاں مصرعہ اولیٰ میں اور شعر ہر دو چشمت کے مصرعہ ثانیہ میں دنیا کو ایک تنگ ومہلک کنوے سے اور آخرت کو اس صحرائے وسیع و پر فضا سے جو کنوے کے باہر ہو مگر کوئی شخص اپنے فساد تخیلہ سے اس صحرا کو پر زہر و پر مار سمجھ کر کنوے کو اپنی حفاظت کا محل سمجھ کر اس میں رہنا پسند

کرے تشبیہ دی گئی ہے اسی طرح نفس کو غلطی واقع ہو رہی ہے۔ آگے اس پر ایک قصہ تمثیلیہ بیان کرنے کی تمہید ہے کہ) اے عزیز میں نے جو اس (نفس) کی غلطیاں بیان کی ہیں (کہ چاہ کو پناہ اور صحرا کو پر زہر یعنی نافع کو ضار اور ضار کو نافع سمجھا) اس پر میں نے (حضرت) عطارؒ سے (قصہ) بھی سنا ہے (جو آگے آوے گا اور اسی کے بعد پھر مضمون بالا کی طرف انتقال کیا جاوے گا پھر یہی مضمون سرخی آئندہ سے آئندہ یعنی بار دیگر رجوع کردن تک ہے)

فائدہ۔ مولانا نے جو غلط بینی مذکور کے دونوں سبب ظاہری و حقیقی بیان فرمائے ہیں مقصود سبب ظاہری پر تنبیہ کرنے سے تحذیر ہے اس کے اتباع سے چنانچہ اسی مقام پر ارشاد ہے گرچہ اندر پرورش تن مادرست لیک از صد دشمنت دشمن ترست اور مقصود سبب حقیقی بتلانے سے ترغیب ہے التجا و تضرع کی چنانچہ اسی قدر دور چل کر ارشاد ہے اے دہندہ عقل ہا فریاد رس واللہ اعلم۔

قصۂ سلطان محمود و غلام ہندو

ہندو غلام اور سلطان محمود کا قصہ

رحمتہ اللہ علیہ گفتہ است	ذکر شہ محمود غازی سفتہ است
حضرت عطار رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے	ذکر سلطان محمود غازی کا نظم کیا ہے
کز غزای ہند پیش آں ہمام	در غنیمت او فتادش یک غلام
کہ غزوۂ ہند سے اس سردار کی پیشی میں	ان کی غنیمت میں ایک غلام واقع ہوا
پس خلیفہ اش کرد و بر تختش نشاند	بر سپہ بگزیدش و فرزند خواند
پس اس کو نائب بنایا اور اس کو تخت پر بٹھلایا	تمام سپاہ پر اس کو ترجیح دی اور اپنا فرزند لقب دیا
طول و عرض و وصف قصہ تو بجو	در کلام آں بزرگ دیں بجو
قصہ کا طول و عرض اور حال مفصل	اس بزرگ دین کے کلام میں تلاش کر
حاصل آں کودک براں تخت نضار	شستہ پہلوئے قباذ شہر یار
حاصل یہ کہ وہ لڑکا اس تخت زرین پر	بادشاہ کے پہلو میں بیٹھا ہوا
گریہ کردے اشک میراندے بسوز	گفت شاہ اورا کہ اے پیروز روز
رونے لگا آنسو بہانے لگا سوز کے ساتھ	بادشاہ نے اس سے کہا کہ اے نیک بخت
از چہ گریٔ دولت شد ناگوار	فوق افلاکی قرین شہر یار
تو کس سبب سے روتا ہے دولت تجھ کو ناگوار ہوئی	بالائی افلاک ہے بادشاہ کا قرین
تو بریں تخت و وزیران و سپاہ	پیش تخت صف زدہ چوں نجم و ماہ
تو اس تخت پر ہے اور وزراء اور لشکر	تیرے تخت کے گرد برصف باندھے ہوئے ہیں آفتاب و ماہتاب کی طرح

گفت کودک گریہ ام زانست زار	کہ مرا مادر دراں شہر و دیار
لڑکے نے کہا کہ میرا گریہ زار زار اس سبب سے ہے	کہ میری ماں مجھ کو اس شہر اور گھر میں
از توام تہدید کردے ہر زماں	بینمت در دست محمود ارسلاں
آپ سے ڈرایا کرتی ہر وقت	میں تجھ کو محمود کے ہاتھ میں جو کہ شیر ہے دیکھوں
پس پدر مر مادرم را در جواب	جنگ کردے کایں چہ خشم ست وعتاب
پس باپ میری ماں سے جواب میں	لڑا کرتا کہ یہ کیا غصہ اور عتاب ہے
می نیابی ہیچ نفرین دگر	زیں چنیں نفرین مہلک سہل تر
کیا تو اور کوئی بددعا نہیں پاتی	جو اس بددعاے مہلک سے خفیف ہو
سخت بیرحمی و بس سنگین دلی	کہ بصد شمشیر او را قاتلی
تو سخت بے رحم اور بہت ہی سنگدل ہے	کہ سینکڑوں تلواروں سے تو اس کو قتل کرتی ہے
من ز گفت ہر دو حیراں گشتمے	در دل افتادے مرا بیم و غمے
میں دونوں کی گفتگو سے حیران ہوا کرتا	میرے دل میں خوف اور غم واقع ہوا کرتا
تا چہ دوزخ خوست محمود اے عجب	کہ مثل گشت ست در ویل و کرب
کہ کیسا کچھ دوزخ خصال ہے محمود اے عجب	کہ سختی اور کرب میں ضرب المثل ہو گیا ہے
من ہمی لرزیدمے از بیم تو	غافل از اکرام و از تعظیم تو
میں آپ کے خوف سے تھرایا کرتا تھا	آپ کے اکرام اور تعظیم سے غافل تھا
مادرم کوتا بہ بیند ایں زماں	مر مرا بر تخت اے شاہ جہاں
میری ماں کہاں ہے تاکہ وہ اس وقت	مجھ کو تخت پر دیکھے اے شاہ جہان
یا پدر کوتا مرا بیند چنیں	خوش نشستہ پہلوئے سلطان دیں
یا باپ کہاں ہے کہ مجھ کو اس طرح دیکھے	خوش بیٹھا ہوا سلطان دین کے پہلو میں

حضرت عطار رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے (اور) ذکر سلطان غازی محمود کا نظم کیا ہے (معلوم نہیں کس کتاب میں ہوگا اگر کسی کتاب نثر میں ہے تو سفتہ کا ترجمہ نظم اصطلاحی سے نہ سمجھا جاوے نظم لغوی پر محمول کیا جاوے وہ قصہ یہ ہے) کہ غزوۂ ہند سے اس سردار کی چیشی میں ان کی غنیمت میں ایک غلام واقع ہوا (اور کسی وجہ سے سلطان کو وہ پسند آیا) پس (سلطان نے) اس کو (اپنا) نائب بنایا اور اس کو تخت پر بٹھلایا (اور) تمام سپاہ پر اس کو ترجیح دی اور اپنا فرزند لقب دیا (اور اس) قصہ کا

طول اور عرض اور حال مفصل اس بزرگ دین کے کلام میں تلاش کر (میں صرف حاصل بیان کرتا ہوں سو) حاصل یہ (ہے) کہ وہ لڑکا اس تخت زرین پر بادشاہ کے پہلو میں بیٹھا ہوا رونے لگا (اور) آنسو بہانے لگا سوز (ودرد) کے ساتھ (نضار زرد شستہ مخفف نشستا ور زرین کہنے سے یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ وہ تخت سونے کا تھا تو سلطان محمود نے کہ ایک دیندار بادشاہ تھا اس پر بیٹھنا یا بٹھلانا کیسے جائز رکھا زرین کا صدق اس طرح پر بھی ممکن ہے کہ اس میں کہیں کہیں سونے کا کام ایسے موقع پر ہو کہ بیٹھنے میں وہ بدن سے الگ رہے یا اس پر سونے کا جھول ہو تو اس کا حکم جرم کا سا نہیں ہے۔ اس کو روتا ہوا دیکھ کر) بادشاہ نے اس سے (تعجب کے ساتھ) کہا کہ اے نیک بخت تو کس سبب سے روتا ہے (کیا) دولت تجھ کو نا گوار ہوئی (یہ تو دیکھ کہ) تو (باعتبار رتبہ کے اس وقت) بالائے افلاک ہے بادشاہ کا قرین (اور) تو تخت پر (بیٹھا) ہے اور وزرا اور لشکر تیرے تخت کے روبرو صف باندھے ہوئے ہیں (جو کہ آب وتاب میں) آفتاب و ماہتاب کی طرح (ہیں اور اس ترجمہ پر چوں مہر و ماہ صفت وزیران وسپاہ کی ہے اور ایک نسخہ چون نجم وماہ ہے تو اس نسخہ پر دوسری ترکیب زیادہ مناسب ہے کہ صف زدگی میں تشبیہ ہو اور نسخہ اولی پر یہ ترکیب نہیں ہو سکتی کیونکہ مہر وماہ کا اجتماع بصفت نورانیت نہیں ہوتا اور نجم وماہ کا ہو سکتا ہے) لڑکے نے کہا کہ (میں ناگواری دولت سے نہیں روتا بلکہ یہ) میرا گریہ زار زار اس سبب سے ہے کہ (مجھ کو ایک بات یاد آ گئی وہ بات یہ ہے کہ جب میں اپنے وطن میں اور گھر میں تھا اور کوئی شوخی کیا کرتا تو) میری ماں مجھ کو اس شہر اور گھر میں آپ (کے نام) سے ڈرایا کرتی ہر وقت (اور یوں کہتی کہ) میں تجھ کو (خدا کرے) محمود کے ہاتھ میں جو کہ شیر ہے دیکھوں (جیسے بچوں کو ڈراتے ہیں کہ دیکھ تجھ کو ہوا لے جاوے گا چونکہ محمود نے ہندوستان پر متعدد حملے کئے اور کامیابی ہوتی رہی اس لئے کفار ہند میں اس کا رعب بیٹھ گیا تھا اور اس کو خوفناک چیز سمجھتے تھے) پس (میرا) باپ میری ماں سے (اس تہدید کے) جواب میں لڑا کرتا کہ یہ کیا (واہیات) غصہ اور عتاب ہے (کہ محمود کے نام سے ڈراتی ہے) کیا تو اور کوئی بددعا نہیں پاتی جو اس بددعائے مہلک سے خفیف ہو (نفرین دعائے بد از بزبان کذا فی الغیاث) تو سخت بے رحم اور بہت ہی سنگدل ہے کہ (ایسی بددعا دیتی ہے کہ گویا) سینکڑوں تلواروں سے تو اس کو قتل کرتی ہے میں دونوں کی گفتگو سے حیران ہوا کرتا (اور) میرے دل میں خوف اور غم واقع ہوا کرتا کہ کیسا کچھ دوزخ خصال ہے محمود اے عجب کہ سختی اور کرب میں ضرب المثل ہو گیا ہے (کہ ماں بھی اس کو ایسا ظالم سمجھتی ہے کہ اس سے ڈراتی ہے اور باپ بھی ایسا ظالم سمجھتا ہے کہ اس کے ہاتھ میں میرے پڑ جانے کو تمام بددعاؤں کے اثر سے سخت تر جانتا ہے اس لئے) میں آپ کے خوف سے تھرایا کرتا تھا (اور) آپ کی (اس) اکرام اور تعظیم سے غافل تھا (پس اس وقت اپنے ماں باپ کو اور ان کی باتوں کو یاد کر کے روتا ہوں کہ ہائے) میری ماں کہاں ہے تا کہ وہ اس وقت مجھ کو تخت پر دیکھے اے شاہ جہان یا (میرا) باپ کہاں ہے کہ مجھ کو اس طرح دیکھے خوش بیٹھا ہوا سلطان دین کے پہلو میں (آگے انتقال ہے مضمون ارشادی کی طرف)

طبع از و دائم ہمی ترساندت	فقر آں محمود تست اے بے سعت
طبیعت اس سے ہمیشہ تجھ کو ڈراتی ہے	فقر تیرا وہ محمود ہے اے کم ہمت
خوش بگوئی عاقبت محمود باد	گر بدانی رحم ایں محمود راد
تو یوں کہنے لگے کہ عاقبت محمود ہو	اگر تو اس محمود سخی کے رحم کو معلوم کرے

فقر آں محمود تست اے بیم دل	کم شنوزیں مادر طبع مضل
فقر تیرا وہ محمود ہے اے ضعیف القلب	تو اس مادر طبیعت کی جو کہ غلط انداز ہے بات کم سن
چوں شکار فقر گردی تو یقیں	ہمچوں کودک اشک باری یوم دیں
جب تو فقر کے قبضہ میں ہو جائے گا تو یقینا	پاداش کے دن میں کودک کی طرح اشکباری کرے گا
گرچہ اندر پرورش تن مادرست	لیک از صد دشمنت دشمن ترست
اگرچہ پرورش کے اعتبار سے یہ تن ماں ہے	لیکن سو دشمن سے بھی زیادہ تیرا دشمن ہے
تن چو شد بیمار دار وجوت کرد	ور قوی شد مرترا طاغوت کرد
تن اگر مریض ہو گیا تب تو تجھ کو طالب وارد کر دیا	اور اگر قوی ہو گیا تو تجھ کو اس نے شیطان بنا دیا

(انتقال ہے قصہ سے مضمون سابق از قصہ کی طرف کہ تو جو ظاہری نیستی سے جو کہ واقع میں انجام کے اعتبار سے ہستی ہے بھاگتا ہے یہ توحش ایسا ہے جس طرح یہ غلام محمود سے ڈرتا تھا اور سبب عادی اس توحش کا غلبہ مقتضیات طبع ہے جیسا کہ ان اشعار سے اوپر شعر از چہ نام برگ رالخ کے مصرعہ ثانیہ کی تمہید میں بھی ذکر کیا گیا ہے اور سبب حقیقی خود اس مصرعہ میں مذکور ہوا ہے اور اس طبیعت کا سبب توحش ہونا ایسا ہے جیسا اس غلام کے لئے اس کی ماں کا سبب توحش ہونا پس اسی کو فرماتے ہیں کہ) فقر (جو ظاہر میں ناداری و نیستی اور با اعتبار ثمرات کے عین دولت اور ہستی ہے تو یہ فقر) تیرا وہ محمود ہے (جس کا قصہ مذکور ہوا یعنے مشابہ محمود کے ہے) اے کم ہمت (فالسعۃ بمعنے الطاقۃ والتمہ اور) طبیعت اس سے ہمیشہ تجھ کو ڈراتی ہے (چنانچہ ظاہر ہے کہ فقر میں بہت سے مرغوبات طبیعت فوت ہوتے ہیں اس لئے فقر اس کو ناگوار ہے لیکن) اگر تو اس محمود سخی کے رحم کو معلوم کرے تو (اس وقت) یوں کہنے لگے کہ عاقبت (ہماری) محمود ہو (اس کے معنی مدلول تو یہ ہیں کہ فقر جو مشابہ محمود کے ہے اگر اس کے ثمرات مآلیہ معلوم ہوں تو اس پر نظر کر کے دعا طلب کرے کہ ہمارا مال اچھا ہو یعنی اس کے وہ ثمرات ہم کو نصیب ہو جاویں جیسا وہ غلام محمود کے ملنے سے خوش تھا اور اس دعا میں لفظ محمود لانے سے اشارہ محمود کے نام کی طرف بھی کیا گیا ہے۔ پس بلسان اشارت اس کے یہ معنے ہوں گے کہ انجام کار ہم کو یہ محمود نصیب ہو غرض جب تجھ کو معلوم ہو گیا کہ) فقر تیرا وہ محمود ہے اے ضعیف القلب (تو) تو اس مادر طبیعت کی جو کہ غلط انداز ہے بات کم سن (یعنی مت سن کیونکہ تو اب تو اس فقر سے ڈرتا ہے لیکن) جب تو فقر کے قبضہ میں ہو جائیگا تو یقیناً (اس کی) پاداش (یعنی ثمرات) کے دن میں (اس) غلام کی طرح اشکباری کرے گا (اس افسوس سے کہ میں بڑی غلطی میں ڈالا گیا تھا اس کے ثمرات تو بہت اچھے ہیں اور یوم دین سے مراد یہاں یوم قیامت نہیں ورنہ شکار فقر گردی کے معنے قصہ کے مطابق نہ ہوں گے کیونکہ مطابقت تو اس وقت ہو گی کہ جب مبتلائے فقر ہو اور مبتلائے فقر ہو کر اس کے منافع کا مشاہدہ کرے سو یہ آخرت میں نہ ہوگا کیونکہ اگر وہاں کوئی مبتلائے فقر مانا جاوے تو وہ وقت اس کے منافع حاصل ہونے کا نہیں بلکہ مراد اسی عمر کا وہ وقت ہے جب حق تعالیٰ فقر کے برکات کا مشاہدہ کرادے اس وقت اپنی گذشتہ غلطی پر تاسف ہوگا اور چونکہ اوپر طبیعت کو بمنزلہ اس لڑکے کی غلط انداز ماں کے قرار دیا ہے اس اعتبار سے آگے اس کا دشمن ہونا بتلاتے ہیں یعنی) اگرچہ پرورش کے اعتبار سے یہ تن (جس کو اوپر طبیعت سے تعبیر کیا گیا ہے) گویا ماں ہے لیکن (باعتبار تاحقیقت شناسی کے) سو دشمن سے بھی زیادہ تیرا دشمن ہے (چونکہ مرجع

اقتضائے طبع کا اقتضائے قویٰ جسمانیہ ہی کی طرف ہے اس لئے طبیعت کو یہاں تن سے تعبیر فرمادیا اور پرورش کا مضاف الیہ اور مفعول نفس ہے بمعنی مطلق حقیقت شخصیہ بلااعتبار آمر بالسوء ہونے کے اور چونکہ قضاء بعض شہوات جسمانیہ سے نفس کو بھی قوت پہنچتی ہے اور تن کے جوع وعطش سے نفس بھی اپنے بعض افاعیل سے معطل ہو جاتا ہے اس لئے طبیعت کو مربی نفس کا قرار دیا گیا اور جسم کا مددگار روح اور روح کا مددگار جسم ہونا مسلم اور ظاہر بھی ہے حاصل یہ کہ اگرچہ طبع اور جسم سے روح اور نفس کو کچھ قوت بھی پہنچتی ہے لیکن بعض احوال میں اس سے ضرر بھی پہنچتا ہے۔ آگے بیان ہے دشمنی کا کہ) تن اگر مریض ہوگیا تب تو تجھ کو (یعنی نفس کو کہ حقیقت مخاطب کی نفس ہی ہے) طالب دارو کردیا (اور فکروغم میں ڈال دیا اور بعض اوقات یہ فکر درجہ ضرر دینی تک پہنچ جاتا ہے تو اس حالت میں یہ دشمنی ہوئی) اور اگر تن (صحیح ہوکر) قوی ہوگیا تو تجھ کو (یعنی نفس کو) اس نے شیطان بنا دیا (یعنی بعض احوال میں چنانچہ ظاہر ہے غرض ایسا دشمن ہے کہ علالت اور صحت دونوں حال میں گاہ گاہ ضرر پہنچاتا ہے اس لئے اور پر نصیحت کی گئی ہے کہ کم شنوز ین مادر طبع مفضل)۔

چوں زرہ داں این تن پر حیف را	نے شتارا شاید و نے صیف را
مثل زرہ کے جان اس تن پر ظلم کو	نہ وہ جاڑے کے لائق ہے اور نہ گرمی کے
یار بد نیکو ست بہر صبر را	کہ کشاید صبر کردن صدر را
قرین بد صبر کے لئے اچھا ہے	کیونکہ صبر کرنا سینہ کو کھولتا ہے
صبر مہ باشب منور داردش	صبر گل باخار اذفر داردش
چاند کا صبر شب کے ساتھ اس کو منور رکھتا ہے	صبر گل کا خار کے ساتھ اس کو تیز خوشبو والا کر دیتا ہے
صبر شیر اندر میان فرث وخوں	کرد او را ناعش ابن اللبون
دودھ کے صبر کرنے نے درمیان گوبر اور خون کے	اس کو شیر خوار بچہ کا زندگی بخش بنا دیا
صبر جملہ انبیا بامنکراں	کردشاں خاص حق وصاحبقراں
تمام انبیاء علیہم السلام کے صبر نے منکروں کے ساتھ	ان کو حق تعالیٰ کا خاص اور عالی مرتبہ بنا دیا
ہر کہ را بینی[1] یکے جامہ درست	دانکہ اوآں رابصبر وکسب جست
تو جس کو درست لباس دیکھے	جان لے کہ اس نے اس کو صبر اور کسب سے طلب کیا ہے
ہر کرا بینی برہنہ و بینوا	ہست بر بے صبری او آں گوا
جس کو تو برہنہ اور بے سامان دیکھے	تو وہ اس کی بے صبری پر شاہد ہے
ہر کہ مستوحش بود پر غصہ جاں	کردہ باشد بادغائی اقتراں
جو شخص متوحش ہو اور جان غم آلودہ ہو	اس نے کسی دغا باز کے ساتھ اقتران کیا ہوگا

---

[1] چوں قولہ ہر کرا بینی یکے اس کی اصل یوں تھی۔ ہر یکے را کہ بینی۔ مگر ضرورت شعر سے ترتیب بدل گئی فافہم ۱۲ م

ہر کہ مستوحش بود پر غصہ جاں	کردہ باشد بادغائی اقتراں
جو شخص متوحش ہو اور جان غم آلودہ ہو	اس نے کسی دغا باز کے ساتھ اقتران کیا ہوگا
صبر اگر کردے زالف آں بیوفا	از فراق او نخوردے ایں قفا
اگر وہ بے وفا اس دوست سے صبر کرتا	تو اس کے فراق سے یہ چپت نہ کھاتا
خوی باحق ساختے چوں انگبیں	بالبن کہ[1] لااحب الافلین
وہ خدا تعالیٰ کے ساتھ موافقت کرتا جیسا شہد	دودھ کے ساتھ کہ میں غائب ہونے والوں کو دوست نہیں رکھتا
لاجرم تنہا نماندے ہمچناں	کاتشے ماندہ براہ از کارواں
لامحالہ تنہا نہ رہتا جس طرح	کہ آگ راہ میں قافلہ سے رہ گئی[2]
چوں ز بے صبری قرین غیر شد	در فراقش پر غم و بے خیر شد
جب[3] یہ بے صبری سے غیر کا قرین ہو گیا	اس کے فراق میں پرغم ہے اور بے خیر ہو گیا

(اوپر تن کا نفس کے لئے غیر نافع ہونا ذکر فرمایا تھا آگے اس کی ایک مثال دیتے ہیں جس سے اس مضمون کی تقویت ہوتی ہے اور اس کے بعد شعر بطور دفع دخل کے ہے کہ گو یہ تن قرین سوء ہے لیکن قرین سوء بھی احیاناً بالعرض موجب نفع ہو جاتا ہے اور اس مضمون کی طرف من وجہ مثال مذکور میں بھی اشارہ ہو سکتا ہے چنانچہ آگے سب کی تقریر آتی ہے پس فرماتے ہیں کہ) مثل زرہ (آہنی) کے جان اس تن پر ظلم کو (پر حیف اسی مضرت کے اعتبار سے کہا جو اس سے روح و نفس کو پہنچتی ہے آگے وجہ تشبیہ ہے کہ) نہ وہ جاڑے کے لائق ہے اور نہ گرمی کے (اور ظاہر یہی ہے کہ اس سے نہ سردی دفع ہو سکتی ہے نہ گرمی اسی طرح تن غیر نافع ہے اور اسی مثال میں غور کرنے سے دوسری وجہ شبہ کے لحاظ سے دوسرا مضمون بھی جو آئندہ شعر میں بطور دفع دخل کے مذکور ہوگا مفہوم ہو گیا اس طرح سے کہ زرہ اگرچہ دفع حر و برد کے کام کی تو نہیں مگر نا کارہ بھی نہیں بلکہ محاربات اعداء میں خوب کام دیتی ہے اسی طرح تن بھی ہے کہ دو طرح سے نافع بھی ہے ایک کا تو اوپر ذکر آ چکا تھا اس شعر میں گرچہ اندر پرورش تن مادرست یعنی وہ معین ہے نفس کا صدور بعض افاعیل میں اور ایک کا ذکر مابعد کے شعر میں ہے جس کا حاصل یہ ہوگا

---

[1] کاف (کہ) کے پہلے وگفتے محذوف ہے جس کا ترجمہ ہے اور کہتا پس کاف کے پہلے اس ترجمہ کو ملا کر ترجمہ کر لو ۱۲ محمد انعام اللہ

[2] رہ گئی ترجمہ ہے ماندہ کا جو اردو محاورہ کے موافق آخر میں اور مونث لکھا گیا ۱۲ محمد انعام اللہ غفرلہ اللہ

[3] لفظاً یہ ترجمہ ہے اس ضمیر غائب کا جو لفظ شد میں پوشیدہ ہے اور اگرچہ بجائے یہ کے وہ ہونا چاہئے تھا لیکن اردو محاورہ کے موافق یہ لکھا گیا کیونکہ قریب ہے ذکر میں فافہم ۱۲ محمد انعام اللہ جب وہ بے صبری سے قرین غیر اور اس کے فراق میں پرغم ہو گیا تو اس کا بے خیر ہونا یعنی محروم عن الخیر ہونا ظاہر ہے فافہم ۱۲ محمد انعام اللہ

کہ اگر مشتہیات طبعیہ ومقتضیات جسمیہ نہ ہوتے تو نفس کو مجاہدہ کی فضیلت حاصل نہ ہوتی پس یہ تن مثل زرہ کے محاربہ شیطان میں نافع ہوا اسی کو بطور دفع دخل کے فرماتے ہیں کہ تن کو اگرچہ قرین بد اور مضر کہا گیا ہے لیکن یہ حکم کلی نہیں کبھی بالعرض نافع بھی ہو جاتا ہے چنانچہ) قرین بد صبر کے لئے اچھا ہے کیونکہ صبر کرنا سینہ کو کھولتا ہے (یعنی مرتبہ شرح صدر کا صبر سے عنایت ہوتا ہے جس سے قلب میں قابلیت معارف علمیہ وواردات حالیہ کی پیدا ہوتی ہے تو صبر ایسی فضیلت کی چیز ہوئی اور اس فضیلت کا سبب بالعرض وہی جسم اور طبع ہے کہ وہ سبب میلان الی المعاصی کا ہوا اور نفس نے اس کے ساتھ منازعت کی اور اس کی مدافعت کی جس کا نام صبر ہے پس اس طرح سے وہ قرین بد نافع ہو گیا آگے آخر اشعار تک صبر بجمیع اقسامہ کے فضائل ومنافع اور بے صبری کے مضار بیان فرماتے ہیں اور گو ان میں سے بعض اقسام از قبیل صبر بمعنی محاربۃ الشیطان ومنازعۃ الہویٰ نہیں ہیں مثلاً ہر کرا بینی یکے جامہ درست الخ لیکن مقصود مطلق صبر کے فضائل بیان کرنا ہے تا کہ صبر مبحوث عنہ کی فضیلت کی تقویت ہو جاوے پس ارشاد ہے کہ دیکھو) چاند کا صبر کرنا شب کے ساتھ (کہ نورانی ہو کر شب ظلمانی سے نہ گھبرانا) اس کو نور رکھتا ہے (اسی طرح) صبر گل کا خار کے ساتھ اس کو تیز خوشبو والا کر دیتا ہے (از فرتیز بو کذا فی الغیاث اسی طرح) دودھ کے صبر کرنے نے درمیان گوبر اور خون کے اس کو شیر خوار بچہ کا زندگی بخش بنا دیا (یہ قسم صبر کی تکوینی واضطراری ہے یعنی لبث ومکث بلا اختیار جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شے کا ایک حالت پر چندے رہنا سبب ہو گیا اس میں بعض کمالات کے حدوث یا ظہور کا چنانچہ اگر چاند کا شب میں طلوع نہ ہو تو اس کا نور ظاہر نہ ہو اور شاخ گل میں کہ بلزوم عادی خار دار ہے اگر گل شگفتہ نہ ہو تو اس میں خوشبو نہ ہو کیونکہ قبل شگفتگی کے خوشبو نہیں ہوتی یا کم ہوتی ہے اسی طرح اگر مادہ مستعدہ للبن کو مادۂ مستعد للدم ومادہ مستعدہ للفرث کے ساتھ قرار نہ ہو تو وہ لبن نہ بنے کیونکہ یہ سب مواد قبل تحلیل وتفصیل مادۂ واحدہ علف منہضم فی المعدہ ہوتا ہے اسی میں سے ایک جزو لبن ہوتا ہے اگر مادۂ قابلہ للبن وہاں ہی سے جدا ہو جاوے تو ثدی وضرع تک پہنچنے ہی کی نوبت نہ آوے پھر لبن کیسے بنے اور عجب نہیں کہ صبر اضطراری کے امثلہ لانے میں اشارہ اس طرف ہو کہ مجاہدہ اضطراریہ بھی نفع سے خالی نہیں بشرط قصد انتفاع چنانچہ مصائب میں اپنی شکستگی وافتقار کا اور حق تعالیٰ کی قدرت ومالک الامر ہونے کا خوب ظہور ہو جاتا ہے اور اخلاق کی اصلاح بھی آسان ہوتی ہے اسی طرح) تمام انبیاء علیہم السلام کے صبر نے منکروں کے ساتھ ان کو حق تعالیٰ کا خاص اور عالی مرتبہ بنا دیا (یہ قسم صبر کی اختیاری اور صبر علی المکارہ بمعنے الایذاء والمصائب ہے اور ایک صبر علی المکارہ بمعنے علی الطاعۃ ہے وہ بھی اسی سے مفہوم ہو گیا کیونکہ اس ایذا پر بھی انہوں نے طاعات تبلیغ وغیرہ کو نہیں چھوڑا اور صبر جیسا منافع دینیہ کا مثمر ہے منافع دنیویہ کا بھی ذریعہ ہے۔ اسی طرح بے صبری مضار دینیہ کی طرح مضار دنیویہ کا بھی سبب ہے پس) تو جس کو درست لباس دیکھے (حسب عادت غالبہ) جان لے کہ اس نے اس (لباس) کو صبر اور کسب سے طلب کیا ہے (یعنی مجموعہ صبر وکسب سے پس معطوف بطور قید معطوف علیہ کے ہے یعنی صبر علی الکسب اور بخلاف اس کے) جس کو تو برہنہ اور بے سامان دیکھے تو وہ (اس کی بے نوائی) اس کی بے صبری (کے ارتکاب) پر شاہد ہے (کہ اس نے صبر علی الکسب نہیں کیا اس لئے کچھ اس کے ہاتھ نہیں آیا اور یہ قسم صبر کی علی النافع الدنیوی ہے گو بعض اوقات نافع دینی میں بھی وہ معین ہو سکتا ہے اور اس کو صبر علی اسباب الطاعات کہا جاوے گا اور ممکن ہے کہ یہ فضیلت اسی اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہو اور ممکن ہے کہ مقصود اس سے مطلق صبر کا نافع ہونا بیان کرنا ہو جیسا شعر صبر مہ با شب کی تمہید میں مذکور ہوا اسی طرح) جو شخص متوحش (معلوم) ہو (اور اس کی) جان غم (سے) آلودہ ہو (اس کی وجہ بھی ایک بے صبری ہی ہے اور وہ بے صبری یہ ہے کہ) اس نے (خدائے تعالیٰ کی محبت اور تعلق پر صبر نہ

کرکے) کسی دغاباز (غیر حق) کے ساتھ اقتران اور تعلق پیدا) کیا ہوگا (اور اس نے اس شخص سے مفارقت اختیار کرلی ہوگی اس سبب سے اس رنج میں مبتلا ہوا اور) اگر وہ بے وفا اس (دغاباز) دوست سے صبر کرتا (یعنی باوجود میلان کے اس سے تعلق پیدا نہ کرتا) تو (آج) اس کے فراق سے یہ چپت (کا ساصدمہ) نہ کھاتا (کیونکہ غم تو صرف محبوب کی مفارقت سے ہوتا ہے جب وہ شخص محبوب نہ ہوتا تو اس کے فراق سے غم بھی نہ ہوتا اور الف بمعنی دوست کذا فی المنتخب سے مراد وہ دغائی اور آن بے وفا سے مراد جس نے اس دغائی سے تعلق پیدا کیا بے وفا اس لئے کہا کہ اس نے حق تعالیٰ سے بے وفائی کی کہ اس کے غیر سے تعلق کیا اور الف بمعنی دوستی بھی آتا ہے کذا فی المنتخب لیکن یہاں معنے اول ہی مناسب ہیں تاکہ مصرعہ ثانیہ میں جو لفظ او واقع ہے اس کا مرجع لفظاً مذکور ہے اور ان دو شعروں میں جو بے صبری کی یہ خاص تفسیر کی گئی اس کی دلیل صریح آئندہ اشعار ہیں یعنی اس غیر سے تعلق کرکے غم میں نہ پڑتا بلکہ) وہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ موافقت کرتا جیسا شہد دودھ کے ساتھ (موافقت کرتا ہے کہ پھر جدا نہیں ہوتا اس میں اشارہ ہے کہ تعلق سے مراد نسبت دائمہ مع اللہ ہے اور غیر حق سے یہ کہہ کر قطع تعلق کرلیتا ہے) کہ میں غائب (اور فانی) ہونے والوں کو (اس میں سب غیر حق آگئے) دوست نہیں رکھتا (اور جب ایسا کرتا تو) لامحالہ (کسی حال میں) تنہا نہ رہتا جس طرح کہ آگ راہ میں قافلہ سے (جدا ہوکر تنہا) رہ گئی (کیونکہ قافلہ آگ کو منزل پر چھوڑ کر چل دیتا ہے اور تنہا نہ رہنا اس شخص کا ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں اس کو معیت خاصہ دائمہ حق کی نصیب ہوتی پھر تنہائی کہاں جیسا اقتران دغائی میں اس کے فراق کے بعد یہ تنہا رہ گیا جیسا فرماتے ہیں کہ) جب یہ بے صبری سے (یعنی صبر مع الحق ترک کرکے) غیر (حق) کا قرین ہوگیا (تو) اس کے فراق میں پرغم اور بے خیر ہوگیا (پس ان اشعار میں تصریح ہوگئی کہ اوپر کے اشعار کی وہی تفسیر ہے جو وہاں اختیار کی گئی اور یہ قسم صبر کی صبر مع الحق و صبر عن غیر الحق ہے جس کے مقابل بے صبری کو مذموم فرمایا ہے اور صبر عن غیر الحق میں صبر عن جمیع المعاصی داخل ہوگیا۔

فائدہ:۔ پس جمیع اقسام صبر کے جو یہاں مذکور ہیں یہ ہوئے نمبر ۱ صبر علی المجاہدۃ الاضطراریہ نمبر ۲ صبر علی المصائب نمبر ۳ صبر علی الطاعات نمبر ۴ صبر علی اسباب الطاعات نمبر ۵ صبر مع اللہ نمبر ۶ صبر عن غیر الحق نمبر ۷ صبر عن المعاصی اور ان سے کوئی قسم خارج نہیں رہی سبحان اللہ مولانا کا کیسا جامع بیان ہے اور جاننا چاہئے کہ جو تعلق مخلوق کے ساتھ للحق ہو وہ تعلق مع الحق میں داخل ہے تعلق مع غیر الحق نہیں ہے پس غیر مقابل عین کا نہیں بلکہ مقابل ملابس کا ہے خوب سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

صحبت چوں ہست زر دہ دہی	پیش خائن چوں امانت می نہی
تیری صحبت جب زر خالص ہے	خائن کے پاس کیوں امانت رکھتا ہے
خوئے با او کن کامنہائے تو	ایمن آید از افول و از عتو
تعلق اس کے ساتھ کر کہ تیری امنتیں	مامون ہو جاویں غائب ہو جانے سے اور تعدی سے
خوی با اوکن کہ خورا آفرید	خویہائے انبیا را پرورید
اس کے ساتھ تعلق کر جس نے اخلاص کو پیدا کیا	انبیاء علیہم السلام کے اخلاق کی تربیت فرمائی
برہٗ بدہی رمہ بازت دہد	پرورندہ ہر صفت خود رب بود
تو ایک بکری کا بچہ دیتا ہے وہ تجھ کو ایک گلہ واپس دیتا ہے	ہر صفت کا مربی خود رب ہے

برہ پیش گرگ امانت می نہی	گرگ و یوسفؑ را مفرما ہمرہی
تو بکری کا بچہ بھیڑیے کے پاس امانت رکھتا ہے	تو گرگ اور یوسف کی ہمراہی کا مت حکم دے
گرگ اگر باتو نماید روبہی	ہیں مکن باور کہ ناید زوبہی
اگر بھیڑیا تیرے ساتھ روبہی ظاہر کرے	تو خبردار یقین مت کرنا اس لئے کہ اس سے بہبودی نہ ہوگی
جاہل ار با تو نماید ہمدلی	عاقبت زخمت زند از جاہلی
اگر جاہل تیرے ساتھ ہمدلی ظاہر کرے	انجام کار تجھ کو صدمہ پہنچادے گا جہالت کے سبب سے
او دو آلت دارد و خنثی بود	فعل ہر دو بے گماں پیدا شود
وہ دو آلے رکھتا ہے اور خنثیٰ ہوتا ہے	دونوں کا فعل بلاشبہ ظاہر ہوتا ہے
او ذکر را از زناں پنہاں کند	تا کہ خود را خواہر ایشاں کند
وہ ذکر کو عورتوں سے پوشیدہ کر لیتا ہے	تاکہ اپنے کو ان کی خواہر بنا دے
شلہ از مرداں بکف پنہاں کند	تا کہ خود را جنس آں مرداں کند
فرج کو مردوں سے ہاتھ کے ذریعہ سے پوشیدہ کر لیتا ہے	تاکہ اپنے کو ان مردوں کا ہم جنس بنا دے
گفت یزداں زاں کس مکتوم او	شلۂ سازیم برخرطوم او
حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس کی فرج مکتوم کی	ایک علامت اس کی ناک پر لگا دیں گے
تا کہ بینایان مازاں دو دلال	در نیایند از فن او در جوال
تاکہ ہمارے اہل بصیرت ان دونوں ناز سے	یعنی اس کے فن سے دھوکے میں نہ پڑ جاویں
حاصل آں کز ہر ذکر ناید نری	ہیں ز جاہل ترس گر دانشوری
حاصل یہ ہے: ہر مرد سے مردانگی صادر نہیں ہوتی	خبردار جاہل سے حذر رکھ اگر تو دانشمند ہے
دوستی جاہل شیریں سخن	کم شنوکاں ہست چوں سم کہن
دوستی جاہل شیرین سخن	کم شنوکان ہست چون سم کہن
جان مادر چشم روشن گویدت	جز غم و حسرت ازاں نفزویدت
تجھ کو جان مادر چشم روشن کہتا ہے	بجز غم اور حسرت کے اس سے تیری کوئی چیز نہ بڑھے گی
مر پدر را گوید آں مادر جہار	کہ ز مکتب بچہ ام شد وبس نزار
باپ سے کہا کرتی ہے وہ مادر علانیہ	کہ مکتب سے میرا بچہ بالکل لاغر ہو گیا

از زن دیگر گرش آوردۂ[1]	بروے ایں جور و جفا کم کردۂ
اگر تو اس کو دوسری عورت سے حاصل کرتا	تو اس پر تو یہ جور و جفا نہ کرتا
از جز آز تو گر بدے ایں بچہ ام[2]	ایں فشار آں زن بگفتے نیز ہم[3]
اگر تیرے سوا اور کسی سے میرا یہ بچہ ہوتا	تو بھی بیہودہ بات وہ عورت بھی کہتی
ہیں بجہ زیں مادر و تیبای او	سیلیے بابا بہ از حلوائے[4] او
خبردار تو اس ماں سے اور اس کے افسوں سے دور بھاگ	باپ کی چپت اس کے حلوے سے اچھی ہے
ہست مادر نفس و بابا عقل راد	اولش تنگی و آخر صد گشاد
نفس ماں ہے اور عقل دانا باپ ہے	کہ اس کا ابتدا تنگی ہے اور انتہا صدہا کشائش

(اوپر مضمون فضل صبر کی تائید میں تعلق مع الحق کی منفعت اور تعلق مع غیر الحق بالتفسیر المذکور فی خاتمۃ المضمون السابق کی مضرت مذکور ہوئی تھی ان اشعار میں بھی تعلق اول کی ترغیب اور تعلق ثانی سے ترہیب ہے یعنی) تیری صحبت (اور معیت) جب زر خالص (کی طرح ایک عزیز چیز) ہے (تو اس کو) خائن کے پاس کیوں امانت رکھتا ہے (مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو یہ اختیار دیا ہے کہ اپنے تعلق کو وہ حق تعالیٰ کی طرف منصرف کر کے اس سے منتفع ہو سکتا ہے صحبت سے مراد یہی تعلق ہے اور اسی انصراف وانتفاع کے اعتبار سے اس کو زر خالص سے تشبیہ دی ہے کہ زر خالص سے جس طرح اچھی سے اچھی چیز خرید سکتا ہے اسی طرح اس صحبت و تعلق سے بواسطہ انصراف کے حق تعالیٰ کے قرب کو جس سے اچھی کوئی چیز نہیں حاصل کر سکتا ہے جب وہ اس اعتبار سے زر خالص کے مشابہ ہے تو زر خالص کو کوئی عاقل خائن کے پاس امانت نہیں رکھتا امین کے پاس رکھتا ہے پس تو بھی اپنے اس تعلق کو مخلوق کی طرف منصرف مت کر کہ وہ ایسا ہے جیسا خائن کے پاس کوئی امانت رکھ دے کیونکہ اس صورت میں اس تعلق کا کوئی ثمرہ نہیں پس وہ تعلق ہی گویا ضائع ہوا بلکہ حق تعالیٰ کی طرف منصرف کر کہ وہ ایسا ہے جیسا امین کے پاس امانت رکھے چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ) تعلق اس کے ساتھ (پیدا) کر کہ (جس کے پاس یہ امانتہائے تعلقات رکھنے سے) تیری امانتیں مامون ہو جاویں غائب (اور مفقود) ہو جانے سے اور تعدی (اور جحود) سے (امانت میں دو ہی طرح کا ضرر ہوتا ہے یا گم ہو جاوے یا امین براہ سرکشی ادا نہ کرے تو یہاں دونوں کا احتمال نہیں اور اس صفت کے ساتھ موصوف حق تعالیٰ ہے۔ مطلب یہ کہ اس سے تعلق کر جو اس تعلق کا صلہ تجھ کو عطا فرماوے کہ یہی ہے امانت

---

[1] اس شعر میں لفظ آوردہ اور کردہ اگر ماضی قریب کے صیغے ہیں تو بمعنی آوردی وبیکردی ہیں اور اس سے ماضی قریب کے اس معنی میں آنے کا ثبوت ہوتا ہے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور اگر یہ دونوں واحد حاضر ماضی تمنائی کے صیغے ہیں اور ظاہر و راجح بھی معلوم ہوتا ہے تو ان کو اس طرح لکھنا چاہئے آوردے۔ کردے اور اس وقت چونکہ تلفظ میں ثقل پیدا ہوتا ہے اس لئے آخری یا کو جو مجہول ہے معروف پڑھنا مناسب ہے اور کتابت بھی اسی طرح سے یعنی آوردی کردی اور اس وقت بھی یہ صیغے بمعنی می آوردی وبیکردی ہونگے کیونکہ اس جگہ تمنا مقصود نہیں ہے فافہم ۱۲ محمد انعام اللہ غفرلہ اللہ۔ [2] یہ شعر باپ کا مقولہ ہے یعنی باپ نے جواب دیا ہے اور بوجہ خصوصیت مضمون کے لفظ گفت کی ضرورت نہیں ہے۔ [3] لفظ نیز کے بعد لفظ ہم کا لانا تاکید کے لئے معلوم ہوتا ہے حضرت حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کہا ہے ع دروا زیارست و درمان نیز ہم فافہم ۱۲ ام [4] او جو کہ غائب کے لئے ہے مادر کی طرف راجع ہے فافہم ۱۲ ام

تعلق کا ادا کرنا اور اس صلہ کی بعض صورتوں کا بیان عنقریب خو بہائے انبیاً را پرورید کی شرح میں آتا ہے اور اس ترجمہ سے ترکیب بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ صلہ میں عائد الی الموصول محذوف مانا گیا ہے یعنی خوے با کسے کن کہ امانتہائے تو بسپر دنش بدست او ایمن آید الخ اور) اس کے ساتھ تعلق (پیدا) کر جس نے اخلاق کو پیدا کیا (کہ وہی بنا ہے تعلقات کی کہ ان اخلاق کو خالق کی طرف منصرف کر لیا جاوے یا مخلوق کی طرف اسی علاقہ سے خوئے با او کن کا ترجمہ تعلق کے ساتھ کیا گیا مطلب یہ کہ جب وہ خالق خو ہے تو اس خو کے انصراف کا زیادہ مستحق وہی ہے ورنہ بڑی نمک حرامی ہے کہ ایک چیز عطیہ تو اس کا اور اس سے خدمت کی جاوے دوسرے کی اور اس کی طاعت میں اس کو صرف نہ کیا جاوے اور اس مصرعہ میں تو حق تعالیٰ کے فعل تخلیق کا ذکر کیا ہے جس کو مبنی حکم خوے با او کن کا ٹھہرایا ہے آگے حق تعالیٰ کے فعل تربیت کا ذکر فرماتے ہیں جو مبنیٔ حکم مذکور ہونے کے علاوہ مضمون شعر خوے با او کن کہ امانت ہائے کا مفسر بھی ہے یعنی اس نے اخلاق کی آفرینش بھی فرمائی ہے اور) انبیاء علیہم السلام کے اخلاق کی تربیت (بھی) فرمائی ہے (یعنی ان کی فعل تربیت کی یہ شان ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اخلاق جو کہ باجماع جمیع اہل ملل وجمیع عقلاء افضل اخلاق ہیں ان کی تربیت و تکمیل حق تعالیٰ ہی نے فرمائی ہے اس سے اندازہ کرلو کہ وہ کیسے مربی ہیں یعنی کس طرح سے کمالات میں روز افزوں ترقی بخشتے ہیں یہ تو حاصل ہوا الفاظ کا باقی اس کا مبنیٔ حکم مذکور ہونا اس طرح ہے کہ جب اخلاق کے وہی خالق اور وہی مربی ہیں تو ان اخلاق کے انصراف کے احق بھی وہی ہیں اور اس کا مفسر ہونا اس طرح ہے کہ مخلوق کے ساتھ خو کرنے سے تو خود وہ خو ہی بے ثمر ہونے کے سبب کالـ(ضائع ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے ساتھ خو کرنے سے وہ اس خو کو ترقی دیتے ہیں اور اس کی تکمیل فرماتے ہیں اور جو آخرت میں اس تکمیل کے ثمرات ہوں گے وہ الگ رہے تو وہ گویا ایسے امین ہیں کہ جو چیز ان کے پاس رکھی اس کو اور بڑھا کر ادا فرمادی اور یہ اس وعدہ کا ایفا ہے جو شعر خوئے با او کن کہ امانتہائے تو الخ کی شرح میں کیا گیا تھا اور وہاں بعض صورتیں اس لئے کہا تھا کہ ردامانت کی یہ ایک صورت ہے کہ اخلاق میں ترقی فرمائی اور دوسری صورت آخرت کا صلہ ہے جس کو ابھی بعد ذکر ترقی کے ذکر کیا گیا ہے آگے خدائے تعالیٰ کی اسی صلہ افزائی اور غیر حق کی اسی تصلیع کا ذکر ہے کہ) حق تعالیٰ کی عطاء ایسی ہے کہ (گویا) تو ایک بکری کا بچہ دیتا ہے وہ تجھ کو ایک گلہ واپس دیتا ہے (یعنی ناقص لے کر کامل دیتا ہے اور) ہر صفت کا مربی خود رب (حقیقی ہی) ہے (وہ اپنی شان ربوبیت سے ہر صفت کی تربیت فرماتے ہیں پس جن صفات کو تو نے ان کی طرف منصرف کر دیا وہ ان کو دو ناتا و ثمر آ ترقی دیتے ہیں یہ تو خدائے تعالیٰ کے ساتھ تعلق رکھنے کی حالت ہے اور اگر تو نے ان صفات و اخلاق کو مخلوق کی طرف منصرف کر دیا تو وہ ایسا ہے کہ گویا) تو بکری کا بچہ بھیڑیے کے پاس امانت رکھتا ہے (کہ وہ اس کو ضائع کر دے گا سو خدارا) تو گرگ اور یوسفؑ کی ہمراہی کا مت حکم دے (یعنی نہ تجویز کر نہ عمل میں لا اس میں اشارہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح سے بکری کا بچہ گرگ کے سپرد کرنے سے یوسفؑ کو سپرد کرنا اور بھی ظلم ہے اسی طرح معمولی اخلاق کے منصرف کرنے سے بڑھ کر ظلم یہ ہوگا کہ اخلاق فاضلہ کو مخلوق کی طرف منصرف کیا جاوے چونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ابتداء تو مخلوق سے تعلق نہیں کیا جاتا لیکن جب اس طرف سے استمالت ہو تو آدمی اس میں گرفتار ہو جاتا ہے اس پر متنبہ فرماتے ہیں کہ) اگر بھیڑیا تیرے ساتھ روبہی (وتملق) ظاہر کرے تو خبردار (اس کا) یقین مت کرنا) کہ وہ تیرا خیر خواہ ہے) اس لئے اس سے (کبھی) بہبودی نہ ہوگی (اسی طرح) اگر جاہل (جس کو خدائے تعالیٰ کی معرفت نہ ہو) تیرے ساتھ ہمدلی ظاہر کرے (لیکن) انجام کار تجھ کو صدمہ پہنچاوے گا جہالت کے سبب سے (از جاہلی میں اشارہ اس طرف ہے کہ اگر وہ بالفرض

قصداً بھی تجھ کو ضرر نہ پہنچاوے اور مخلص ہی ہو لیکن چونکہ دین سے جاہل ہے جانتا نہیں کہ کیا نفع ہے اور کیا ضرر اس لئے اگر نفع پہنچانے کا بھی قصد کرے گا تب بھی ضرر ہی پہنچاوے گا کیونکہ وہ نفع خود ضرر ہی ہوگا اور بالفرض اس لئے کہا گیا کہ جاہل باللہ کو مخلص ہی ہونا شاذ و نادر کالمعدوم ہے وہ ہمیشہ غرض پرستی میں مشغول ہوتا ہے اس کی دوستی غرض تک ہوگی جب غرض فوت ہونے کا اس کو احتمال بھی ہوگا فوراً مخالف ہو جاوے گا سو یہ اخلاص کہاں ہوا غرض اکثر تو وہ غیر مخلص ہوگا اور اگر شاذ و نادر نادان ماں کی طرح محب و مخلص بھی ہوا تو ضار من حیث لا یدری ہوگا آگے ان ہی دونوں قسم کے جاہلوں کا بیان ہے غیر مخلص کو خنثیٰ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور مخلص کو شعر جان مادر اخ و مابعدہ میں والدہ اخی کے ساتھ تشبیہ دی ہے اشعار مقام کے آخر تک کا یہی حاصل ہے پس فرماتے ہیں کہ) وہ (جاہل غرض پرست بوجہ دو وجہیں ہونے یا متخالف الظاہر والباطن ہونے کے گویا) دو آلے رکھتا ہے (ذکر بھی فرج بھی) اور (وہ) خنثیٰ ہوتا ہے (اور) دونوں (آلوں) کا فعل (یعنی اثر مختلف اوقات میں) بلاشبہ ظاہر ہوتا ہے (جس کا طریقہ آگے مذکور ہے یعنی) وہ (خنثیٰ) ذکر کو (تو) عورتوں سے پوشیدہ کر لیتا ہے (اور فرج کو ظاہر ہونے دیتا ہے) تاکہ اپنے کو ان کی خواہر بنا دے (اور ان کو مجانست کے گمان سے اس سے وحشت نہ ہو یہ طریقہ تو فرج کے ظاہر ہونے کا ہوا اور) فرج کو مردوں سے ہاتھ کے ذریعہ سے (یعنے ہاتھ رکھ کر) پوشیدہ کر لیتا ہے تاکہ اپنے کو ان مردوں کا ہمجنس بنا دے (کیونکہ مردوں کو عورتوں سے اپنی مجانس میں انقباض ہوتا ہے اور اس کے سامنے بے تکلفی سے اسرار ظاہر نہیں کرتے گو شہوانی رغبت کی حیثیت سے تنفر اور توحش نہ ہو اس تقریر پر یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ عورت تو مرد کی مرغوب ہوتی ہے تو مردوں سے اپنی انوثت چھپانے کی کوئی وجہ نہیں وجہ دفع ظاہر ہے اب یہاں ایک شبہ ہو سکتا تھا وہ یہ کہ جب اس جاہل کے فریب کی یہ حالت ہے تو پھر تم جو اس سے تحذیر کر رہے ہو ایسے فریبی سے حذر کس طرح ہو سکتا ہے آگے اس کا جواب دینا مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حذر کا طریق دینی بصیرت حاصل کرنا ہے اور یہ اختیاری ہے جس کو یہ بصیرت حاصل ہے اس کے سامنے اس کا مکر نہیں چلتا آثار سے وجداناً وہ اس کا ادراک کر لیتا ہے گو اس ادراک پر اس کو ضرر پہنچانا جائز نہ ہو لیکن اپنی احتیاط کے لئے تو کافی ہے اور اس جواب میں ایک آیت کے مضمون کی روایت بالمعنی کرتے ہیں پس فرماتے ہیں کہ) حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس (جاہل بددین) کی فرج مکتوم کی ایک علامت اس کی ناک پر لگا دیں گے تاکہ ہمارے اہل بصیرت (اس کے) ان دونوں (قسم کے) ناز (و کرشمہ و عشوہ و فریب وہی) سے یعنی اس کے فن سے دھوکے میں نہ پڑ جاویں (یہ اشارہ ہے اس آیت کی طرف جو ولید بن مغیرہ کے باب میں ہے سنسمہ علی الخرطوم یعنے ہم عنقریب داغ لگا دیں گے اس کی ناک میں اور گو اس کی راجح تفسیر یہ ہے کہ مراد اس سے قیامت کے دن میں اس کی ذلت و رسوائی کی علامت کی وعید ہے مگر مشہور مفسرین میں یہ ہے کہ یہ داغ لگنا دنیا میں ہوا ہے کسی غزوہ میں اس کی ناک زخمی ہو گئی تھی پھر وہ نشان عمر بھر رہا۔ مولانا نے بھی یہی تفسیر اختیار کی ہے اور اس بددین کے حال کو ولید کے حال سے اور اس کے عیوب کی علامت کو ولید کے داغ بینی سے تشبیہ دی ہے اور ایک نظیر کو دوسری نظیر پر دال سمجھ کر تکلم با حد النظیرین سے دوسری نظیر کو بھی معنے مقولہ حق تعالیٰ کا قرار دیدیا اور کس اور شلہ سے مراد مطلق عیوب اور ان کی علامات اور دو دلال سے مراد ذکر اور فرج کہ آلہ فریب ہے اور از فن بدل ہے زان دو دلال سے اور جوال کے معنے گون اور دلق درویشانہ کے ہیں یہاں مراد معنی ثانی ہیں اور مراد اس سے مجازاً دھوکہ ہے اطلاقاً للسبب علی المسبب خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ اہل بصیرت کو محفوظ رکھتے ہیں اور بصیرت ہوتی ہے دین سے اور دین اختیاری ہے پس اس طرح سے اس کے فریب سے بچنا اختیاری ہوا اور ہمارا امر بالتحذیر

شبہات سے خالی رہا آگے اسی کے بطور حاصل بیان کرتے ہیں کہ) حاصل (کلام کا) یہ ہے کہ ہر مرد سے مردانگی صادر نہیں ہوتی (کیونکہ بعضوں کی مردی مخلوط بالانوثیت ہوتی ہے جیسے خنثیٰ کی اسی طرح جاہل بد دین اپنے اخلاق وافعال کا کامل یعنی قرین اخلاص ہونا دکھلاتا ہے مگر اس میں مکر کی آمیزش ہوتی ہے جب یہ بات ہے تو) خبردار جاہل سے حذر رکھ اگر تو دانشمند ہے (اور اگر تیرے حذر پر وہ خود دوستی کی باتیں بگھار کر تیری استمالت کرے اس وقت بھی) جاہل شیریں سخن کی دوستی (کی باتیں) مت سن کہ وہ مثل زہر کہن کے (ان اقسام کے) ہے (جو کہنہ ہو کر زیادہ قاتل ہو جاتا ہے چنانچہ مشہور ہے کہ سانپ جتنا پرانا ہو زیادہ زہری ہوتا ہے اور میں نے ایک طبیب سے سنا ہے کہ سنکھیا پرانی ہونے سے اوسکا کس بڑھ جاتا ہے اور وہ زیادہ قاتل ہو جاتی ہے اور غایت سے غایت اس کی دوستی ایسی ہوگی جیسی ماں کی کہ اس میں واقعی خلوص ہوتا ہے لیکن تب بھی اس سے باحذر رہ کیونکہ وہ اس صورت میں گو دل ہی سے سہی) تجھ کو (پیار کے الفاظ مثلاً) جان مادر (اور) چشم روشن کہتا ہے (لیکن انجام میں) بجز غم اور حسرت کے اس سے تیری کوئی چیز نہ بڑھے گی (جان مادر کے معنے یہ ہیں کہ اے بیٹے جو کہ ماں کی یعنی میری جان ہے یہ تو ندا ہے اور چشم روشن دعا ہے یعنی خدا کرے تیری آنکھیں ہمیشہ روشن رہیں آگے اس خلوص مع الجہل کی مثال ہے کہ) باپ سے کہا کرتی ہے وہ مادر (مشفقہ) علانیہ کہ مکتب سے میرا بچہ بالکل لاغر ہو گیا (اور طعن کے طور پر یوں کہتی ہے کہ) اگر تو اس کو دوسری عورت سے حاصل کرتا (یعنی دوسری بیوی کا ہوتا) تو اس پر تو یہ جور و جفا نہ کرتا (بس تو میری ضد میں اس کو تکلیف دیتا ہے مقصود اس طعن سے باپ کا متاثر کرنا ہے آگے باپ کا جواب ہے گو کلام میں گفت وغیرہ نہیں ہے مگر خصوصیت مضمون اس کا کافی قرینہ ہے کہ گفت وغیرہ کی تصریح کی حاجت نہیں یعنی باپ کہتا ہے کہ) اگر تیرے سوا اور کسی (عورت) سے میرا یہ بچہ ہوتا تو یہی بیہودہ بات وہ عورت بھی کہتی (پس میں ایسے طعن سے متاثر نہیں ہوتا اور مکتب میں بھیجنا نہیں چھوڑ سکتا تو دیکھو یہاں مخلص ہے مگر جہل سے ضرر رساں یہی حالت ہے جاہل مخلص کی بھی جب یہ ہے تو) خبردار تو اس ماں سے اور اس کے افسوں سے دور بھاگ (آگے تو یہ ہے کہ) باپ کی چپت اس (ماں) کے حلوے سے اچھی ہے (کیونکہ یہ انجام میں نافع ہے اور وہ انجام میں ضار اور جیسا یہ جاہل مشابہ نادان ماں کے ہے اور عارف مشابہ باپ کے اسی طرح) نفس (مشابہ) ماں (کے) ہے اور عقل دانا (مشابہ) باپ (کے) ہے کہ اس (عقل) کا ابتدا تنگی ہے اور انتہا صد ہا کشائش (اور اس میں من وجہ عود ہو گیا اس مضمون کی طرف کہ بعد ختم قصہ سلطان محمود کے کہا تھا۔ ع کم شنوین مادر طبع مضل اوس ۔ گرچہ اندر پرورش تن مادر ست لیک از صد دشمن دشمن تر ست۔ اور درمیان میں مناسبات خاصہ سے اور مضامین تھے جن کے ارتباطات ساتھ ساتھ بیان ہوتے آتے ہیں اور یہاں تک طبع و نفس کے غوائل سے تحذیر تھی چونکہ انسان ضعیف ہے اور یہ غوائل قوی و شدید اس لئے آئندہ اشعار میں حق تعالیٰ سے التجا و استعانت کرتے ہیں)

اے دہندہ عقلہا فریاد رس	تا نخواہی تو نخواہد ہیچ کس
اے واہب العقول فریاد رسی فرمایئے	جب تک آپ نہ چاہیں کوئی شخص نہیں چاہ سکتا
ہم طلب از تست وہم آن نیکوئی	ما کئیم اول توئی آخر توئی
طلب بھی آپ ہی کی طرف سے ہے اور وہ نیکی بھی	ہم کون چیز ہیں اول بھی آپ ہی ہیں اور آخر بھی آپ ہی ہیں

ہم بگو تو ہم تو بشنو ہم تو باش	ماہمہ لاشیئم باچندیں تراش
آپ ہی کہیے آپ ہی سنیے آپ ہی رہیے	ہم تو سب لاشے ہیں باوجود اس قدر تراش خراش کے
زیں حوالت رغبت افزا در سجود	کاہلی جبر مفرست و خمود
اس حوالہ سے آپ رغبت سجدہ میں بڑھا دیجئے	جبر کی کاہلی اور افسردگی مت بھیجئے

(ربط اوپر مذکور ہوا یعنی) اے واہب المعقول فریادری فرمایئے جب تک آپ (کسی امر کے وقوع کو) نہ چاہیں کوئی شخص نہیں چاہ سکتا (یعنی دوسرے کی مشیت بھی نہیں ہوسکتی اور وقوع تو بڑی دور رہا اور یہ ترجمہ ہے اس آیت کا وماتشاون الاان یشآء الله رب العالمین اور اے ہماری) طلب بھی آپ ہی کی طرف سے ہے (یعنی آپ ہی نے نیکی کی طلب عطا فرمائی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ ہماری طلب آپ کی صفت ہے یعنی آپ ہی طالب ہیں نعوذ باللہ) اور وہ نیکی بھی (یعنی اس کا وقوع و صدور بھی آپ ہی کی توفیق و مشیت سے ہوتا ہے پس) ہم کون چیز ہیں اول بھی آپ ہی ہیں اور آخر بھی آپ ہی ہیں (چنانچہ جب کچھ نہ تھا آپ جب بھی تھے اور جب کچھ نہ رہے گا چنانچہ مابین النفختین جب بھی آپ ہی ہوں گے تو آپ قدیم الوجود اور واجب الوجود ہوئے بخلاف ہمارے کہ ہمارا وجود خود محفوف بین العدمین ہے اس لئے ان کے تمام کمالات قوی و مستقل اور ہمارے سب کمالات ضعیف اور مضمحل اور منجملہ ان کے طلب و نکوئی بھی ہے جب ہم ایسے مضمحل الوجود والا وصاف ہیں تو اے اللہ) آپ ہی کہیے اور آپ ہی سنیے اور آپ ہی رہیے ہم تو سب لاشے (محض) ہیں باوجود اس قدر تراش خراش (یعنی کوشش) کے (جیسا ایک جگہ فرمایا ہے۔ ع اندریں رہ می تراش وی خراش مصرعہ اولی کے تینوں صیغہ امر میں مجاز ہے یہ افعال اصل میں منسوب عبد کی طرف ہیں لیکن چونکہ ان کا صدور موقوف ہے ایجاد حق پر اس لئے مبالغۃً اسی طرف منسوب کر دیا جیسے حدیث میں ہے مرضت فلم تعدنی اور حدیث میں ہے کنت سمعہ الذی یسمع بی مطلب یہ ہے کہ ہمارا اچھی بات کہنا یا اچھی بات سننا یا اچھی حالت پر رہنا ہمارے مستقل اختیار میں نہیں آپ ہی توفیق دے کر ہم سے صادر کرا دیجئے گویا آپ ہی یہ کام کر لیجئے اور اے اللہ ہم نے جو یہ سب آپ کے حوالہ اور آپ کے سپرد کیا ہے تو) اس حوالہ سے (مقصود ہمارا یہ ہے کہ) آپ (ہماری رغبت سجدہ (و طاعت) میں بڑھا دیجئے (اور ہم پر) جبر کی کاہلی اور افسردگی مت بھیجئے (اس مضمون سے زیادہ مقصود تعلیم ہے سامعین کی اور دفع ہے ان کے ایہام کا کہ اوپر کے مضمون سے وہ اپنے کو مجبور و بے اختیار محض سمجھ کر طاعات میں کاہل و افسردہ نہ ہو جاویں اس لئے بصورت دعا اس کی نفی کر دی یعنی یہ حوالہ اس غرض سے کیا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو مختار جان کر اس سے مدد حاصل کرے اور توفیق طاعات کی زیادہ مانگے اور اپنی کوشش پر اعتماد نہ کرے نہ یہ کہ کوشش ہی چھوڑ دے بلکہ اس کو برابر جاری رکھے چنانچہ باچندیں تراش میں اس طرف اشارہ بھی ہے کہ باوجود کوشش کے پھر اپنے کو لاشے یعنی ناقابل وثوق سمجھے جو اثبات کوشش میں صریح ہے)۔

جبر باشد پر و بال کاملاں	جبر ہم زندان و بند کاہلاں
ایک جبر تو کاملوں کا پر و بال ہوتا ہے	دوسرا جبر کاہلوں کا زندان اور بند ہوتا ہے
ہمچو آب نیل داں ایں جبر را	آب مومن را و خوں مرگبر را
اس جبر کو آب نیل کی طرح جان	مومن کے لئے پانی اور گبر کے لئے خون

بالِ بازاں را سوئے سلطاں برد	بال زاغاں را بگورستاں برد
باز و شہبازوں کو سلطان کی طرف لے جاتا ہے	باز و کوؤں کو گورستان کی طرف لے جاتا ہے

(اوپر جبر کی مذمت کو ممکن تھا کہ کوئی اطلاق یعنی عموم پر محمول کر لیتا حالانکہ اہل فن کے نزدیک اس کی دو قسم ہیں محمود و مذموم اس لئے یہاں اس میں تفصیل کرتے ہیں کہ ہم علی الاطلاق جبر کو مذموم نہیں کہتے بلکہ ایک) جبر (تو) کاملوں کا پرو بال (وذریعہ ترقی فی الطاعات) ہوتا ہے (اور) دوسرا جبر کاہلوں کا زندان اور بند (بمعنی قید یعنی طاعات سے مانع) ہوتا ہے (اول جبر محمود ہے اور دوسرا مذموم پس مقصود اوپر مذمت کرنا مذموم کی ہے چنانچہ لفظ کاہلی کی اضافت سے اس تقیید کی طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کہ مطلق جبر کے بھیجنے کے ساتھ نہی دعائی کو متعلق نہیں کیا کاہلی جبر کے ساتھ کیا جس سے مفہوم ہوا کہ جبر میں کبھی کاہلی ہوتی ہے کبھی اس کی ضد ہوتی ہے ورنہ متعلق حکم کا صرف جبر کو بنایا جاتا پس اس میں جبر کے دو اثر اشارۃً معلوم ہو گئے اور اسی کی ان اشعار میں تصریح ہو گئی آگے ان دونوں قسموں کی دو مثال ہیں ایک یہ کہ) اس جبر (مقسم) کو آب نیل کی طرح جان (کہ) مومن کے لئے پانی اور گبر (یعنی کافر) کے لئے خون (دوسری یہ کہ جبر مثل پر و بازو کے ہے اور) باز و شہبازوں کو سلطان کی طرف لے جاتا ہے (کہ وہ اس کے ذریعہ سے اڑ کر بادشاہ تک پہنچتے ہیں اور) بازو (ہی) کوؤں کو گورستان کی طرف لے جاتا ہے (کوا چونکہ آدمی سے وحشت کرتا ہے اور گورستان آدمیوں سے خالی جگہ ہوتی ہے اس لئے اکثر وہ اپنا مامن ایسی ہی جگہ کو بناتا ہے گو کھانے پینے کے لئے آبادی میں آتا ہو)

فائدہ:۔ جبر کی یہ دو قسمیں مولانا نے دفتر اول میں تحت عنوان باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل بضمن اشعار یاں تحسب اے کاہل بے اعتبار الخ ذکر فرمائی ہیں احقر اس مقام کی شرح میں سے بقدر ضرورت عبارت نقل کرتا ہے وہو ہذا جاننا چاہیے کہ جبر بالمعنی الاعم یعنی مطلق نفی الاختیار دو قسم ہے ایک وہ جس کا منشاء فساد اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع میں بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہیں گیا یہ جبر مذموم کہلاتا ہے اور فرق جبریہ اسی کے معتقد ہیں اور اہل حق نے کتاب و سنت سے اسی کو باطل و رد کیا ہے اور اس کے قائل ہونے کا اثر اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہو جانا اور شہوات میں بے باک اور دلیر اور اپنی بیگناہی کا معتقد ہو جانا ہے دوسرا وہ جس کا منشا غلبہ مشاہدہ اختیار خداوندی ہے یعنی چونکہ حق جل وعلا شانہ کے تصرفات و اختیارات عالم میں جاری و ساری دیکھ رہا ہے اس لئے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہم کو بھی واقع میں کچھ اختیار دیا گیا ہے اس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف کو محض عدم تو نہیں مگر کالعدم سمجھتا ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں وجود ضعیف کا مضمحل ہونا وجود وی کے سامنے بیان کیا گیا ہے یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب و سنت اس کو رد نہیں کرتے بلکہ موید ہیں اور اس کے حاصل ہونے کا اثر طاعات کا زائد اور کامل ہو جانا اور خلاف مرضی الٰہی ارادوں کا فنا ہو جانا ہے اھ۔

باز گرد اکنوں تو در شرح عدم	کو چو پازہر است و پنداریش سم[1]
تو اب پھر عدم کی شرح کی طرف عود کر	کہ وہ زہر مہرہ ہے اور تو اس کو زہر سمجھتا ہے
ہمچو ہندو بچہ ہیں اے خواجہ تاش	روز محمود عدم ترساں مباش
تو اس ہندو بچہ کی طرح ہاں اے خواجہ تاش	چل محمود عدم سے ترسان مت ہو

[1] فی الغیاث یعنی پاک کنندہ زہر چہ لفظ پاؤ بمعنے شستن آمدہ است یا مخفف پاد زہر بدال مہملہ بمعنے پاس دارندہ و دفاع زہر معرب آن باشد ۱۲ منہ

از وجودے ترس کا کنوں دروئی	آں خیالت لاشئی و تو لاشئی
اس وجود سے ڈر جس میں تو اب ہے	وہ تیرا خیال لاشے اور تو لاشے ہے
لاشئی برلاشئی عاشق شدست	ہیچ نے مر ہیچ نے رارہ زدست
ایک لاشئے دوسری لاشئے پر عاشق ہو رہا ہے	ایک لاشئے نے دوسری لاشے کی رہزنی کر رکھی ہے
چوں بروں شد ایں خیالات ازمیاں	گشت نامعقول تو بر تو عیاں
جب یہ خیالات درمیان سے خارج ہو گئے	تو تیرا غیر مفہوم بالعقل تجھ پر مشاہد بالعین ہو جاوے گا

(سلطان محمود کے قصہ سے اوپر جو عدم و معدوم کی مطلوبیت کا مضمون تھا جس کی توجیہ و تحقیق بھی وہاں گزر چکی ہے یہاں اس کی طرف عود ہے گو درمیان کے سب مضامین بھی اسی سے سلسلہ دار مرتبط چلے آئے ہیں جیسا ہر مضمون پر معلوم ہوگا مگر اب بلا واسطہ اس کی طرف عود کرنے کو فرماتے ہیں کہ) تو اب پھر عدم کی شرح کی طرف عود کر کہ وہ زہر مہرہ (وتریاق نافع) ہے اور تو اس کو زہر (مضر) سمجھتا ہے (جب یہ بات ہے تو) تو (اس) ہندو بچہ کی طرح ہاں اے خواجہ تاش (محمود کی طرف) چل (اور محمود عدم سے ترسان مت ہو (یعنی اس عدم سے جو مثل محمود کے ہے کلحیین الماء بلکہ) اس وجود سے ڈر جس میں تو اب ہے (کیونکہ وہ وجود واقع میں معتد بہ نہیں بلکہ ایک خیال ہے (اور) وہ نیز خیال (بھی) لاشے ہے اور تو (بھی) لاشے ہے (پھر جو تو اس وجود خیالی پر عاشق ہو رہا ہے تو گویا) ایک لاشئے دوسری لاشئے پر عاشق ہو رہا ہے اور ایک (ہیچ نے یعنی) لاشئے نے (کہ وہ وجود خیالی ہے) دوسری لاشے کی (کہ وہ تو ہے) رہزنی کر رکھی ہے (پس مصرعہ اول کا پہلا لاشے اور مصرعہ ثانیہ کا دوسرا لاشے دونوں کا مصداق ایک ہے اور اسی طرح مصرعہ اول کا دوسرا لاشے اور مصرعہ ثانیہ کا پہلا لاشئی ان دونوں کا مصداق ایک ہے (جب یہ خیال درمیان سے خارج (اور مرتفع) ہو گئے (یعنی ہو جاویں گے) تو (اس وقت) تیرا غیر مفہوم بالعقل (مضمون) تجھ پر مشاہد بالعین ہو جاویگا (یعنی نظری خفی بدیہی جلی مثل محسوس کے ہو جاوے گا)

فائدہ:۔ چونکہ اصل مقام پر اس مضمون کی پوری تحقیق ہو چکی ہے اس لئے یہاں صرف حل عبارت پر کفایت کی گئی آگے تائید ہے مضمون بالا کی کہ ان خیالات کے ارتفاع کے وقت کہ اس ارتفاع کا ایک وقت موت بھی ہے جیسا کہ ایک وقت دنیا میں حصول معرفت و بصیرت بھی ہے سب حقیقت منکشف ہو جاوے گی اور ہستی یعنی حیات دنیویہ کو نیستی اور نیستی یعنی حیات اخرویہ کو ہستی سمجھا جاوے گا اور اسی لئے مرنے کا افسوس نہ ہوگا کیونکہ وہ تو واقع میں ہستی ہے اگر نیستی ہوتی تو اس کے عروض کا افسوس ضرور ہوتا تو ثابت ہوا کہ جس کو نیستی سمجھے تھے وہ ہستی نکلی اس کی تائید تو اس جملہ سے ہوئی لیس للماضین هم الموت اسی طرح جب یہ افسوس ہوگا کہ ہم نے حیات دنیویہ میں اعمال صالحہ کیوں نہ کئے اور حیات دنیویہ میں جو تمتعات حاصل کئے تھے وہ دافع افسوس نہ ہو سکے اس سے ثابت ہوا کہ جس کو ہستی سمجھے تھے وہ نیستی تھی اس کی تائید اس جملہ سے ہوئی وانماالهم حسرة الفوت قال النبی صلی الله علیه وسلم لیس للماضین هم الموت وانماالهم حسرة الفوت.

راست فرمود آں سپہدار بشر	کہ ہر آنکہ کرد از دنیا گذر
صحیح فرمایا ہے اس سید البشر صلے اللہ علیہ وسلم نے	کہ جس شخص نے بھی دنیا سے انتقال کیا ہو
نیستش درد و دریغ و غبن موت	بلکہ ہستش صد دریغ از بہر فوت
اس کو موت کا درد اور افسوس اور زیاں نہیں ہے	بلکہ اس کو صد افسوس فوت ہونے کے سبب سے ہے
لیس للماضین ھم الموت گفت	لیک شاں با حسرت فوت اند جفت
لیس للماضین ہم الموت فرمایا ہے	لیکن وہ لوگ حسرت فوت کے ساتھ قرین ہوتے ہیں
کہ چرا قبلہ نکردم مرگ را	مخزن ہر دولت و ہر برگ را
کہ میں نے موت کو قبلہ کیوں نہ بنایا	ہر دولت اور ہر سامان کے مخزن کو
قبلہ کردم من ہمہ عمر از حول	آں خیالاتے کہ گم شد در اجل
میں نے تمام عمر کج بینی کے سبب قبلہ	ان خیالات کو بنایا جو کہ موت میں غائب ہو گئے
حسرت آں مردگاں از مرگ نیست	زانست کاندر نقشہا کردیم ایست
ان مردوں کی حسرت موت کے سبب نہیں ہے	اس سے ہے کہ ہم نے نقوش میں قیام کیا
ماندیدیم اینکہ ایں نقش ست و کف	کف ز دریا جنبد و یابد علف
ہم نے یہ نہ دیکھا کہ یہ نقش اور حباب ہے	کف دریا سے حرکت کرتا ہے اور غذا پاتا ہے
چونکہ بحر افگند کفہا را ببر	رو بگورستاں رواں کفہا نگر
جب بحر نے حبابوں کو خشکی میں پھینک دیا	گورستان میں جا حبابوں کو دیکھ
پس بگو کو جنبش و جولان تاں	بحر افگندست در بحران تاں
پھر کہہ تمہاری حرکت اور جولانی کہاں ہے	دریا نے تمہارے تغیر عظیم میں پھینک دیا ہے
تا بگویندت بلب نے بل بحال	کہ ز دریا کن نہ از ما ایں سوال
تاکہ وہ تجھ سے لب سے نہیں بلکہ حال سے کہیں	کہ یہ سوال ہم سے نہیں دریا سے کر
نقش چوں کف کے بجنبد بے ز موج	خاک بے بادے کجا آید باوج
نقش مثل حباب کے بدوں موج دریا کے کب جنبش کرتا ہے	خاک بدوں ہوا کے کہاں آتی ہے جہت فوق میں
چوں غبار نقش دیدی باد بیں	کف چو دیدی قلزم ایجاد بیں
جب تو نے غبار نقش دیکھا ہے تو ہوا کو دیکھ	جب کف دیکھا ہے تو قلزم ایجاد کو دیکھ

ہیں بہ بیں کز تو نظر آید بکار	باقیت شحم و لحمے پود و تار
خبردار دیکھ کیونکہ تیرے اجزا میں سے نظر کارآمد ہے	تیرے باقی اجزاء شحم اور لحم اور تاروپود ہے
شحم تو در شمعہا نفزود تاب	لحم تو مخمور را نامد کباب
تیری شحم نے شمعوں میں روشنی نہیں بڑھائی	تیرا لحم مخمور کا کباب نہیں بنا
در گداز ایں جملہ تن را در بصر	در نظر رو در نظر رو در نظر
تو اس سب جسد کو بصر میں گلا دے	نظر میں چل نظر میں چل نظر میں چل
یک نظر دو گز ہمی بیند ز راہ	یک نظر دو کون دید و روی شاہ
ایک نظر دو گز راستہ دیکھتی ہے	ایک نظر نے دونوں عالم اور جمال شاہ کو دیکھ لیا
درمیان ایں دو فرق بیشمار	سرمہ جو واللہ اعلم بالسرار
ان دونوں کے درمیان بے شمار فرق ہے	تو سرمہ تلاش کر اور غیب کا علم خدا تعالیٰ کو خوب ہے

(ربط کی وجہ کہ تائید ہے ماسبق کی اور اس وجہ کی تحقیق و تطبیق اوپر مذکور ہوئی ہے اور اس تائید کے لئے ایک حدیث لائے ہیں جس کی حدیث ہونے کی تحقیق نہیں باقی مضمون کی صحت ظاہر ہے چنانچہ قرآن مجید میں جابجا کفار کی حسرت تفریط فی الاعمال پر نقل فرمائی ہے نفس فراق دنیا پر کہیں بھی نقل نہیں فرمائی بلکہ آخرت کو انکشاف حقائق عندالجمیع کا عالم فرمایا ہے اور حیوۃ دنیا کا ناقابل اعتداد ہونا منجملہ حقائق ہے تو لامحالہ یہ بھی منکشف ہوگی پس دونوں مضمون قرآن مجید سے ثابت ہو گئے قال تعالیٰ قالوا یاحسرتنا علی مافرطنا فیہا الآیۃ وقال تعالیٰ اسمع بہم وابصر یوم یاتوننا الآیۃ وقال تعالیٰ وماھذہ الحیوۃ الدنیا الالھو ولعب وان الدار الآخرۃ لھی الحیوان لو کانوا یعلمون۔ پس فرماتے ہیں کہ) صحیح فرمایا ہے اس سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جس شخص نے بھی دنیا سے انتقال کیا ہو اس کو موت کا درد اور افسوس اور (اس کے) زیاں (کا خیال) نہیں ہے (کیونکہ وہ واقع میں افسوس اور زیاں کی چیز نہیں ہے) بلکہ اس کو صد افسوس (اعمال صالحہ اور عمر کے) فوت ہونے کے سبب سے ہے (چنانچہ اسی مضمون میں آپ نے) لیس للماضین ہم الموت فرمایا ہے (اور یہ بھی فرمایا ہے کہ) لیکن وہ لوگ حسرت فوت (مذکور) کے ساتھ قرین (ہوتے) ہیں (آگے حسرت فوت کی تفسیر ہے) کہ میں نے موت کو قبلہ (توجہ یعنی نصب العین کیوں نہ بنایا (یعنی) ہر دولت اور ہر سامان کے مخزن کو (قبلہ توجہ کیوں نہ بنایا یہ ترکیب میں بدل ہے مرگ را سے اور معنے صفت ہے موت کی یعنی موت ایسی چیز ہے کیونکہ الموت جسر یوصل الحبیب الی الحبیب اور حبیب ہونا اختیاری ہے پس ہر شخص بااختیار خود اس کو مخزن دولت بنا سکتا ہے اور کسی کے سوا استعمال سے اگر وہ مخزن نہ رہے تو یہ کجی عامل کی ہے اور وہ اس پر حسرت کرتا ہے کہ میں بجائے اس کے کہ موت کو قبلہ بناتا) میں نے تمام عمر کج بینی کے سبب قبلہ ان خیالات (دنیویہ) کو بنایا جو کہ موت میں غائب ہو گئے (چنانچہ محسوس بھی ہے اور منصوص بھی قال تعالیٰ وقدمنا الی ماعملوا من عمل فجعلناہ ھباء منثوراً وقال تعالیٰ وضل عنکم ماکنتم تزعمون عرض) ان مردوں کی حسرت موت کے سبب نہیں ہے (بلکہ) اس سے (حسرت) ہے کہ میں نے نقوش (بے ثبات مثل نقوش آب

یعنی ہستی دنیا) میں (عمر بھر) قیام کیا (اور اس کو طویل البقا مقصود سمجھا اور) ہم نے (بصیرت سے) یہ نہ دیکھا کہ یہ (محض) ایک نقش (آب) اور حباب (دریا) ہے (اور) کف (خود معتد بہ وجود نہیں رکھتا کیونکہ وہ) دریا سے حرکت کرتا ہے اور (اسی سے) غذا (یعنی بقاء اطلاقاً للسبب علی المسبب) پاتا ہے (چنانچہ ظاہر ہے اسی طرح یہ ہستی ابدان بحیثیت تربیت وقابلیت مصدریت افعال وابستہ ہے ہستی ارواح کے ساتھ جو بوجہ جزو عالم غیب ہونے کے مخفی اور نیستی نما ہے مگر ہمنے دریا کو جو حبابات کے تحت میں مستور تھا نہ دیکھا کہ اس کو دیکھ کر عالم غیب کی طرف متوجہ ہوتے اور اس کے لئے سامان کرتے کہ وہ اعمال صالحہ ہیں آگے مولانا اس تشبیہ پر تفریع فرماتے ہیں کہ) جب بحر (روح) نے (ان) حبابوں کو (اپنے سے علیحدہ کر کے) خشکی میں پھینک دیا (یعنی جس طرح دریا حبابوں کو اپنے سے جدا کردے اسی طرح ارواح نے ابدان سے علاقہ چھوڑ دیا اس وقت کی حالت دیکھنے کیلئے) گورستان میں جا (اور ان) حبابوں کو دیکھ (یعنی ابدان مردہ کو دیکھ) پھر (ان سے) کہہ (کہ) تمہاری حرکت اور جولانی کہاں ہے (کیا) دریا نے (تم کو) تمہارے تغیر عظیم میں (گرفتار کر کے) پھینک دیا ہے (وہ تغیر عظیم مفارقت ہے روح کی ابدان سے اور بحران کے معنے اصل میں ایک خاص تغیر عظیم کے ہیں کہ طبیعت اور مرض کی باہمی مقادمت سے مزاج میں واقع ہو جاتا ہے یہاں مجازاً اطلاقاً للمقید علی المطلق مطلق تغیر عظیم مراد لیا گیا اور میں نے ترجمہ میں اس ترکیب کی طرف اشارہ کیا ہے لہ افگند کا مفعول مقدر ہے اور بحران مضاف ہے تان کی طرف کیونکہ اگر اس تان کو مفعول کہا جاوے تو بلا اضافت پڑھا جاوے گا اور اس صورت میں جولان اور بحران کا قافیہ درست نہ ہوگا آگے اس خطاب فرضی کا نتیجہ بکلمہ تا کہ بمعنی لام عاقبت کے ہے بتلاتے ہیں کہ) تا کہ وہ (حبابات) تجھ سے (جواب میں) لب سے نہیں (کیونکہ وہ ظاہراً ناطق نہیں) بلکہ حال سے کہیں کہ یہ سوال ہم سے نہیں (بلکہ) دریا سے کر (کیونکہ ہم تو جواب دینے کے قابل بھی نہیں رہے اور اس سے کلام یا سماع موتی کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ وہ کلام یا سماع اگر ثابت ہو تو فعل روح کا ہے اس کو محاورات میں کلام وسماع موتی کہا جاتا ہے اور یہاں نفی کی ہے خود اجساد بلا ارواح سے اور اس سے انتفاء ظاہر و مجمع علیہ ہے یا تو اس جواب کی کہ زور یا کن نہ از ما ایں سوال یہ وجہ ہے اور یا یہ کہا جاوے کہ کسی فعل یا اس کے آثار سے سوال کرنے میں اصل یہی ہے کہ اس کے فاعل سے سوال کیا جاوے سو اگر مقصود سوال فعل مفارقت سے ہے تب تو یہ بدن کا فعل ہی نہیں اور اگر اس کے اثر سے ہے تو گو بدن پر وہ اثر ظاہر ہوا ہے لیکن پھر بھی یہ اثر کسی فعل بدن کا تو نہیں دونوں حال میں بقاعدۂ مذکورہ روح ہی سے سوال کرنا اصل ہے اور ان تین اشعار تفریعیہ میں روح کا موثر و متصرف فی البدن ہونا اور متاثر سے موثر کی طرف نظر کرنے کی ترغیب ہے اس سے دوسرے مضمون کی طرف مولانا کا ذہن منتقل ہو گیا کہ جس طرح بدن میں روح موثر ہے اسی طرح روح میں بلکہ بدن اور تمام موجودات میں موجود حقیقی موثر ہے پس ان سب سے اس کی طرف نظر کو منصرف کرنا چاہئے پس آگے اسی کو فرماتے ہیں یعنی یہ بات مسلم ہے کہ یہ) نقش (عالم امکان) مثل حباب کے بدوں موج دریا کے کب جنبش کرتا ہے (یعنی جس طرح حباب بدوں موج کے جنبش نہیں کرتا اسی طرح) خاک بدوں ہوا کے کہاں آتی ہے جہت فوق میں (جب یہ بات ہے تو) جب تو نے (اس عالم امکان کا) غبار نقش دیکھا ہے تو ہوا کو (بھی) دیکھ لیا (اور) جب کف دیکھا ہے تو قلزم ایجاد کو (بھی) دیکھ (غبار نقش کی اضافت مثل لجین الماء کے ہے اور قلزم ایجاد کے معنے وہ قلزم جس نے اس کف کو بنایا مطلب یہ ہے کہ اس عالم امکان سے کہ مشابہ غبار اور کف کے ہے موجد حقیقی کی طرف کہ مشابہ ہوا اور دریا کے ہے نظر کو متوجہ کر آگے اس نظر توحیدی کا ایجاب اور اس کی مدح اور اس کی تحصیل کا طریق فرماتے

ہیں یعنی) خبردار (ضرور واحد حقیقی کو نظر بصیرت سے) دیکھ کیونکہ تیرے اجزاء میں سے (یہ) نظر (ہی) کارآمد (چیز) ہے (اور) تیرے باقی اجزاء (تو بس) شحم اور لحم اور (اعصاب واوتار وعروق کا) تاروپود (اور جالا) ہے (جو کہ کسی کام کا نہیں چنانچہ دیکھ لے کہ) تیری شحم نے شمعون میں (کوئی) روشنی نہیں بڑھائی (اور) تیرا لحم مخمور (یعنی شراب خوار) کا کباب (بھی) نہیں بنا (چنانچہ) ظاہر ہے کہ آدمی کا شحم ولحم ان کاموں میں نہیں آتا اور اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ اگر ان کاموں میں آ سکتا یا اب کوئی لانے لگے تو یہ حکم صحیح نہ رہے گا بلکہ حکم اس وقت بھی صحیح ہے کیونکہ یہ انتفاعات بمقابلہ انتفاع بالنظر کے غیر معتدبہ ہیں اور اس سے روح کا بیکار ہونا نہ سمجھا جاوے کیونکہ یہ نظر خاص فعل روح ہی کا ہے پس اس نظر کا کارآمد ہونا بعینہ روح کا کارآمد ہونا ہے مگر بشرط نظر ورنہ وہ بھی خود حصب جہنم ہے اس میں تو ایجاب ومدح ہوئی نظر کی آگے اس کی تحصیل کا طریق ہے بطور تفریع علے المذکور کے کہ جب معلوم ہو گیا کہ صرف نظر ہی کارآمد چیز ہے اور سب اجزاء بیکار ہیں تو بس) تو اس سب جسد کو بصر (کی تحصیل) میں گداختہ کردے (اور) نظر (کی تحصیل) میں چل (یعنی کوشش کر پھر اسی کی تاکید ہے کہ) نظر میں چل نظر میں چل (گداختہ کرنے سے مراد) ریاضات بشرائطہا المعروفۃ فی الفن ہے اگرچہ اس سے جسد کی تحلیل ہی ہو مگر حد کے اندر اور یہ مطلب نہیں کہ تحلیل ضروری ہے یا اس کی کوئی حد نہیں چونکہ اوپر نظر لفظاً مطلق ہے اگرچہ قرینہ مقام سے خاص نظر معرفت ہی مراد ہے آگے اس خصوصیت کی تصریح کیے دیتے ہیں کہ) ایک نظر (تو) دو گز راستہ (ہی) دیکھتی ہے (سو یہ مطلوب نہیں اور) ایک نظر (ایسی ہے کہ اس) نے دونوں عالم اور جمال شاہ کو دیکھ لیا (اور یہی مطلوب ہے اور) ان دونوں کے درمیان بے شمار فرق ہے (پس) تو (دوسری نظر حاصل کرنے کے لئے) سرمہ تلاش کر (کہ وہ ریاضت اور صحبت اہل اللہ ہے) اور غیب کا علم خدائے تعالیٰ کو خوب ہے (اس جملہ کا مطلب یہ کہ ہمارے ان مضامین میں حقائق منحصر نہیں بہت سے حقائق ہم سے مخفی ہیں جن کا علم خدائے تعالیٰ ہی کو ہے مگر بقدر اپنے علم کے خیر خواہی سے پیش کر دیا کہ عمل ووصل الی المقصود کے لئے کافی ہے اور ایک توجیہ ان اخیر کے دو شعروں کی یہ خیال میں آتی ہے کہ اوپر نظر من المتاثر الی المؤثر کا امر تھا اور اس نظر کے دو درجے ہیں ایک نظر من البدن الی الروح اور ایک نظر من الروح الی المؤثر الحقیقی پس تقریر مقام کی یہ ہوگی کہ ہم جو نظر من المتاثر الی المؤثر کا امر کر رہے ہیں ہمارا مطلب صرف درجہ اول نہیں ہے کبھی کوئی اسی کو حاصل کر کے اس پر مغرور ہو جاوے پس یہ تو ایسا ہے کہ جیسے دو گز راستہ دیکھ لیا ایک گز پر بدن نظر آیا دوسرے گز پر روح بلکہ مطلب ہمارا درجہ دوم ہے کہ دونوں عالم سے گزر کر روئے شاہ تک نظر پہنچ جاوے پس اس تقریر پر شعر بالا نقش چوں کف میں جو مضمون نظر الی المؤثر الحقیقی کی طرف انتقال ہوا ہے یہ شعر اس کا قرینہ مقالیہ ہو جاوے گا جیسا مقام خود قرینہ حالیہ پہلے سے ہے فقط)

فائدہ:۔ یہ مضمون ہیں ہین الخ پہلے بھی کسی دفتر میں اس عنوان سے آیا ہے۔ آدمی دید ست وباقی پوست ست دید آن باشد کہ دید دوست ست آگے پھر عود ہے مدح نیستی کی طرف۔

کوش دایم تا دریں بحر ایستی	چوں شنیدی شرح بحر نیستی
تو ہمیشہ کوشش کرتا کہ تو اس بحر میں قیام رکھے	جب تو نے بحر نیستی کی شرح سن لی
کہ خلا و بے نشانست و تہی ست	چونکہ اصل کارگاہ ایں نیستی ست
جو کہ خلاء اور بے نشان اور خالی ہے	چونکہ اصل اس کارخانہ کی یہ نیستی ہے

جملہ استاداں پئے اظہار کار	نیستی جویند و جای انکسار
تمام استاد لوگ کام ظاہر کرنے کے لئے	نیستی کو ڈھونڈتے ہیں اور شکستگی کی جگہ کو
لاجرم استاد استاداں صمد	کارگاہش نیستی ولا بود
بالضرور جو سب استادوں کا استاد صمد ہے	اس کا کارخانہ نیستی اور عدم ہو گا
ہر کجا ایں نیستی افزوں ترست	کار حق و کارگاہش آں سرست
یہ نیستی جہاں کہیں جتنی زیادہ ہو گی	حق تعالیٰ کا کام اور اس کا کارخانہ اس جانب زیادہ ہو گا
نیستی چوں ہست بالائیں طبق	بر ہمہ بردند درویشاں سبق
نیستی چونکہ عالی مرتبہ ہے	درویش لوگ سب پر سبقت لے گئے
خاصہ درویشے کہ شد بے جسم و مال	کار فقر جسم دارد نے سوال
خاص کر وہ درویش جو کہ بے جسم اور بے مال ہو گیا	اعتبار تو فقر جسمی رکھتا ہے نہ کہ سائل ہونا
سائل آں باشد کہ جسم او گداخت	قانع آں باشد کہ مال خویش باخت
سائل وہ ہے جس کا جسم گھل گیا	قانع وہ ہے جس نے اپنا مال ہار دیا
پس ز درد اکنوں شکایت بر مدار	کوست سوی نیست اسپے راہوار
پس تو درد سے شکایت کا اظہار مت کر	کیونکہ وہ نیستی کی طرف ایک اسپ خوش رفتار ہے
ایں قدر گفتیم و باقی فکر کن	فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
اس قدر تو ہم کہہ چکے باقی تو فکر کر لے	اگر فکر جامد ہو تو جا ذکر کر
ذکر آرد فکر را در اہتزاز	ذکر را خورشید ایں افسردہ ساز
ذکر فکر کو حرکت میں لاتا ہے	ذکر کو اس افسردہ کا خورشید بنا لے
اصل خود جذب ست لیک اے خواجہ تاش	کار کن موقوف آں جذبہ مباش
اصل تو جذب ہی ہے اے خواجہ تاش لیکن	تو عمل کرتا رہ اس جذب پر موقوف مت رہ
زانکہ ترک کار چوں نازے بود	ناز کے درخورد جانبازے بود
کیونکہ ترک عمل مثل ناز کرنے کے ہے	ناز کرنا کب مناسب کسی جان باز کے ہے
نے قبول اندیش نے رد اے غلام	امر را و نہی را می بیں مدام
نہ تو قبول کو سوچ اور نہ رد کو اے نوجوان	امر و نہی کا ہمیشہ لحاظ رکھ

مرغ جذبہ ناگہاں پرد زعش	چوں بدیدی صبح شمع آنگہ بکش
دفعۃً مرغ جذب آشیانہ سے اڑے گا	جب تو نے صبح کو دیکھ لیا اس وقت شمع بجھا دینا
چشمہا چوں شد گزارہ نور اوست	مغز ہامی بیند او درعین پوست
جب آنکھیں گداختہ ہو گئیں تو حق تعالیٰ کا نور ہے	مغزوں کو دیکھنے لگتا ہے عین پوست میں
بیند اندر ذرہ خورشید بقا	بیند اندر قطرۂ[1] کل بحر را
وہ ذرہ میں خورشید بقا کو مشاہدہ کرتا ہے	ایک قطرہ میں تمام دریا کو مشاہدہ کرتا ہے

(بعد تفریع کے جوکہ شعر بحر افگندالخ میں مذکور ہے پھر عود ہے مضمون مدح نیستی کی طرف جواس تفریع سے پہلے بھی مذکور ہے اور بہت اوپر سے چلا آ رہا ہے پس فرماتے ہیں کہ) جب تو نے بحر نیستی کی شرح سن لی (جو کہ بعنوان بحر اس مصرعہ قبل التفریع میں مذکور ہے۔ ع کف زدر یا جنبد و یا بد علف اور مراد اس دریا سے روح ہے لیکن بوجہ اختفاء عن الابصار کے وہ نیستی نما ہے اس لئے یہاں اس کو بحر نیستی سے تعبیر فرمایا غرض جب تو اس کی شرح میں اس کی مدح سن چکا تو بس) تو ہمیشہ کوشش کرتا کر تو اس بحر میں قیام رکھے (یعنی اس طرف توجہ رکھ جس کا طریق اعمال صالحہ ہے جیسا شعر حسرت آن مردگان الخ و شعر ماندیدیم الخ کی شرح میں گزر چکا آگے پھر نیستی کی مدح دوسرے طرز پر ہے جس طرز پر کہ سلطان محمود کے قصہ سے پندرہ سولہ شعر قبل یہ مضمون آیا ہے یعنی وہاں بھی شعر زانکہ کان ومخزن صنع الخ کے قبل عدم اضافی کے متعلق تھا پھر اس شعر میں تائید کے لئے عدم حقیقی کے متعلق مضمون لایا گیا اور وجہ تائید اسی مقام پر احقر نے ذکر کی ہے اسی طرح یہاں بھی اب تک عدم اضافی کے متعلق مضمون تھا اور آگے اس کے تائید ہی کے لئے شعر چونکہ اصل کارگاہ الخ میں عدم حقیقی کے متعلق مضمون ہے اور وجہ تائید بھی وہی ہے جو اس مقام پر مذکور ہوئی ہے اور ان اشعار مویدہ کی تحقیق بھی وہی ہے جو ان اشعار مویدہ کی شرح میں عرض کی گئی وہاں ضرور ملاحظہ فرمالیا جاوے اس لئے یہاں اس کا اعادہ نہ کیا جاوے گا صرف حل لفظی پر اکتفا کیا جاوے گا۔ پس فرماتے ہیں کہ چونکہ اصل اس کارخانہ کی یہ نیستی ہے جو کہ (بالکل) خلا اور بے نشان اور (آثار ہستی سے) خالی ہے (اور عدم حقیقی کی یہ شان ظاہر ہے اور قاعدہ ہے کہ) تمام استاد لوگ (اپنے) کام (اور صنعت) ظاہر کرنے کے لئے نیستی کو ڈھونڈتے ہیں اور شکستگی کی جگہ کو (جیسا کہ اسی شعر زانکہ کان ومخزن الخ کے بعد اشعار گفتہ شد الخ میں یہ مضمون گزر چکا ہے اور میرے اس لفظ میں کہ اور یہ قاعدہ ہے اشارہ ہے اسی شعر پر عاطف مقدر ہونے کی طرف آگے چونکہ کی جزا ہے یعنی اس لئے) بالضرور جو سب استادوں کا استاد (اور) صمد ہے اس کا کارخانہ نیستی اور عدم (ہی) ہوگا (اور لاجرم میں اشارہ ہوسکتا ہے اس عدم کے شرط عقل ہونے کی طرف تفصیل اس کی یہ ہے کہ مراد اس تصرف حق سے جو کہ کارخانہ نیستی میں قرار دیا گیا ہے خاص تصرف ایجاد ہے نہ تصرف اعدام اور نہ تصرف ابقاء اس کا بیان اس مضمون کے مقام سابق میں مع الدلیل ہو چکا ہے جب تصرف ایجاد مراد ہے تو ظاہر ہے کہ اگر محل تصرف پہلے سے موجود ہو تو ایجاد موجود و تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اس لئے عقلاً لازم ہے کہ وہ معدوم ہوتا کہ اس کو موجود کیا جاوے اور عجب نہیں کہ

---

[1] اس لفظ (قطرہ) پر اگر ہمزہ نہ لکھا جائے جیسا کہ متن میں ہے تو لفظ کل کے لام کو تشدد پڑھا جائے گا اور اگر ہمزہ لکھا جائے یعنی اس طرح قطرۂ تو یہ ہمزہ مفید ہوگا معنی وحدت کو اور اس کا ترجمہ ہوگا ایک قطرہ اس وقت لفظ کل کے لام کو ساکن پڑھا جائے گا اور قافیہ اس شعر میں بقا

صمد میں اشارہ اس طرف ہو کہ اس کے شرط عقلی ہونے سے حق تعالیٰ کا محتاج الی ہذا الشرط ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ایجاد موجود محالات عقلیہ سے ہے اور معاملات عقلیہ کے تحت القدرۃ داخل نہ ہونے سے قدرت میں نقص نہیں ہے بلکہ خود اس محال میں عدم قابلیت کے سبب نقص ہے والمسئلۃ معروفۃ فی الکلام اب تائید کے بعد پھر بطرز سابق علی التائید نیستی کی مدح بغرض ترغیب تحصیل فرماتے ہیں کہ) یہ نیستی جہاں کہیں جتنی زیادہ ہوگی حق تعالیٰ کا کام (یعنی لطف) اور اس کا کارخانہ (یعنی افاضہ انوار و فیوض) اس جانب زیادہ ہوگا (اور) نیستی چونکہ (اس قدر) عالی مرتبہ (چیز) ہے (اسی لئے اس کو حاصل کرنے کی بدولت) درویش لوگ سب پر سبقت لے گئے (یہ نیستی فقر اور ترک کی ہے اول تو سب ہی درویش اہل حق اس فضیلت سبقت میں شریک ہیں لیکن) خاص کر وہ درویش (اس فضیلت کے ساتھ زیادہ موصوف ہے) جو کہ بے جسم اور بے مال ہو گیا (جس کی تفسیر اس کے بعد والے شعر میں آتی ہے اور مصرعہ ثانیہ مفسر و مفسر کے درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے ہے تائید مصرعہ اولیٰ کے لئے کہ واقع میں) اعتبار تو فقر جسمی رکھتا ہے نہ کہ (متعارف) سائل ہونا (یعنی فقیری جس کی ہم مدح کر رہے ہیں یہ متعارف فقیری نہیں یعنی گداگری بلکہ وہ جسمی فقیری ہے یعنی جسم تک کو گھلا دے جیسا آئندہ شعر میں آتا ہے اور چونکہ سلیم العقل کے نزدیک جسم اعز ہے مال سے تو جسم کا گھلانے والا مال کا دل سے نکالنے والا ضرور ہوگا اور اسی پر دلالت کرنے کے لئے احقر نے جسمی فقیری کی تفسیر میں لفظ تک کہا ہے آگے ایک طرز بدیع سے تفسیر ہے درویش بے جسم و مال کی جو مصرعہ اولیٰ میں واقع ہے یعنی) سائل (معتبر) وہ ہے جس کا جسم (ریاضات و طاعات بدنیہ میں) گھل گیا (اور) قانع (معتبر) وہ ہے جس نے اپنا مال (ریاضات و طاعات مالیہ میں) ہار دیا (مقصود تو تفسیر کرنا ہے درویش ممدوح فی البیت الاول کی کہ جس نے اپنے مال و جان کو رضائے محبوب میں فدا اور فنا کر دیا۔ پس سائل اور قانع سے مراد وہی درویش ہے لیکن یہ تفسیر ایک طرز بدیع سے اختیار کی ہے وہ یہ کہ قرآن مجید میں صدقات و عطیات کا مستحق بعض آیات میں سائل کو اور بعض آیات میں قانع کو قرار دیا ہے۔ قال تعالیٰ و فی اموالھم حق للسائل والمحروم وقال تعالیٰ واطعموا القانع والمعتر اور اگرچہ قانع کی دونوں تفسیریں کی گئی ہیں سائل بھی من قنع بالفتح قنوعا اور غیر سائل بھی من قنع بالکسر قناعۃ لیکن اس شعر میں تقابل کے قرینہ سے غیر سائل پر محمول کرنا اولیٰ ہے پس یہ دو قسمیں ہوئیں فقیر مستحق کی اور محروم اور معتر بھی ان دو قسموں سے خارج نہیں محروم کی تفسیر تو غیر سائل کے ساتھ متعین ہے اور معتر بمعنے معتری و معترض بالسوال او بغیر السوال فی نفسہ دونوں کو محتمل ہے۔ قانع کی جو تفسیر کی جاوے گی اس کے مقابل کے ساتھ معتر کی تفسیر ہو جاوے گی بہر حال فقیر کی دو قسمیں ہوئیں۔ پس مولانا فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں بھی معتبر و ممدوح وہی ہے جو اپنی جان و مال کو راہ حق میں فدا کر چکا ہو اور یہ مقصود نہیں کہ قرآن مجید میں یہ معنے مراد ہیں قرآن کے الفاظ تو مطلق اور عام ہیں دونوں کو بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس عام کی افراد میں سے فرد کامل اور قابل مدح یہ ہیں پس معنے سائل آن باشد و قانع آن باشد کے یہ ہیں کہ سائل بالکمال و قانع بالکمال آن باشد کما فی قولہ علیہ السلام المسلم من سلم المسلمون من لسانہ و یدہ ای المسلم الکامل الخ اور سائل کی تفسیر میں جسم کی تخصیص اور قانع کی تفسیر میں مال کی تخصیص محض ذکری ہے احترازی نہیں اور یہ تخصیص ذکری بطور اکتفائی الذکر اعتمادا علی القرائن فی فہم المقصود کے ہے اور قرینہ یہاں یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کا مقسم اوپر کے شعر میں یہ ہے درویشے کہ شد بے جسم و مال یعنی جو دونوں کا تارک ہو اور مقسم کا صادق آنا قسموں پر لازم ہے پس ان دونوں قسموں میں بھی دونوں کا ترک ماخوذ ہوگا اور ایک نسخہ میں مصرعہ اولیٰ میں مال اور دوسرے میں باخت ہے مگر میں نے

گداخت کے ساتھ جسم کو زیادہ مناسب سمجھا اور چونکہ اصل نسخوں میں عدم تعارض ہے اس لئے مجموعہ تحسین سے بھی دودن قسموں کا دونوں کے لئے تارک ہونا مفہوم ہو گیا اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ درویش ممدوح فی المقام کی قسم سائل کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص خود اپنے مال و جان کو فدا کردے گا وہ کسی سے مانگے گا کیوں جواب یہ ہے کہ بعض افراد سوال کی واجب بھی ہیں وہ ایسے موقع پر ضرور سوال کرے گا ورنہ تارک واجب ہوگا جو کہ جسم گداختن کے منافی ہے کیونکہ جسم گداختن کے لئے مقتضیات شہوت و غضب کا فنا لازم ہے اور سوال واجب سے عار کرنا جو کہ کبر کا شعبہ ہے ناشی ہے غضب نفسانی سے اور اس کا فنا مفروض ہو چکا اور وہ فرد واجب یہ ہے مثلاً نماز کے لئے قبلہ کا سوال کرنا کہ کدھر ہے وضو کے لئے پانی کا پتہ پوچھنا کہ کہاں ہے یا خود پانی کا مانگ لینا کہ جب یہ یقین ہو کہ بطیب خاطر دے دے گا یا مخمصہ کے وقت کسی سے سد رمق مانگ لینا و مثل ذلک یا بلسان اشارت اس شبہ کا یوں جواب دیا جاوے کہ سائل سے مراد سائل من اللہ ہے مگر اس صورت میں اس کو قرآن مجید کی تفسیر نہ کہا جاوے گا بلکہ تاویل بطرز اعتبار کے کہیں گے و لکل وجہۃ ہو مولیہا اور لفظ خاصہ کا شعر سابق میں بڑھانا مشیر اس طرف ہے کہ درویشی میں ریاضات خاصہ جس میں تعلقات ظاہری متروک ہو جاویں لازم اور مدار مطلق فضل نہیں ہاں موجب کمال ضرور ہیں باقی قلب کا مسخر تعلقات و عبد المال و الجسم نہ ہونا یہ مطلقاً درویشی میں فرض ہے اور خود یہ درویشی بھی فرض ہے پس حاصل مقام یہ ہوا کہ نیستی کے اختیار کرنے سے ہر درویش ممدوح ہے خواہ یہ نیستی بمعنے ترک تعلقات مباحہ ظاہراً بھی ہو یا صرف باطناً ہو خاص کر وہ درویش جو دونوں کا جامع ہو آگے نیستی کی مدح پر تفریع فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی) پس تو درد (وبلا) سے (خواہ جسم کے متعلق ہو یا مال کے) شکایت کا اظہار مت کر کیونکہ وہ نیستی کی طرف ایک اسپ خوش رفتار ہے (یعنی اگر صبر کیا جاوے تو اس سے مال باختن یا جسم گداختن کے برکات حاصل ہو گئے جس کے اوپر مدح سن چکے ہو اور بر مدار بمعنے آواز برداشتن و اظہار کردن میں اشارہ ہے عدم ذم شکویٰ الی اللہ کی طرف جو اس آیت میں مذکور ہے قال انما اشکوبثی و حزنی الی اللہ آیۃ آگے مضمون کو مختصر کر کے فکر کرنے کا امر تا کہ اس سے فضائل اس ترک کے معلوم ہوں اور ذکر کرنے کا امر تا کہ اس سے فکر صحیح ہو سکے اور فکر صحیح کے بعد ترک پر عمل ہو سکے کہ مقصود عمل ہی ہے اور طاعات و اعمال کا امر کہ وہ خود مقصود ہی ہیں اور پھر ان اعمال و طاعات پر کہ سلوک کہلاتے ہیں جذب کا مرتب ہونا اور اس جذب سے قرب خاص کا حاصل ہو جانا بیان فرماتے ہیں یعنی) اس قدر تو (فقر و نیستی کے متعلق) ہم کہہ چکے باقی (مضمون میں) تو فکر کر لے (یعنی سوچ لے کہ اور ثمرات بھی اس کے معلوم ہوں گے اور اس سے زیادہ رغبت اس ترک کی ہو گی (اور) اگر فکر جامد (وافسردہ) ہو (اور کام نہ دے) تو جا ذکر (الٰہی) کر (کیونکہ) ذکر (الٰہی) فکر کو حرکت میں لاتا ہے (اور اس سے حقائق قلب پر وارد و منکشف ہونے لگتے ہیں پس) ذکر کو اس (فکر) افسردہ کا خورشید بنالے (آفتاب میں دو خاصیتیں ہیں تنویر اور حرکت دادن افسردہ جیسا یخ جو جامد تھی پگھل کر اور پانی بن کر چلنے لگتی ہے اور نائمین کہ افسردہ پڑے تھے خورشید کے طلوع کے وقت دن ہونے سے دن میں حرکت ہونے لگتی ہے اسی طرح ذکر فکر کو متحرک اور حقائق کو منور کر دے گا اور اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ مقصود ذکر سے صرف تحریک فکر و تنویر حقائق کشفیہ ہیں جن میں سے ثمرات فقر و ترک بھی ہیں بلکہ اصل معاملہ بالعکس ہے یعنی خود تحریک فکر و انکشاف حقائق سے مقصود یہی ذکر ہے جو تمام طاعات کو شامل ہے کما فی الحصن الحصین بل کل مطیع للہ تعالیٰ فہو ذاکر اور فکر اس کا آلہ ہے کہ جب فکر سے حقائق واقعیہ منکشف ہو جاویں تو ذکر و طاعات کو خوب خلوص سے بجالا دے گا چنانچہ خود مولانا کا کلام بھی اس پر دال ہے کیونکہ اوپر نیستی

بمعنے ترک تعلقات کی مدح تھی اور ظاہر ہے کہ یہ ترک ایک طاعت ہی ہے جو کہ فرد ہے ذکر کی اور اس کی مدح اس کے اختیار کرنے ہی کے لئے کی ہے اور دوسری وجوہ مدح سمجھنے کے لئے فکر کا امر کیا ہے تاکہ اور وجوہ معلوم کر کے اس طاعت کو اور زیادہ رغبت سے اختیار کیا جاوے پھر جو فکر کی تحریک کے لئے ذکر کا امر فرماتے ہیں اس سے مقصود یہ ہے کہ فکر جو کہ آلہ مقصود ہے اور مقصود بالعرض ہے اس لئے ایک درجہ میں اس سے بھی کام لینا ضروری ہے تو وہ بھی اس مقصود بالذات یعنی ذکر وطاعت ہی کے اختیار کرنے سے کام دیتا ہے اور اس سے دور کا شبہ نہ کیا جاوے بات یہ ہے کہ ذکر وطاعات کے دو درجے ہیں ایک ابتدائی اس سے تو فکر کو حرکت ہو کر بصیرت ومعرفت میسر ہوتی ہے اور ایک انتہائی اور کمال کا درجہ وہ اس بصیرت کے بعد میسر ہوتا ہے پس ابتدائی درجہ ذکر وطاعت کا سبب ہے حرکت فکر کا اور انتہائی درجہ فکر وطاعات کا مسبب ہے حرکت فکریہ کا پس موقوف ہونا اور اعتبار سے ہے اور موقوف علیہ ہونا اور اعتبار سے۔ پس دور نہ رہا اور اس مضمون مذکور یعنی ترغیب ذکر پر جو کہ شامل ہے تمام اعمال وطاعات کو ایک شبہ ہوتا تھا کہ اکابر کے کلام سے اور خود نصوص صحیحہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصل مدار جذب الٰہی پر ہے چنانچہ خود مولانا نے بھی سرخی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس للماضین الخ کے قبل ایک مناجات میں اس کی تصریح کی ہے۔ تانخواہی تو نخواہد ہیچ کس الخ پھر اعمال کو اس میں کیسا دخل جس کا یہاں امر کیا جاتا ہے آگے اس کا جواب دیتے ہیں کہ واقعی) اصل تو جذب (الٰہی) ہی ہے اے خواجہ تاش لیکن تو عمل کرتا رہ اس جذب پر موقوف مت رہ کیونکہ ترک عمل مثل ناز کرنے کے ہے (اور) ناز کرنا کب مناسب کسی جانباز (اور عاشق) کے لئے ہے (مطلب یہ کہ ترک عمل شان طالبیت وعبدیت کے خلاف ہے پس تو طالب ہونے کی حیثیت سے) نہ تو قبول کو سوچ اور نہ رد کو اے نوجوان (بلکہ) امر ونہی کا ہمیشہ لحاظ رکھ اور اس کے مقتضا پر چلتا رہ اس جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اگر فرض کیا جاوے کہ عمل کا کوئی بھی ثمرہ نہیں مگر شان محبت خود مقتضی ہے کہ محبوب کی طاعت کی جاوے یہ جواب تو عاشقانہ ہے آگے دوسرا جواب حکیمانہ اور حجت علی العشاق وغیر العشاق جمیعا ہے وہ یہ کہ ہم نے مانا کہ کام جذب ہی سے ہوتا ہے لیکن عادت الٰہیہ جاری ہے کہ یہ جذب بھی اس عمل پر مرتب ہوتا ہے پس اس جذب کی تحصیل کے لئے بھی عمل ہی کی ضرورت ہوئی اور ترتیب یہ ہوگی کہ اعمال پر جذب مرتب ہوگا پھر جذب پر مقصود پس عمل کرنا منافی اعتقاد موثریت جذبہ کے نہ ہوا بلکہ عین علامت ہوا اس اعتقاد کی پس فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کہا ہے امر ونہی رامی بین مدام اگر ایسا کرو گے تو) دفعۃً مرغ جذب آشیانہ سے اڑے گا (اور اس سے تمہارا کام بن جاوے گا اور عمل تو اس وقت بھی رہے گا لیکن اس حالت میں ایک تغیر ہوگا اس تغیر کے وقوع کو کہ ایک واقعہ خبریہ ہے بصورت انشاء کے بصیغہ امر بتلاتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ تعالیٰ قل من کان فی الضلالۃ فلیمددلہ الرحمن مدا الآیۃ وکما فی قولہ تعالیٰ ربنا لاتؤاخذنا ان نسینا الآیۃ ای یقع المدولایقع المواخذۃ کما فی قولہ تعالیٰ فلیضحکوا قلیلاً ولیبکوا کثیراً ای یضحکون ویبکون یعنی) جب تو نے صبح کو دیکھ لیا اس وقت شمع بجھا دینا (مقصود اس سے جملہ خبریہ ہے کہ صبح کے طلوع ہونے سے حاجت شمع نہ رہے گی کیونکہ نور جو کہ شمع سے مقصود تھا وہ بوجہ اکمل بلاشمع حاصل ہے یہ ہے وہ تغیر جس کی تقریر یہ ہے کہ طریق میں مقصود تو دراصل طاعت ہے جیسے مشبہ بہ میں مقصود نور ہے اور اس کا ذریعہ قبل جذب کے جدوجہد واہتمام وتکلف تھا جیسے مشبہ بہ میں نور کا ذریعہ شمع تھی اور بعد جذب کے اس طاعت کا ذریعہ شوق وذوق وتقاضائے طبعی ہو جاتا ہے جس کے خلاف کرنے سے سخت تکلیف ہوتی ہے جس طرح قبل جذب عمل میں تکلیف ہوتی تھی جیسے مشبہ بہ میں اب نور کا ذریعہ صبح ہو جاتی ہے پس

تکالیف شرعیہ تو مرتفع نہ ہوئیں البتہ تکالیف لغویہ یعنی کلفت اور صعوبت رفع ہو گئی آگے اس جذب کے آثار خاصہ جن کا حاصل قرب خاص ہے بیان فرماتے ہیں کہ) جب آنکھیں گداختہ ہو گئیں تو (پھر ان آنکھوں کا نور) حق تعالیٰ کا نور ہے (جیسا وارد ہے کنت سمعه الذی سمیع بی و بصره الذی یبصر بی اور وہ اس نور کے ذریعہ سے) مغزوں کو (یعنی مقصود کو) دیکھنے لگتا ہے عین پوست میں (یعنی غیر مقصود میں مطلب یہ کہ مظاہر میں ظاہر کا مشاہدہ کرنے لگتا ہے اور واصل و عارف کی یہ حالت ظاہر ہے آگے اسی بینش کو دوسرے عنوانوں سے بیان فرماتے ہیں کہ) وہ ذرہ میں (یعنی کائنات عالم میں) خورشید بقاء (یعنی نور باقی) کو (کہ حق تعالیٰ ہے) مشاہدہ کرتا ہے (اور) قطرہ میں (یعنی کائنات عالم میں) تمام دریا (یعنی وجود حقیقی) کو مشاہدہ کرتا ہے (وہ حقیقی کی دریا سے تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ جس طرح دریا منشاء وجود قطرات کا ہوتا ہے اسی طرح حق تعالیٰ منشاء وجود ممکنات کے ہیں گو طریق منشاء یت جدا جدا ہے)

فائدہ:۔ آگے پھر عود ہے قصہ صوفی کی طرف۔

بار دیگر رجوع کردن بقصۂ آں صوفی و قاضی

صوفی اور قاضی کے قصہ کی جانب دوبارہ واپسی

گفت صوفی در قصاص یک قفا	سر نشاید باد دادن از عمیٰ
صوفی نے کہا کہ ایک قفا کے انتقام میں	سر کور چشمی سے برباد کرنا نہ چاہئے
خرقۂ تسلیم اندر گردنم	بر من آساں کرد سیلی خوردنم
خرقہ تسلیم جو میری گردن میں ہے	اس نے مجھ کو سیلی کھانا آسان کر دیا ہے
دید صوفی خصم خود را سخت زار	گفت اگر مشتش زنم من خصم وار
صوفی نے اپنے مدعا علیہ کو بالکل ہی زار دیکھا	کہا کہ اگر میں اس کو مخاصمانہ ایک گھونسا ماروں
او بہ یک مشتم بریزد چوں رصاص	شاہ فرماید مرا از جر و قصاص
تو وہ میرے ایک ہی گھونسے سے رانگ کی طرح بکھر جائے گا	بادشاہ میرے لئے زجر اور قصاص کا حکم دے گا
خیمہ ویرانست و بشکستہ و تد	او بہانہ می کند تا در فتد
خیمہ ویران ہے اور شکستہ چوب ہے	وہ بہانہ ڈھونڈتا ہے تاکہ گر پڑے
بہر ایں مردہ دریغ آید دریغ	کہ قصاصم افتد اندر زیر تیغ
اس مردہ کی وجہ سے دریغ آتا ہے دریغ	کہ مجھ پر تہ تیغ قصاص واقع ہو
چوں نمیتانست کف بر خصم زد	عزمش آں شد کش سوئے قاضی برد
جب مدعا علیہ پر ہاتھ نہ چلا سکا	تو اس کا عزم یہ ہوا کہ اس کو قاضی کی طرف لے جاوے

کہ ترازوئے حق ست وکیل او	زاں سوی حق ست دائم میل او
کیونکہ وہ حقوق کے لئے میزان اور کیال ہے	اس سبب سے حقوق کی طرف اس کا میلان ہے
مخلص ست از مکر دیو و حیلہ اش	مامن ست از قید دیو و قیلہ اش
سبب رہائی کا ہے شیطان کے مکر و حیلہ سے	سبب امن کا ہے شیطان کی قید سے اور قول سے
ہست او مقراض احقاد و جدال	قاطع جنگ دو خصم و قیل و قال
وہ قاطع ہے کینوں کا اور جدال کا	اور قاطع ہے متخاصمین کی جنگ اور قیل و قال کا
دیو در شیشہ کند افسون او	فتنہ ہا ساکن کند قانون او
دیو کو شیشہ میں کر لیتا ہے اس کا افسوں	فتنوں کو ساکن کر دیتا ہے اس کا قانون
چوں ترازو دید خصم پر طمع	سرکشی بگزارد و گردد تبع
جہاں خصم پر طمع نے ترازو کو دیکھا	سرکشی کو چھوڑ دیتا ہے اور تابع ہو جاتا ہے
ور ترازو نیست گر افزون دہیش	از قسم راضی نگردد آگہیش
اور اگر ترازو نہیں ہے تو اگر تو اس کو زیادہ بھی دے دے	قسم کھانے سے بھی راضی نہ ہو اس کی آگاہی
کے شود راضی ز تو طبع تہیش	از پئے بیدانشی و ابلہیش
کب تجھ سے راضی ہو اس کی طبع خالی	بوجہ اس کی بیدانشی اور ابلہی کے
ہست قاضیٔ رحمت و دفع ستیز	قطرۂ از بحر عدل رست خیز
قاضی رحمت ہے اور سبب دفع ستیز ہے	قطرہ ہے دریائے عدل قیامت سے

صوفی نے (اپنے دل میں) کہا کہ ایک (ضرب) قفا کے انتقام میں (اپنا) سر کور چشمی سے برباد کرنا نہ چاہئے (یعنی اگر میں اس سے بدلہ لوں تو یہ غایت ضعف سے مر جاوے گا پھر میں قصاص میں مارا جاؤں گا تو یہ خلاف بصیرت ہے نیز) خرقہ تسلیم جو میری گردن میں (پڑا) ہے اس نے مجھ کو سیلی کھانا آسان کر دیا ہے (اس پر ظاہرا شبہ ہوتا ہے کہ جب تسلیم کو مانع قصاص قرار دے لیا پھر قاضی کے پاس جا کر کیوں فریاد کی جیسا عنقریب آتا ہے جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس فریاد سے ممکن ہے کہ مقصود بالذات قصاص نہ ہو بلکہ مقصود بالذات یہ ہو کہ دوسرے لوگ دوسرے صوفیہ غرباء پر ایسی جرات نہ کریں گو اس غرض کے لئے قاضی قصاص یا اور کوئی تعزیر تجویز کرے تو اس صورت میں یہ قصاص یا تعزیر مقصود بالعرض ہوگی پس اس غرض کے لحاظ سے فریاد اور تسلیم میں منافاۃ نہ ہوئی اور سزا میں تعمیم کہ خواہ قصاص ہو یا اور کوئی زجر ہو سرخی آئندہ کے شعر دوم وسوم سے اور دوسرے صوفیہ کی مصلحت کی مقصودیت اس سرخی کے بعد کی سرخی کے ختم کے قریب کے اس شعر سے کے روا باشد کہ ہر خرس قلاش صوفیان را صفع اندازد بلاش مفہوم ہوتی ہے آگے تفسیر ہے شعر بالا کی یعنی)

صوفی نے اپنے مدعا علیہ کو بالکل ہی زار (نحیف) دیکھا (اپنے جی میں) کہا کہ اگر میں اس کو مخاصمانہ ایک گھونسا ماروں تو وہ میرے ایک ہی گھونسے سے رانگ کی طرح بکھر جائے گا (پھر) بادشاہ میرے لئے زجر اور قصاص کا حکم دے گا (اس لئے ایسا کرنا خلاف بصیرت ہے جیسا اوپر گزرا آگے اس کی مثال ہے کہ) خیمہ ویران ہے اور شکستہ چوب ہے وہ بہانہ ڈھونڈتا ہے تا کہ گر پڑے۔ اس مردہ کی وجہ سے (مجھ کو) دریغ آتا ہے دریغ کہ مجھ پر تیغ قصاص واقع ہو (یعنی یہ تو گویا مردہ ہے اگر اس کو مار دیا تو کیا وصول ہوا بس ایک مردہ کو مار دیا پھر عوض میں میں مارا جاؤں جو کہ معتدبہ زندگی رکھتا ہوں غرض) جب (اپنے) مدعا علیہ پر ہاتھ نہ چلا سکا تو اس کا عزم یہ ہوا کہ اس کو قاضی کی طرف لے جاوے کیونکہ وہ حقوق (عباد) کے لئے میزان اور کمیال ہے (کہ حقوق) کی تعیین کرتا ہے) اس سبب سے حقوق کی طرف ہمیشہ اس کا میلان ہے (تاکہ ان کی تنقیح کر کے ان کی تعیین و تمیز کر دے جس طرح وزن و کیل سے ہر ایک کا حق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا اتنا چاہئے اور قاضی) سبب رہائی کا ہے شیطان کے مکر و حیلہ سے (اور) سبب امن کا ہے شیطان کی قید سے اور قول سے (قیلہ بکسر قاف قول کما فی قولہ تعالیٰ وقیلہ یارب والتاء للجنسیۃ مطلب یہ کہ شیطان جو کسی خائن کو مکر و حیلہ سکھلاتا ہے دوسرے کے حق کو کم و بیش کرنے کے لئے اور شیطان اس خائن کو اپنے اس قول و وسوسہ میں مقید کر لیتا ہے کہ وہ اس پر عمل کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے قاضی اپنی تحقیق و تفتیش سے مظلوم کو اس سے خلاصی دیتا ہے اور وہ قاطع ہے کینوں کا اور جدال کا اور قاطع ہے متخاصمین کے جنگ اور قیل و قال کا (اور) دیو کو شیشہ میں (مقید) کر لیتا ہے اس کا افسوں (اور) فتنوں کو ساکن کر دیتا ہے اس کا قانون۔ (دیو در شیشہ کردن مغلوب کردن۔ و بر قاضی کو ترازو سے تشبیہ دی ہے آگے اس مشبہ بہ کی خاصیت بیان کرتے ہیں تاکہ بواسطہ تشبیہ کے قاضی کے لئے بھی اسی خاصیت کا اثبات ہو جاوے یعنی ترازو ایسی چیز ہے کہ) جہاں خصم پر طمع نے ترازو کو دیکھا (فوراً) سرکشی کو چھوڑ دیتا ہے اور تابع ہو جاتا ہے اور اگر ترازو نہیں ہے تو اگر تو اس (خصم) کو زیادہ بھی دے دے (تب بھی) قسم کھانے سے بھی راضی نہ ہو اس کی آگاہی (اور ہوشیاری جس میں تجربہ بھی داخل ہے یہ اسناد مجازی الی السبب ہے یعنی بسبب ہوشیاری و تجربہ کے کہ بہت سے لوگوں کو اس نے جھوٹی قسمیں کھاتے دیکھا ہے زیادہ پر بھی راضی نہ ہو یہی گمان رہے کہ شاید کم ہو اور جب باوجود آگاہی کے وہ راضی نہ ہو تو اگر آگاہی سے بھی خالی ہو اس حالت میں تو) کب تجھ سے راضی ہو اس کی طبع خالی بوجہ اس کی بیدانشی اور ابلہی کے (کہ وہ زیادہ سبب ہے ناراضی کا کیونکہ تجربہ کا معارض تو کبھی دوسرا تجربہ بھی ہو جاتا ہے کہ بعض لوگ زیادہ بھی دیدیا کرتے ہیں پھر اپنی ہوشیاری سے تخمین بھی زیادتی کا کر سکتا ہے اور ابلہی میں تو اس کے پاس کوئی آلہ ہی نہیں یقین زیادت کا اور بیدانشی سے مراد خاص وہی قسم ہے جس میں دوسرے کو جھوٹا ہی سمجھا کرے مطلق بیدانشی مراد نہیں ہے تاکہ یہ شبہ ہو کہ بعض اوقات نا تجربہ کاری اور بھولے پن سے باوجود کمی کے بھی زیادت کا یقین کر لیتا ہے اور قرینہ اس تخصیص کا غلبہ ہے اس قسم کے وقوع کا اور دوسری قسم کے لوگ تو بہت ہی کم ہیں (اور) قاضی رحمت ہے اور سبب دفع ستیز ہے (اور) قطرہ ہے دریائے عدل قیامت سے (یعنی جس عدل کا ظہور قیامت میں ہوگا اس کا ایک مظہر عدل قاضی ہے جس طرح قطرہ مظہر اور حاکی ہوتا ہے بحر اور اس کے اوصاف و خواص کا وجہ تخصیص اس عدل کی یہ ہے کہ اس عدل کی غایت جزاء و سزا ہوگی اور یہی غرض ہوتی ہے قاضی کی اور مطلب ان اشعار کا یہ ہے کہ قاضی باعتبار اصل وضع قضا کے ایسا ہوتا ہے فلا ینتقض بالظالم)

قطرۂ گرچہ خرد و کوتہ پا بود	لطف آب بحر ازو پیدا بود
قطرہ اگرچہ خرد اور کوتاہ قدم ہوتا ہے	آب بحر کی لطافت اس سے ظاہر ہوتی ہے
از غبار ار پاک داری کلہ را	تو ز یک قطرہ بہ بینی دجلہ را
اگر تو غبار سے اپنے کلہ کو پاک رکھے	تو ایک قطرہ سے دجلہ کو دیکھنے لگے
جزوہا بر حال کلہا شاہد ست	چوں شفق غماز خورشید آمدست
اجزا احوال کل پر شاہد ہوتے ہیں	جس طرح شفق غماز خورشید ہے
آں قسم بر جسم احمدؐ راند حق	آنچہ فرمودہ ست کلا والشفق
وہ قسم جسم احمدؐ پر حق تعالیٰ نے جاری فرمائی ہے	وہ جو فرمایا ہے کہ قسم کھاتا ہوں شفق کی
مور بردانہ چرا لرزاں بدے	گرازاں یک دانہ خرمن دربدے
چیونٹی ایک دانہ پر کیوں لرزاں ہوتی	اگر اس دانہ کے ذریعہ سے وہ خرمن کی جاننے والی ہوتی

(یہاں سے انتقال ہے مضمون توحید کی طرف چنانچہ سب اشعار کا عنوان بالخصوص شعر ثانی و شعر اخیر کا اس پر دال ہے کیونکہ مولانا ان ہی عنوانات سے اکثر جگہ یہ مضمون لایا کرتے ہیں اور نیز کلہ کا پاک رکھنا جو شعر ثانی کا مدلول ہے اسی کی شرط ہو سکتی ہے نہ کہ دلالت قطرہ ظاہری علی البحر الظاہری کی یعنی صفت الٰہی کے مظہر ہونے میں کچھ قاضی ہی کی تخصیص نہیں بلکہ تمام مخلوق مظہر ہے صفات الٰہیہ کی اور جس طرح قاضی کی مظہریت مشابہ مظہریت قطرہ کے ہے اسی طرح تمام مخلوق کی مظہریت اسی کے مشابہ ہے آگے مظہریت قطرہ کی کیفیت بیان کرتے ہیں کہ) قطرہ اگرچہ (مقدار میں بھی) خرد اور (رفتار میں بھی) کوتاہ قدم ہوتا ہے (اور ظاہر بھی ہے کہ دریا جتنی دور چلا جاتا ہے عادۃً ایک قطرہ اس قدر دور نہیں جاتا تھوڑی ہی دور میں جذب اور خشک ہو جاتا ہے اور خردی سے اس کا نقصان ذات اور کوتہ پائی سے اس کا نقصان صفات معلوم ہوا یعنی گو ناقص الذات والصفات ہوتا ہے لیکن) آب بحر کی لطافت اس سے ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا مظہر ہوتا ہے کیونکہ اس میں تو اس کے مشابہ ہی ہوتا ہے اسی طرح ممکنات باوجود ناقص ہونے کے مظہر ہیں ذات و صفات حق کے اور اگر اس مظہریت کی تجھ کو معرفت نہ ہو تو وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کی شرائط نہیں پائی جاتیں جن میں سے ایک اہم شرط ترک حرام و ترک انہماک فی الشہوات ہے چنانچہ) اگر تو غبار سے (اپنے) کلہ (یعنی دہن) کو پاک رکھے تو ایک قطرہ سے تو دجلہ کو دیکھنے لگے (غبار سے مراد لقمہ حرام وغیرہ کہ چشم قلب کو تاریک کرتا ہے مثل غبار ظاہری کے چشم سر کے لئے اور قطرہ سے ممکن کو اور دجلہ سے واجب کو تشبیہ دی ہے باعتبار نقصان و کمال و مظہریت و ظاہریت کے قطع نظر دوسرے اوصاف سے پس اس سے اتحاد حقیقت ممکن و واجب کا شبہ نہ کیا جاوے جو کہ قطرہ و بحر میں متحقق ہے آگے دوسری تشبیہات اس دلالت ممکن علی الواجب کی لاتے ہیں کہ جس طرح اس دلالت کی ایک تشبیہ قطرہ اور بحر کی مثال تھی اسی طرح اس کی دوسری تشبیہ یہ ہے کہ) اجزا احوال کل پر شاہد (و دال) ہوتے ہیں (تیسری تشبیہ یہ ہے کہ) جس طرح شفق غماز خورشید ہے (بوجہ اس کے کہ شفق نور خورشید کا عکس ہوتا ہے جب وہ افق کے قریب ہوتا ہے آگے مولانا بطور جملہ معترضہ کے خورشید و شفق حسی سے ایک

خورشید و شفق معنوی کی طرف کہ اس میں بھی ایسی ہی دلالت ہے اور اسی اعتبار سے وہ چوتھی تشبیہ ہوسکتی ہے فرماتے ہیں کہ) وہ قسم (جس کا ذکر دوسرے مصرعہ میں ہے) جسم احمدؐ پر حق تعالیٰ نے جاری فرمائی ہے (یعنی) وہ جو فرمایا ہے کہ قسم کھاتا ہوں شفق کی (قرآن مجید میں فلا اقسم بالشفق آیا ہے مگر لا کے زائدہ ہونے سے مراد قسم ہے ایک تو اس وجہ سے دوسری ضرورت شعر سے نظم میں صرف اقسم لائے ہیں اور بضرورت شعر میم کو ساکن پڑھنا چاہئے اور ایک نسخہ میں کلا والشفق ہے اس کو روایت بالمعنی کہنا چاہئے مولانا نے بلسان اشارت بطور علم اعتبار کے شفق سے مراد جسم محمدی لیا کہ وہ مظہر ہے خورشید روح محمدی کا آگے پانچویں تشبیہ ہے کہ) چیونٹی ایک دانہ پر کیوں لرزاں (ترساں) ہوتی (جس طرح اب لرزاں ہے کہ اس کے فوت ہوجانے سے خائف ہے کہ پھر کیا کھاؤں گی) اگر اس دانہ کے ذریعہ سے وہ خرمن کی جاننے والی ہوتی (کیونکہ اس کو جاننے کے بعد مطمئن ہوتی کہ اگر یہ نہ رہے گا خرمن سے اور حاصل ہو جاوے گا پس دانہ دال اور مظہر ہے خرمن کا مگر جس کو اس کی معرفت نہیں وہ پریشان ہے اور صاحب معرفت مطمئن ہے پس اسی طرح جس کو ممکنات سے واجب کی معرفت ہو گئی وہ لاخوف علیھم ولاھم یحزنون کا مصداق کامل ہوگیا ورنہ یحبونھم کحب اللہ اور یخشون الناس کخشیۃ اللہ او اشد خشیۃ کا مصداق رہا آگے عود ہے قصہ کی طرف۔

برسر حرف آکہ صوفی بیدل ست	در مکافات جزا مستعجل ست
مضمون کے سلسلہ پر آجا کیونکہ صوفی بیدل ہے	مکافات جفا میں جلدی کر رہا ہے
اے تو کردہ ظلمہا چوں خوشدلی	از تقاضائے مکافا غافلی
اے شخص کہ تو بہت ظلم کئے ہوئے ہے کیونکر خوشدل ہے	اور تقاضائے مکافات سے غافل ہے
یا فراموشت شدست آں کردہات	کہ فرو آویخت غفلت پردہات
یا کہ تجھ کو اپنے وہ کئے ہوئے کام فراموش ہو گئے	تیری عقل نے تیرے پردے لٹکا رکھے ہیں
گر نہ خصمیہا ستے اندر قفات	جرم گردوں رشک بردے بر صفات
اگر تیرے تعاقب میں مخاصمیں نہ ہوتیں	تو جرم فلک تیری صفائی پر رشک لے جاتا
لیک محبوسی برای آں حقوق	اندک اندک عذر میخواہ از عقوق
لیکن تو تو ان حقوق کے سبب محبوس ہو رہا ہے	تھوڑا تھوڑا آزار ہی سے عذر چاہتا رہ
تا بیکبارت نگیرد محتسب	آب خود روشن کن اکنوں یا محب
تاکہ تجھ کو محتسب دفعۃً نہ پکڑ لے	اپنا پانی اب صاف کر لے اے محب

مضمون کے سلسلہ پر آجا کیونکہ (وہ) صوفی بیدل (ہو رہا) ہے (اور) مکافات جفا میں جلدی کر رہا ہے (کہ اس ظالم سے جلدی بدلہ لوں آگے مضمون نصیحت کی طرف انتقال ہے کہ) اے شخص کہ تو بہت سے ظلم کئے ہوئے ہے کیونکر خوش دل ہے (اور) تقاضائے مکافات سے غافل ہے (مکافات سے تا حذف کر دی گئی اور بعض نسخوں میں مکافی بمعنے مکافات کنندہ اور

مطلب ظاہر ہے) یا کہ (یاد ہونے پر غافل نہیں بلکہ) تجھ کو اپنے وہ کئے ہوئے کام فراموش ہو گئے (اور یاد ہی نہیں رہے اور فراموشی کے سبب) تیری عقل نے (جس سے انجام کو سوچ کر ڈرتا) تیرے پردے لٹکا رکھے ہیں (یعنی تیری آنکھوں کے سامنے حجاب ہو گیا ہے کہ حقیقت کو نہیں دیکھ سکتا وہو کقولہ تعالیٰ و علیٰ ابصارھم غشاوۃ اور پردہا کی اضافت تائے خطاب کی طرف بادنیٰ ملابست ہے۔ مطلب یہ کہ باوجود یاد ہونے کے غفلت ہے یا یاد ہی نہیں یعنی تعامی ہے یا عمیٰ ہے آگے ان مظالم کا ضرر عاجل وآجل بیان فرماتے ہیں کہ ضرر عاجل تو یہ ہے کہ) اگر تیرے تعاقب میں مخاصمتیں نہ ہوتیں (پس خصیمہا بیائے معروف ہے) تو جرم فلک (جو کہ ہر وقت کسی نہ کسی کوکب سے منور ہی رہتا ہے) تیری صفائی (اور نورانیت) پر رشک لے جاتا لیکن تو توان حقوق (ومخاصمات) کے سبب (ظلمات وکدورت باطنیہ میں) محبوس ہو رہا ہے (اس لئے نور حاصل نہیں ہوتا اور یہ ضرر عاجل ہوا جس سے بعد میں ضرر آجل مواخذہ اخرویہ کا پیدا ہوگا اس لئے تجھ کو لازم ہے کہ) تھوڑا تھوڑا آزار دہی (گذشتہ) سے عذر چاہتا رہ (یعنی جو جو اصحاب حقوق ملتے جاویں ان سے وقتاً فوقتاً معافی چاہتا رہ) تا کہ تجھ کو محتسب (محاسب حقیقی آخرت میں) دفعۃً (وبغتۃً کہ تجھ کو مواخذہ کا گمان بھی نہ تھا) نہ پکڑ لے (اور گمان نہ ہونا خواہ اعتقاداً ہو جیسا عفو کا بلادلیل یقین کر لیا ہو یا حالاً ہو کہ اس کا تدارک دنیا میں نہ کیا ہو جس سے اس گمان کا گمان ہوتا ہے اور اس مواخذہ سے اخرویہ مراد ہونے کا قرینہ دوسرے مصرعہ میں لفظاً اکنون ہے اگر تو اس مواخذہ سے بچنا چاہے تو) اپنا پانی اب (یعنی دنیا میں) صاف کر لے اے محبّ (پانی سے اعمال کو تشبیہ دی ہے کہ پانی مادہ حیات جسمی ہے اور اعمال مادۂ حیات روحی اور تائید اس تشبیہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب دیکھا کہ عثمانؓ بن مظعون کا ایک چشمہ جاری ہے اور آپ نے تعبیر میں یہ ارشاد فرمایا ذلک عملہ الحدیث)

رفتن صوفی سوی سیلی زنش و بردن او را بقاضی

صوفی کا اپنے طمانچہ مارنے والے کی جانب جانا اور اس کو قاضی کے یہاں لے جانا

رفت صوفی سوی آں سیلی زنش	دست زد چوں مدعی بردامنش
صوفی اپنے اس سیلی مارنے والے کی طرف چلا	مدعی کی طرح اس کے دامن پر ہاتھ مارا
اندر آوردش برقاضی کشاں	کایں خراد بار را بر خرنشاں
اس کو قاضی کے پاس کشاں کشاں لایا	کہ اس خر ادبار کو گدھے پر بٹھلایئے
یا بزخم درہ او را دہ جزا	آنچنانکہ رائے تو بیند سزا
یا زخم درہ سے اس کو سزا دیجئے	جس طرح آپ کی رائے مناسب دیکھے
کانکہ از زخم تو میرد در دمار	برتو تاواں نیست باشد آں جبار
کیونکہ جو شخص آپ کی ضرب سے مار جاوے ہلاکت میں	آپ پر تاوان نہیں ہے وہ ہدر ہوتا ہے
کانکہ از زجر تو بیند مرگ خویش	فارغ از دوزخ رود تا خلد پیش
اور جو شخص آپ کے زجر سے اپنی موت دیکھے	وہ دوزخ سے فارغ جنت تک آگے چلا جاوے

در حد و تعزیز قاضی ہر کہ مرد	نیست بر قاضی ضماں کو نیست خرد
قاضی کی حد و تعزیر میں جو شخص مر گیا	تو قاضی پر ضمان نہیں ہے کیونکہ وہ چھوٹے درجہ کا شخص نہیں ہے
نائب حق ست و سایہ عدل حق	آئینہ ہر مستحق و مستحق
وہ نائب حق ہے اور ظل ہے عدل حق کا	آئینہ ہے ہر مستحق کا اور ہر مستحق علیہ کا
کو ادب از بہر مظلومے کند	نے برائے عرض و خشم و دخل خود
کہ وہ تادیب ایک مظلوم کے لئے کرتا ہے	نہ کہ اپنے مال اسباب اور غصہ اور آمدنی کے لئے
چوں برائے حق و روز آجل ست	گر خطائی شد دیت بر عاقلست
چونکہ حق تعالیٰ کے اور یوم قیامت کے لئے ہے	تو اگر کوئی غلطی بھی ہوگئی تو اس کی دیت عاقلہ پر ہے
عاقلہ او کیست دانی ہست حق	سوئے بیت المال بر گرداں ورق
اس کا عاقلہ تو جانتا ہے کون ہے حق تعالیٰ ہے	بیت المال کی طرف ورق لوٹو
آنکہ بہر خود زند او ضامن ست	وآنکہ بہر حق زند او آمن ست
جو شخص اپنے لئے مارے وہ ضامن ہوتا ہے	اور جو حق کے لئے مارے وہ مامون ہوتا ہے
گر پدر زد مر پسر را او بمرد	آں پدر را خونبہا باید شمرد
اگر باپ نے بیٹے کو مارا وہ مر گیا	تو اس باپ کو خونبہا شمار کر دینا چاہئے
زانکہ او را بہر کار خویش زد	خدمت او ہست واجب بر ولد
کیونکہ اس نے اس کو اپنے کام کے لئے مارا ہے	اس کی خدمت اولاد پر واجب ہے
چوں معلم زد صبی راشد تلف	بر معلم نیست چیزے لاتخف
اگر معلم نے لڑکے کو مارا وہ تلف ہو گیا	تو معلم پر کچھ بھی نہیں تو مت ڈر
کاں معلم نائب افتاد و امین	ہر امینے ہست حکمش اینچنیں
کیونکہ وہ معلم نائب واقع ہوا ہے اور امین	ہر امین کا یہی حکم ہے
نیست واجب خدمت استاد برو	پس بز جرش نبود استاد کار جو
استاد کی خدمت اس پر واجب نہیں ہے	پس اس کے زجر سے استاد کام کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہوگا
ور پدر زد از برائے خود زدست	لاجرم از خونبہا دادن نرست
اور اگر باپ نے مارا ہے تو اپنے نفس کے لئے مارا ہے	لامحالہ خون بہا دینے سے نہیں چھوٹا

پس خودی را سر ببر باذوالفقار	بیخودی شوفانی و درویش وار
پس تو خودی کا سر قطع کر دے تلوار سے	بے خود اور فانی اور درویش کی طرح ہو جا
چون شدی بیخود ہر انچہ تو کنی	مارمیت اذرمیت ایمنی
جب تو بے خود ہو گیا تو تو جو کچھ کرے گا	مارمیت اذرمیت کا مصداق اور بے خوف ہو جاوے گا
آن ضمان برحق بود نے بر امین	ہست تفصیلش بفقہ اندر ببین
وہ ضمان حق تعالیٰ پر ہو گا نہ امین پر	اس کی تفصیل فقہ میں ہے دیکھ لے

صوفی اپنے اس سیلی مارنے والے کی طرف چلا (اور) مدعی کی طرح اس کے دامن پر ہاتھ مارا (یعنی دامن پکڑ لیا اور) اس کو قاضی کے پاس کشاں کشاں لایا کہ اس خرادبار کو (سزا کے طور پر) گدھے پر بٹھلایئے (تاکہ رسوا ہو اور خرادبار کے دو معنے ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ادبار اس پر سوار ہے اور یہ خر کی طرح اس کا مرکب ہے یا معنے خرد بر (اور) یا ضرب درہ سے اس کو سزا دیجئے (غرض) جس طرح آپ کی رائے مناسب دیکھے (اور چونکہ یہ تعزیر تھی حد نہیں ہے اس لئے حاکم کی رائے پر مفوض ہے آگے مانع سزا کا ارتفاع اور مقتضی سزا کا تحقق بتلاتے ہیں کہ اس سزا دینے میں آپ کا کوئی ضرر نہیں جو مانع ہوتا) کیونکہ جو شخص آپ کی ضرب (معتاد[1]) سے مرجاوے ہلاکت میں آپ پر تاوان نہیں ہے (بلکہ) وہ ہدر (اور باطل) ہوتا ہے (کما فی الدر المختار وغیرہ تو آپ کا تو کوئی ضرر نہ ہوا اور اس سزا یاب کا نفع ہے جو کہ مقتضی سزا کو ہے اور وہ نفع یہ ہے کہ) جو شخص آپ کے زجر سے اپنی موت دیکھے وہ دوزخ سے فارغ (اور بے تعلق ہو کر) جنت تک آگے چلا جاوے (جن ... کے نزدیک عقوبات کفارات ہیں ان کے نزدیک تو صرف اجراء عقوبت سے خواہ حد ہو یا تعزیر چنانچہ حدیث میں فعوقب کا لفظ وارد ہے اور جن کے نزدیک کفارات نہیں ان کے نزدیک اس میں ایک قید اور ہوگی یعنی وہ معاقب اس سزا کو خوشی سے گوارا کر لے کہ گوارا کرنا موقوف ہے اپنے فعل پر نادم ہونے پر اور یہ توبہ ہے اور توبہ مکفر ہے اور چونکہ یہاں صاحب حق نے اس سزا میں اپنا انتقام لے لیا ہے اس لئے حق العبد بھی معاف ہو جاوے گا جیسا ندامت سے حق اللہ معاف ہو گیا جو کہ حق العبد کے ضمن میں پایا گیا ہے اور اگر یہ تقریر کی جاوے کہ محل بحث میں اصل حق عبد ہی ہے اور اس کی درخواست پر انتقام لے لیا گیا اس لئے بلا اشتراط توبہ معاف ہو گیا اور رد دنا خلد پیش کا حکم صحیح ہو گیا تو اور بھی قصر مسافت ہو جاوے گا حاصل یہ کہ مانع سزا کا معدوم اور مقتضی اس کا موجود پس سزا دینا مناسب ہے آگے شعر آنکہ از زجر تو بیند الخ کی تفصیل ہے کہ) قاضی کی حد تعزیر میں جو شخص مر گیا۔ تو قاضی پر ضمان نہیں ہے کیونکہ وہ چھوٹے درجہ کا شخص نہیں ہے (بلکہ جلیل القدر ہے کیونکہ) وہ نائب حق ہے اور ظل (یعنی مظہر) ہے عدل حق کا (جیسا اٹھارہ انیس شعر اوپر آیا ہے قطرۂ از بحر عدل رستخیز الخ اور سایہ عدل حق کا عطف تفسیری ہے نائب حق کا اور وہ) آئینہ ہے ہر مستحق (بکسر حاء یعنی من لہ الحق) کا اور ہر مستحق علیہ (بفتح حاء یعنے من علیہ الحق) کا (کیونکہ جس طرح آئینہ مرآۃ یعنی آلہ رویت مرئی ہے اسی طرح قاضی آلہ رویت یعنی ذریعہ انکشاف ظالم ومظلوم ہے کہ اس کی تحقیق سے دونوں ممتاز اور متعین ہو جاتے ہیں اور آئینہ الخ بلا واسطہ تفسیر ہے سایہ عدل حق کی اور اس کے واسطہ سے تفسیر ہے نائب حق کی پس چونکہ وہ نائب حق ہے اور حق پر ضمان نہیں اس لئے اس پر بھی ضمان نہیں پس ایک مانع

---

[1] اس قید کی تحقیق عنقریب تحت ف کے آتی ہے ۱۲ منہ

ضمان تو اس کی یہ صفت ہوئی یعنی نیابت حق اور دوسرا مانع ضمان اس کا ایک فعل ہے جو ناشی ہے اس نیابت سے وہ یہ) کہ وہ (ظالم کو) تادیب ایک مظلوم کے لئے کرتا ہے نہ کہ اپنے مال اسباب اور غصہ اور آمدنی کے لئے (یعنی نہ غرض مالی کے لئے نہ جاہی کے لئے پھر وہ غرض مالی خواہ حفظ مال قدیم ہو والیہ الاشارۃ فی قولہ عرض خواہ حصول مال جدید ہو والیہ الاشارۃ فی قولہ دخل اور یہ عدم ضمان تو فعل معتاد میں ہے اور اگر فعل غیر معتاد اس سے صادر ہو جاوے جو کہ موجب ضمان ہوتا ہے تب بھی اس نیابت کا یہ اثر ہے کہ بیت المال سے دیت دلائی جاتی ہے اسی کو شعر آئندہ میں فرماتے ہیں کہ اس کی تادیب) چونکہ حق تعالیٰ کے اور یوم قیامت کے لئے ہے (یعنی نفس تادیب خدا کے فرمانے سے اور قیامت کے خوف سے کی ہے) تو اگر (جہل کے سبب اس میں) کوئی غلطی بھی ہوگئی تو (اس کی) دیت (قاضی من حیث القاضی کے) عاقلہ پر ہے (جیسا کہ دیت فی الخطا کا یہی قانون ہے اور) اس کا عاقلہ (بحیثیت مذکورہ) تو جانتا ہے کون ہے حق تعالیٰ ہے (اور اس عاقلہ پر دیت ہونے کا مطلب سمجھنے کے لئے) بیت المال (کی بحث یعنی مسائل وجوب دیت فی بیت المال) کی طرف ورق لوٹو (یعنی ورق لوٹ کر وہ بحث نکالو وہاں یہ مسئلہ دیکھو گے کہ قضا میں ایسی غلطی ہونے سے بیت المال سے دیت دلائی جاتی ہے کما فی الدر المختار اور وہ خزانہ ہے حق تعالیٰ کا پس دیت بر عاقلہ است کے یہی معنے ہیں اور یہاں ورق گردانیدن کے معنی لغوی ہیں جیسا تقریر کی گئی اصطلاحی معنے مراد نہیں فعل عبث کردن وعیب بے علمی خود نہفتن دوضع قدیم خود یکبارگی ترک نمودن کمافی الغیاث اور اوپر جو علت عدم ضمان فی الضرب المعتاد میں کہا ہے۔ کو ادب از بہر مظلومے کند اور علت ضمان فی الضرب الغیر المعتاد فی بیت المال میں کہا ہے۔ چوں برائے حق الخ آگے اس کا کلیہ بیان فرماتے ہیں گویا وہ اشعار تعلیل کے لئے بطور صغریٰ کے تھے اور یہ کلیہ اس تعلیل کا کبریٰ ہے یعنی) جو شخص اپنے لئے مارے وہ ضامن ہوتا ہے اور جو حق کے لئے مارے وہ (ضمان سے) مامون ہوتا ہے (ضمان سے مراد اپنے یا عاقلہ کے مال میں سے ضامن ہونا پس بیت المال میں سے ضمان ہونے پر اس ضمان مذکور سے مامون ہونا صادق آوے گا اس لئے قاضی پر ہر حال میں یہ حکم اوآمن ست صادق آوے گا پس اس حکم میں اوپر کے حکم۔ گر خطائے شد الخ سے تعارض نہ ہوگا آگے اس کلیہ پر تفریع ہے کہ) اگر باپ نے بیٹے کو مارا (اور) وہ مر گیا تو اس باپ کو خونبہا شمار کر دینا چاہئے کیونکہ اس نے اس کو اپنے کام کے لئے مارا ہے (کیونکہ اس کی خدمت اولاد پر واجب ہے (اور خدمت کے لئے مارنا اپنے نفس کے لئے مارنا ہے اور) اگر معلم نے لڑکے کو مارا (اور اس سے وہ تلف ہو گیا تو معلم پر کچھ بھی (ضمان) نہیں (اے معلم) تو مت ڈر کیونکہ وہ معلم نائب واقع ہوا ہے اور امین (اور) ہر امین کا یہی حکم ہے (کہ ضامن نہیں ہوتا تو اس کا مارنا نفس کے لئے نہیں ہے کیونکہ) استاد کی خدمت اس (لڑکے) پر واجب نہیں ہے۔ پس اس کی زجر (وتادیب) سے استاد (اپنے) کام کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر باپ نے مارا ہے تو اپنے نفس کے لئے مارا ہے۔ لامحالہ خون بہا دینے سے نہیں چھوٹا (جب برائے خود برائے حق میں اس قدر فرق ہے) پس تو خودی کا سر قطع کر دے تلوار سے (اور) بے خود اور فانی اور درویش کی طرح (کہ وہ فانی ہوتا ہے) ہو جا۔ جب تو بے خود ہو گیا تو تو جو کچھ کرے گا ما رمیت اذ رمیت (کا مصداق اور) بے خوف ہو جاوے گا (اس وقت کی غلطی کا) وہ ضمان حق تعالیٰ پر ہوگا نہ (حق کے) امین پر (چنانچہ) اس کی تفصیل فقہ میں ہے دیکھ لے ف اس مقام کے خصوص شعر آنکہ بہر خود سے ان اشعار کے آخر تک کے حل کے لئے بعض مسائل فقہیہ نقل کئے جاتے ہیں حاکم اسلام کی حد میں ضمان لازم نہیں اور غیر حاکم کو اجراء حد کا اختیار نہیں اور حاکم کی تعزیر میں تفصیل ہے اگر ضرب غیر معتاد ہے تو ضمان بیت المال میں ہے اور اگر معتاد ہے تو ضمان نہیں خلافاً للشافعیؒ اور باپ اور معلم کی تعزیر اگر غیر معتاد ہو تب تو ضمان لازم ہے اور اگر معتاد ہو تو

اس میں اقوال مختلفہ ہیں نمبر۱ دونوں ضامن ہیں نمبر۲ دونوں ضامن نہیں نمبر۳ باپ ضامن ہے اور معلم میں تفصیل ہے اگر بلا اذن باپ وغیرہ کے مارا ہے ضامن ہے اور اگر اذن سے مارا ہے ضامن نہیں اور وجہ فرق کی باپ میں اور معلم میں جبکہ باذن مارا ہو یہ لکھی ہے الواجب لایتقید بوصف السلامة والمباح یتقید به و ضرب الاب ابنه مباح و ضرب المعلم الماذون واجب (للالتزام) وهذا قول ابی حنیفة خاصة و رجع الی قولهما انه لا ضمان علی الاب ایضاً هذا کله ماخوذ من الدار المختار باب التعزیر وما قبیل باب الشهادة فی القتل جب یہ مسائل معلوم ہو گئے تو سمجھنا چاہئے کہ مولانا نے جو قاضی کے متعلق ایک صورت عدم ضمان کی اور ایک صورت ضمان میں بیت المال کی بیان فرمائی ہے وہ ان مسائل کے موافق ہے اور باپ اور معلم میں جو فرق کیا ہے وہ صرف اقوال ثلٰثہ میں سے قول ثالث کے موافق ہے اور گو وہ قول مرجوع عنہ ہے لیکن یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ دیکھا آخر کسی مجتہد کی تو رائے اس طرف گئی تھی تو تائید کے لئے اس قدر کافی ہے اور مولانا کی تعلیل اور وجہ فرق ظاہر اور مختار کے وجہ فرق سے مبائن ہے مگر اس پر قدرے تکلف سے تطبیق بھی ممکن ہے وہ یہ کہ جب معلم پر شرعاً واجب ہے تو وہ شارع کا نائب ہو گیا اور باپ پر واجب نہیں ہے تو وہ اس درجہ کا نائب نہ ہوا اور وجوب خدمت علی الولد وعدم وجوب مدار حکم نہیں بلکہ معرف ہے مدار حکم کا اس طرح سے کہ معلم نے باوجود صبی پر خدمت واجب نہ ہونے کے جو مارا تو معلوم ہوا کہ واجب شرعی کے ادا کرنے کے لئے مارا اور باپ نے جو مارا تو احتمال ہے کہ خدمت واجبہ کے استیفاء کے لئے مارا ہو اور استیفاء اس کا واجب نہیں تو واجب شرعی کے ادا کرنے کے لئے نہیں مارا پس معلم نائب شارع کا ہوا اور باپ نہ ہوا فقط۔

ہر دکانے راست سودائے دگر	مثنوی دکان فقرست اے پسر
ہر دکان کا الگ سودا ہوا کرتا ہے	مثنوی فقر کی دکان ہے اے پسر
در دکان کفش گرچرم ست خوب	قالب کفش ست اگر بینی تو چوب
کفش گر کی دکان میں چمڑا خوب ہے	اگر تو لکڑی دیکھے تو وہ کفش کا قالب ہو گی
پیش قزازاں خزاد کن بود	بہر گز باشد اگر آہن بود
ابریشم فروشوں کے پاس جامہ ابریشم سیاہ ہو گا	اگر لوہا ہو گا تو وہ گز کے لئے ہو گا
مثنوی ما دکان وحدت ست	غیر واحد ہرچہ بینی آں بت ست
ہماری مثنوی دکان توحید کی ہے	واحد کے سوا تو جو کچھ دیکھے وہ بت ہے
بت ستودن بہر دام عامہ را	ہمچناں داں کالغرانیق العلیٰ
بت کی مدح کرنا تسخیر عامہ کی غرض سے	ایسا سمجھ جیسا الغرانیق العلےٰ
خواندش در سورۂ والنجم زود	لیک آں فتنہ بد از سورہ نبود
اس کو سورۂ النجم میں جلدی سے پڑھ دیا	لیکن وہ ایک امتحان تھا سورۃ کا جزو نہ تھا

جملہ کفار آں زماں ساجد شدند	ہم سرے بود آنکہ سر بر در زدند
اس وقت سب کفار ساجد ہوئے	یہ بھی ایک بھید تھا کہ انہوں نے در پہ سر مارا
بعد ازیں حرفیست پیچاپیچ و دور	با سلیماں باش و دیواں رامشور
اس کے بعد ایک کلام ہے پیچ در پیچ اور دور	سلیمان کے ساتھ رہ اور شیاطین کو شورش میں مت ڈال
ہیں حدیث صوفی و قاضی بیار	واں ستمگار ضعیف زار زار
ہاں قصہ صوفی اور قاضی کا لا	اور اس ظالم کا بھی جو ضعیف زار زار ہے

(او پر قاضی اور معلم پر ضمان نہ ہونے کو کہ مسائل فقیہ ہیں وانکہ بہرحق زنداو آمن ست اور، کان معلم نائب افتادوامین کے ساتھ معلل فرماکر بطور تفریع کے ایک مضمون توحیدی کی طرف انتقال فرمایا تھا۔ پس خودی راالخ اور چون شدی بیخودالخ اور آن ضمان برحق الخ اوران مسائل کو مذاق توحید پر منطبق فرمایا تھا آگے یہ بتلاتے ہیں کہ ان ہی مسائل کی تخصیص نہیں اس کتاب میں کوئی مضمون بھی ہو سب کو مسئلہ توحید ہی پر منطبق سمجھو کیونکہ مقصود بالذات اس کتاب میں یہی مسئلہ ہے اور دوسرے مضامین مذکور بالتبع پس فرماتے ہیں کہ قاعدہ ہے کہ) ہر دکان کا الگ سودا ہوا کرتا ہے (جس میں اصل وہی سودا ہوتا ہے اور دوسری اشیاء اس کے تابع تو یہ) مثنوی فقر کی دکان ہے اے پسر (جس میں ام المسائل توحید ہے آگے تفصیل ہے ہر دکانے راست الخ کی کہ دیکھو) کفش گر کی دکان میں چمڑا خوب ہے (اور دراصل مقصود ہے اور اس کا غیر اس کے تابع چنانچہ) اگر (اس میں) تو لکڑی دیکھے تو وہ کفش کا قالب ہوگی (تو کفش ہی کی تابع ہوئی اور خود مقصود نہ ہوگی (اسی طرح) ابریشم فروشوں کے پاس جامہ ابریشم سیاہ ہوگا (مثلاً اور) اگر اس میں) لوہا ہوگا تو وہ گز کے لئے ہوگا (جس سے جامہ ابریشم کی پیائش کی جاتی ہے تو ابریشم ہی کا تابع ہوا اسی طرح ہماری مثنوی دکان توحید کی ہے (کما قالؒ فی الدفتر الاول ایضاً وحدت اندر وحدت ست ایں مثنوی از سمک رو تا سماک اے معنوی پس مقصود بالذات اس میں مضمون توحید ہے اور دوسرے مضامین مقصود بالتبع آگے دوسرے مصرعہ میں ترقی کر کے کہتے ہیں کہ بلکہ مثنوی میں ذکر) واحد (حقیقی) کے سوا تو جو کچھ (مضمون) دیکھے وہ (مثل) بت ہے (کہ مقصود بالتبع بھی نہیں ہوتا بلکہ متروک و مذموم ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے اس تشبیہ میں تشبیہات سابقہ سے ترقی ہوئی اب یہاں ایک شبہ ہوا کہ مثنوی میں تو دوسرے مضامین متروک نہیں ہیں بلکہ مذکور ہیں گو بالتبع سہی تو اس وصف میں بت کے ساتھ تشبیہ کہاں صحیح ہوئی آگے اس کا جواب دیتے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ مذکوریت منافی متروکیت کے نہیں منافی وہ ہے جو مقصود ہو گو تبعاً سہی اور یہاں بالکل ہی مقصود نہیں محض ذکر لفظی ہے جس کے ساتھ ہی قرائن اس کی متروکیت کے بھی ہیں سو یہ مذکوریت منافی متروکیت نہیں چنانچہ افراد مذکوریت میں سے سب سے بڑی فرد ممدوحیت ہے اور متروکیت کے افراد میں سب سے بڑھ کر مذمومیت ہے اور یہ دونوں یعنی ممدوحیت و مذمومیت دونوں مختلف اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں اس طرح سے کہ مذمومیت تو ہو واقعی باعتبار قصد متکلم کے اور ممدوحیت ہو لفظی باعتبار فہم سامع عامی جاہل کے اور صورت اس کی یہ ہو کہ وہ عنوان ذو وجہین ہو اور گو متکلم نے ذو وجہین ہونے کی حیثیت سے اس کو اختیار نہ کیا ہو اس کے ذہن میں ایک ہی وجہ مذمومیت کی ہو اور کلام میں قرائن اس کے دوسری وجہ محتمل کی قطع کے لئے کافی قائم ہوں مگر سامع نے اپنے جہل سے اس کو دوسری وجہ پر محمول کر کے مدح سمجھا ہو تو اس طرح دونوں جمع ہو سکتے ہیں

خصوص جبکہ اس جمع میں کوئی حکمت بھی ہو خواہ وہ حکمت متکلم کے علم وقصد میں بھی نہ ہو بلکہ اس جمع کے علم کے بعد خواہ وہ متکلم پر گراں ہی ہوا ہو مگر اس حکمت کی تحصیل کے لئے یہ صورت جمع کی تکوینا واقع ہو گئی ہو مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلاء کو اس کلام سے اس ایہام کی بناء پر کچھ دلچسپی ہو جاوے خواہ تو اس مصلحت سے کہ وہ آئندہ کسی وقت مانع یعنی توحش کے ارتفاع سے اس میں تدبر کر کے ہدایت پاویں یا اس مصلحت سے کہ حجت البیان پر زیادہ تام ہو جاوے کہ تم کو دلچسپی کے بعد زیادہ موقع ملا تھا تدبر کا پھر کیوں نہ تدبر کیا یہ تقریر ہے جواب کی آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ) بت کی مدح کرنا تسخیر عامہ (جہلاء سامعین) کی غرض سے ایسا سمجھ جیسا الغرانیق العلیٰ (کا قصہ کہ) اس (عبارت مشتملہ بر غرانیق علیٰ) کو سورۂ والنجم میں جلدی سے (بقصد ذم) پڑھ دیا (جس طرح آیات وعدہ وعید پر سوال وتعوذ کے کلمات پڑھ دیئے جاتے ہیں اور جس طرح بعض سورتوں کے آخر میں بعض جملے حدیث میں وارد ہیں) لیکن وہ ایک امتحان (کے لئے تکوینا واقع ہوا) تھا سورۃ کا جزو نہ تھا (پس اس کے پڑھنے کے بعد ختم سورۃ پر جب حضورؐ نے سجدہ کیا) اس وقت سب کفار ساجد ہوئے (جیسا صحیح بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کذا فی المشکوٰۃ اور) یہ (سجدہ کرنا) بھی ایک بھید تھا کہ انہوں نے (حق تعالیٰ کے) در پر سر مارا (یعنی سجدہ کیا اور) اس کے بعد ایک کلام ہے پیچ در پیچ (یعنی پر اشکالات) اور (اذہان ضعیفہ سے) دور (اس لئے اس کو حذف کر کے) سلیمانؑ کے ساتھ (جو دافع شر شیاطین تھے) رہ اور شیاطین کو شورش میں مت ڈال (کہ وہ اس کلام کے ذریعہ سے یہ شورش برپا کریں کہ عقول ضعیفہ کو شبہات میں ڈالیں)

فائدہ:۔ یہ تو ان چار اشعار کا حل لفظی تھا اب ان کی شرح سننا چاہئے شعر اول وثانی میں اشارہ کیا ہے ایک قصہ کی طرف جس کو بعض محدثین نے نقل کیا ہے حاصل اس قصہ کا یہ ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ والنجم کی تلاوت فرمائی جب اس آیت پر پہنچے افرایتم اللات والعزیٰ ومناۃ الثالثۃ الاخریٰ الخ تو آپ کی زبان مبارک پر بلاقصد یہ الفاظ جاری ہو گئے تلک الغرانیق العلیٰ وان شفاعتھا لترتجی جو بظاہر دال ہیں مدح اصنام پر والغرانیق جمع غرنوق طائر مائی الشاب الابیض الجمیل مشرکین نے جو کہ اس مجلس میں تھے سن کر کہا ماذکرالہتنا بخیر قبل الیوم پھر جب آپ نے آیت سجدہ پر سجدہ کیا تو ان مشرکین نے بھی سجدہ کیا اھ اور اس قصہ کو قاضی عیاض اور اکثر محققین نے نقلاً وعقلاً رد کیا ہے نقلاً تو اس طرح کہ قاضی عیاض نے کہا ہے ہذا الحدیث لم یخرجہ احد من اہل الصحۃ ولا رواہ ثقۃ بسند سالم متصل مع ضعف نقلتہ واضطراب روایاتہ وانقطاع اسنادہ وقال ایضاً ومن حملت عنہ ہذہ القصۃ من التابعین والمفسرین لم یسندہا احد منہم ولا رفعہا الی صحابی واکثر الطرق فی ذلک عنہم ضعیفۃ قال وقد بین البزار انہ لایعرف من طریق یجوز رفعہ الا طریق ابی بشر عن سعید بن جبیر مع الشک فی اصلہ واما الکلبی فلا تجوز الروایۃ عنہ لقوۃ ضعفہ اور عقلاً اس طرح کہ لو وقع شئی من ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لارتفعت الثقۃ بالشریعۃ وبطل حکم العصمۃ۔ اگرچہ بعض نے رد عقلی کا اس آیت سے جواب دیا ہے فینسخ اللہ مایلقی الشیطان ثم یحکم اللہ آیاتہ۔ مگر تاہم طریق اسلم وارجح محققین ہی کا ہے کہ اس قصہ کو غلط سمجھا جاوے اور مولانا کا مقصود اس کی طرف اشارہ کرنے سے خود قصہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ مقصود محض تمثیل ہے جس کے لئے محض مثال کی من وجہ شہرت کافی ہے خواہ ثابت ہو یا نہ ہو البتہ یہ ضرور ہے کہ اس مثال کے فرض سے کوئی قبح شرعی لازم نہ آوے سو یہاں اس کے ظاہر پر جو قبح لازم آتا تھا مولانا نے اس کے جواب اور توجیہ قصہ کی طرف بھی ساتھ ساتھ اشارہ کر دیا ہے جس کی تفصیل کے لئے احقر کی تقریر جو ان اشعار کی تمہید میں گزری ہے اور بعض قیود وعبارات جو حل اشعار میں ظاہر کی گئی ہیں کافی ہیں مگر سہولت کے لئے مختصراً پھر اعادہ

کرتا ہوں حاصل توجیہ مولانا کا یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ قصہ واقع ہوا ہو تو آپ نے ان اصنام کے ذکر کے بعد یہ عبارت ان کی مذمت کے لئے فرمائی تھی اور گو ظاہر عبارت موضوع مدح کے لئے ہے مگر قرینہ مقام و قرینہ حال متکلم دونوں دال ہیں کہ مقصود تحکم ہے یا باعتبار زعم مخاطب کے رد کرنے کے لئے فرض کر لیا جاتا ہے یا حرف استفہام مقدر ہے یعنے سبحان اللہ یہ تو بڑے عالی قدر ہیں ضرور ان کی شفاعت کی بڑی امید ہے یعنی ہرگز ایسا نہیں ہے جیسا تم سمجھتے ہو چنانچہ ان کا یہ اعتقاد تو معلوم ہے اور ممکن ہے کہ کبھی انہوں نے اپنی زبان سے بھی ایسے الفاظ مدحیہ کہے ہوں جیسے کسی شریر شخص کے ذمائم کا جس کو ایک جاہل بزرگ سمجھتا ہو ذکر کر کے اہل مجلس سے کہا جاوے کہ دیکھئے صاحب یہ بزرگ ہیں خود قرآن مجید میں بھی اس طرز کے جملے میں قال تعالیٰ حاکیاً عن موسیٰ علیہ السلام خاطب فرعون وتلک نعمۃ تمنہا علی ان عبدت بنی اسرائیل وقال تعالیٰ ذق انک انت العزیز الکریم وقال تعالیٰ حاکیا عن ابراہیم علیہ السلام للکواکب ہذا ربی قرینہ حال متکلم تو ظاہر ہے اور قرینہ مقام سیاق وسباق کی آیتیں ہیں چنانچہ سباق میں ہے افتمارونہ علیٰ ما یریٰ جس میں رد ہے مشرکین پر تو ان ہی کے الٰہہ کی مدح کا کیا احتمال ہو سکتا ہے اور سیاق میں ہے ان ہی الا اسماءٌ سمیتموہا انتم الآیۃ جب وہ مشرکین سورۃ کے ختم تک حاضر تھے چنانچہ حدیث میں مصرح ہے کہ آپ کے ساتھ انہوں نے بھی سجدہ کیا تو یہ سیاق کی آیتیں بھی سنیں پھر مدح کا کیا احتمال رہا۔ خصوص جبکہ آپ نے اس کا لہجہ بھی بدل دیا ہو جیسا کہ مستحب بھی ہے کہ اگر درمیان قرآن کے کوئی جملہ تعوذ یا دعا وغیرہ کا پڑھا جاوے تو قرآن کے لہجہ میں نہ پڑھے چنانچہ لفظ زود شعر ثانی میں اس طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن میں آپ کا لہجہ جلدی کا نہ تھا قال تعالیٰ ورتل القرآن وقال تعالیٰ لتقراہ علی الناس علیٰ مکث مگر جہل یا تجاہل سے اس کو مدح سمجھا اور کہا ما ذکر آلہتنا بخیر قبل الیوم اور جب آپ کو یہ معلوم ہوا اس پر آپ کو طبعاً رنج بھی ہوا جس پر بقول بعض مفسرین وہ آیت فینسخ اللہ الخ نازل ہوئی جس طرح آیۃ انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم کے نزول پر بوجہ جہل کے خوش ہوئے تھے اور سمجھے تھے کہ عیسیٰ علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کے ساتھ رہیں گے نعوذ باللہ منہ اور اس پر یہ آیات نازل ہوئی تھیں ولما ضرب ابن مریم مثلاً اذا قومک منہ یصدون وقالوا ءآلہتنا خیر ام ہو الآیات یہ ہے توجیہ قصہ کی جس کے بعد نہ یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی مدح کیسے ہوئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ اس کے وقوع سے وثوق شریعت سے اٹھ جاوے گا کیونکہ جب قرائن تو یہ ذم کے موجود ہیں اور خود قرآن میں اس کے نظائر مذکور ہیں پھر رفع وثوق اور التباس کی کیا گنجائش رہی اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی میں خواند کا فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جاوے اور اس خواندن کو قصداً بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق کلام سے یہی ہے تب بھی کچھ حرج نہیں اور شعر اول میں جو بت ستودن واقع ہوا ہے مراد اس سے لفظی ستودگی ہے جو واقعی نکوہش ہے جیسا تمہید میں اور تقریر توجیہ میں بھی گزرا ہے اور اس میں جو بہر دام عامہ را واقع ہوا ہے یہ لفظ بہر یہاں غایت کے لئے نہیں ہے جس کے ساتھ قصد متعلق ہو کیونکہ مدح اختیاری بت کی اس مصلحت سے بھی جائز نہیں دوسرے اس مقام پر یہ مدح اختیاری واقع بھی نہیں ہوئی بلکہ یہ مرادف ہے لام عاقبت کا کما فی قولہ تعالیٰ فالتقطہ آل فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر تکلم بالذم کا اثر بعد تو ہم مدح کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہو گیا اور تقریر تمثیل کی جس کے لئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ مذکور کے بعد یہ ہوگی کہ مثنوی میں میرا غیر توحید کو جو کہ مثل بت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا جو کہ بقصد ذم وحمل المخاطبین علی الترک کے ہے چنانچہ جابجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود کی طرف انتقال فرماتے جاتے ہیں اور کہیں توحید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک عارض کی وجہ سے کہ کلام دقیق ہو جاتا ہے جس کا تحمل سامعین کو نہیں ہوتا بہرحال غیر توحید کا ذکر بغرض اس مذکور کے ترک کے ہے اور سامعین غیر

بصیر اس کو ذکر مقصود سمجھتے ہیں کہ یہی سمجھنا منشا شبہ کا ہوا تھا کہ مثنوی میں یہ کیسے مذکور ہوا سو یہ ذکر کرنا بیش برین نیست کہ مدح قرار دی جاوے مگر ایسی لفظ مدح پر جب کوئی مصلحت مرتب ہو تو کیا حرج ہے جیسا غرانیق کے قصہ میں بتقدیر اس کے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض توضیح کے لئے ہوتی ہے ممثل اس پر موقوف نہیں ہوتا اس لئے اگر قصہ غرانیق کا غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جواب ہے شبہ ذکر غیر توحید کا مثنوی میں وہ باقی ہے جس کا حاصل صرف یہ ہے کہ یہ قصداً ذکر نہیں بلکہ محض لفظاً ہے ایسی ہی حکمت کے لئے جیسی کہ قصہ غرانیق میں واقع ہوئی جس کی تقریر عنقریب آتی ہے فانتظرہ اور یہ شبہ نہ ہو کہ یہاں تو مسائل فقہیہ کا ذکر تھا کیا وہ بھی قابل ترک ہے بات یہ ہے کہ وہ خود استطراداً آ گیا ہے اصل میں قصہ رنجور کا مذکور ہے تو اس کو واجب الترک کہنے میں کیا حرج ہے اور شعر ثانی میں جو اس خواندن کو فتنہ کہا ہے اس سے اس کے شر ہونے کا وہم نہ کیا جاوے قرآن مجید میں بعض امور خیر کی نسبت یہ لفظ آیا ہے قال تعالٰی وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الا فتنۃ للناس اور احقر نے جو اس شعر کے حل میں اس لفظ کے ترجمہ کے ساتھ لفظ تکوینا بڑھایا ہے اس سے خواندگی کی عدم اختیاریت پر دلالت نہ سمجھی جائے کیونکہ خواندن بقصد ذم کو تو اوپر اختیاری مان لیا گیا ہے بلکہ اس کا ذریعہ امتحان ہو جانا غیر اختیاری تھا کیونکہ یہ ذریعہ امتحان ہونا موقوف ہے توہم غلط سامعین پر جو خوانندہ کا اختیاری نہیں اور غیر اختیاری پر جو موقوف ہو وہ غیر اختیاری ہے پس امتحان ہونا غیر اختیاری ہے جس کو حق تعالٰی نے بلا قصد متکلم واقع کر دیا اور جس حکمت کا شعر اول میں ذکر ہے بہر دام عامہ را جس کی تقریر ان اشعار کی تمہید میں ہے اس قول میں مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلاء کو الخ وہ حکمت یہی امتحان ہے جیسا کہ اسی عبارت تمہید یہ میں ہے خواہ تو اس مصلحت سے الٰی قولہ تدبر نہ کیا یعنی اس لفظی مدح میں حکمت ہے اور وہ تسخیر عامہ للامتحان ہے اس طرح سے کہ دیکھا جاوے کہ اس دلچسپی کے بعد کون ایمان لاتا ہے اور کون کفر پر مصر رہتا ہے پس تسخیر عامہ تو مدح کی غایت بلاواسطہ ہے اور امتحان اس غایت کی غایت ہونے سے بالواسطہ مدح کی بھی غایت ہوئی اس لئے احقر نے دونوں کو متحد قرار دیا ہے اس قول میں وہ حکمت یہی امتحان ہے چنانچہ اس حکمت کا ظہور اس طرح ہوا کہ ختم سورۃ کے بعد جب حضورؐ نے سجدہ کیا تو اکثر مشرکین نے بھی سجدہ کیا کما مر فی اثناء حل الاشعار عن البخاری یعنی خدا کے لئے سجدہ کیا نہ کہ اصنام کے لئے ورنہ ایسی تسخیر سے کیا فائدہ جس سے شرک کی اور تجدید ہو نیز لمعات میں ہے لما ظہر من سطوۃ سلطان العز والجبروت وسطوع الانوار العظیمۃ والکبریا من توحید اللہ عزوجل وصدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اور یہ سجدہ علامت تھی ان کی تاثر من الحق کی اور امیہ ابن خلف نے اس وقت بھی نہیں کیا کما فی البخاری عن ابن مسعود غیر ان شیخا من قریش وہو امیۃ بن خلف اخذ کفا من حصی او تراب فرفعہ الی جبہتہ وقال یکفینی ہذا فلقد رأیتہ بعد قتل کافرا کذا فی المشکوٰۃ اور امتحان کی یہی شان ہوتی ہے کہ اس سے ہر ایک کی حالت قوہ سے فعل میں آ جاتی ہے چنانچہ اس غیر ساجد کے سجدہ نہ کرنے کو ذکر کر کے یہ فرمانا قتل کافرا مشعر اس کا ہے کہ ساجدین کو ایمان نصیب ہوا تو کسی کا ایمان ظاہر ہو گیا کسی کا کفر اور سجدہ نہ کرنے پر قتل کافرا کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا اللہ تعالٰی تھا کہ اس سے استکبار کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ للاصنام ہوتا تو اس کے نہ کرنے کا کیا وبال ہوتا اور مثنوی میں اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری ہوگی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کے ساتھ دلچسپی زیادہ ہے اس کے ذکر سے ان کو مثنوی سے موانست ہو جاتی ہے پھر بعد موانست ان کو مقصود مثنوی یعنی توحید میں مشغول کر دینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ بعضے اب بھی نہ مانیں گے تو ان پر الزام اہل بصیرت کا رہے گا کہ باوجود اسباب موانست کے بھی ان کو مناسبت نہ ہوئی اور اگر کہا جاوے کہ مثال میں تو تسخیر عامہ یا امتحان متکلم کے قصد و اختیار میں نہ تھا ممثل میں اس کے ماننے کی کیا صورت ہوگی جواب یہ ہے کہ تالیف مثنوی کی کیفیت میں لکھا ہے۔

روز و شب دشت معارف را نوشت   او ہمیگفت و حسام الدین نوشت جس سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اس میں بلا اختیار زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدینؒ لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے جب تالیف مثنوی بلا اختیار ہوئی تو اس میں نفس ذکر ہی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اس کی غایت یعنی تسخیر عامہ و امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا پس مثال اور ممثل دونوں میں غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث میں جو اس سجدہ مشرکین میں ایک راز بتلایا ہے بقولہ ہم سری بود دق احقر میں یہ سر قدر ہے یعنی ایسے سخت منکروں کا دفعۃً بلا اسباب قویہ و مع بقاء الموانع علی حالہا قرآن سے متاثر ہو جانا دلیل واضح ہے اس پر کہ لوشاء ربک لآمن من فی الارض کلہم جمیعا اور یضل من یشاء و یہدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اس کے واسطہ سے اثر خواندن ہونا بتلایا ہے اور یہاں اثر مشیت الٰہیہ بتلاتے ہیں تو اس میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مشیت موثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور دوسرے اسباب موثر ظاہری حتی کہ اگر قصہ مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ تو اور کوئی واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلق مشیت کے وقوع فعل کا ضروری اور ممتنع التخلف ہے اس لئے اس سجدہ کو بہ عنوان سر بر زد تعبیر کیا جس سے اختیار ساجد کا کالمعدوم ہونا مترشح ہوتا ہے کما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ والقی السحرۃ سجدا الآیۃ گو معدوم نہیں ورنہ جبر لازم آوے گا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم میں بھی ذوقاً اسی راز قدر کے متعلق مضمون ہے یعنی بعد معلوم ہونے اس امر کے کہ تعلق مشیت الٰہیہ علت تامہ ہے حوادث کی اس مسئلہ کے متعلق سخت سخت مباحث ہیں جیسا کہ عقل پرستوں کے مختلف شبہات پیش کرنے سے مثل السوال عن العقاب علی من کان مجبورا و مثل السوال عن حکمۃ اللہ تعالیٰ فی عدم ایمان کل الناس و فی خلق الکفر والکافر و نحوہما من الشبہات اور اہل معرفت و بصیرت کے جواب دینے سے مثل اثبات الاختیار بالدلائل و المنع عن السوال عن الحکمۃ فی افعال اللہ تعالیٰ او بیان بعض الحکم معلوم ہے اس کی نسبت حدیث کے موافق کی قدر میں کلام کرنے سے ممانعت آئی ہے فرماتے ہیں کہ محققین کا طرز اختیار کرو کہ اجمالی بیان پر کفایت کر کے تفصیل اور کاوش کو ترک کر دو اور روک بھی دو کہ اس میں شر بند ہوتا ہے اس لئے محققین کو سلیمان علیہ السلام سے تشبیہ دی اور ان مباحث کو ظاہر کرنے سے مضلین انس و شیاطین کو تشکیک ضعفاء کا موقع ملے گا ان کو اس شر کے پھیلانے کا موقع مت دو الحمد للہ چاروں شعروں کی شرح بے مثل ہوگئی و للہ الحمد۔

فائدہ:۔ اور اگر اس قصہ غرانیق کو صحیح مانا جاوے تو اس کی ایک اور سہل توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب آپ اس مقام پر پہنچے تو کسی شریر کافر نے شرارت سے یہ جملہ پکار کر کہہ دیا ہو اور جو مشرک دور تھے انہوں نے بوجہ عدم امتیاز صوت کے یہ اڑا دیا ہو کہ آپ نے ہمارے الٰہ کی تعریف کی اس پر آپ کو رنج ہوا ہو اس پر حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما دی ہو وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان الآیۃ پس یہ القاء ایسا ہو جیسا دوسری آیت میں کفار کا قول منقول ہے۔ وقال الذین کفروا لا تسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ لعلکم تغلبون اور شیطان سے مراد وہ کافر ہو جو کہ شیطان الانس ہے جیسا کعب بن اشرف کو ایک آیت میں طاغوت بمعنے شیطان نے فرمایا ہے الم تر الی الذین یزعمون انہم امنوا بما انزل الیک وما انزل من قبلک یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت الآیۃ اور جیسے نعیم بن مسعود اعرابی کو اس آیت میں خود لقب شیطان سے ذکر فرمایا انما ذلکم الشیطان یخوف اولیاءہ اس توجیہ پر سرے سے کوئی اشکال ہی متوجہ نہیں ہوگا جو دفع کی ضرورت ہو اور یہ بر تقدیر ثبوت ہے ورنہ اسلم یہی ہے کہ اس قصہ کی نفی کی جاوے اور آیت وما ارسلنا الخ کی تفسیر اس قصہ پر موقوف نہیں احقر کی تفسیر ملاحظہ فرمائی جاوے فقط آگے عود الی القصہ کی تمہید ہے کہ) ہاں قصہ صوفی اور قاضی کا (بیان میں) لا اور اس ظالم کا

بھی جو کہ (بدن میں) ضعیف (اور) زار زار ہے (یعنی اس رنجور کا جس نے سیلی مار کر ظلم کیا)۔

ہم در تقریر قصہ قاضی وصوفی

قاضی اور صوفی کے قصہ تقریر

گفت قاضی ثبت العرش اے پسر	تا برو نقشے کنم از خیر و شر
قاضی نے کہا کہ محل کو قائم کر اے پسر	تاکہ اس پر اچھا برا نقش کروں
کو زندہ کو محل انتقام	ایں خیالے گشتہ است اندر سقام
کہاں ہے مارنے والا کہاں ہے محل انتقام	یہ تو ایک خیال ہو گیا ہے مرض میں
شرع بہر زندگان و غنیاست	شرع بر اصحاب گورستاں کجاست
شرع زندوں کے لئے اور اغنیا کے لئے ہے	شرع اہل قبور پر کہاں ہے

(مثل ہے ثبت العرش ثم انقش یعنی اول تخت کو قائم کر پھر اس پر نقش کر یعنے ہر تصرف کے لئے اول محل ہونا چاہئے) قاضی نے (اس مثل کی طرف اشارہ کر کے) کہا کہ (اول) محل کو قائم کر اے پسر تا کہ اس پر اچھا برا نقش کروں (برا استطرادا کہہ دیا کیونکہ قاضی کا حکم شرعی تو اچھا ہی ہوگا مطلب یہ کہ تصرف سزا کے لئے محل تو دیکھ لے سو ظاہر ہے کہ) کہاں ہے مارنے والا (اور) کہاں ہے محل انتقام یہ تو ایک خیال (کے مشابہ) ہو گیا ہے مرض میں (اور جس طرح یہ شرط عقلی ہے اسی طرح شرعی بھی ہے چنانچہ ثابت ہے کہ) شرع (کا حکم) زندوں کے لئے (ہے) اور پھر حکم متعلق بالمال ان زندوں میں سے خصوصا) اغنیاء کے لئے ہے شرع اہل قبور پر کہاں ہے (اور یہ بوجہ غایت ضعف وعدم تحمل سزا کے مثل اصحاب قبور کے ہے پس اس پر تعزیر جاری نہیں کی جاتی چنانچہ مسئلہ فقہیہ بھی ہے کہ حاکم کو قتل سے کم جو کسی کو سزا دینا ہو خواہ حد ہو یا تعزیر اس میں قوت تحمل شرط ہے مریض وضعیف کی صحت وقوت کا انتظار واجب ہے عمداً اس کے خلاف کرنا جائز نہیں اور اجتہاداً غلطی ہو جاوے وہ عفو ہے اور یہاں عدم تحمل بین ہے محل اجتہاد بھی نہیں۔

آں گروہے کز فقیری پے برند	صد جہت زاں مردگاں فانی ترند
جو گروہ کہ فقیری کا سراغ لگائے ہوئے ہیں	صدہا جہت سے ان مردوں سے زیادہ فانی ہیں
مردہ از یک روست فانی در گزند	صوفیاں از صد جہت فانی شدند
مردہ تو ایک ہی حیثیت سے فانی ہے مرض میں	صوفی صدہا حیثیت سے فانی ہو گئے ہیں
مرگ یک قتل ست وایں سیصد ہزار	ہر یکے را خونبہائے بے شمار
موت تو ایک ہی قتل ہے اور یہ سیصد ہزار	ہر ایک کے بے شمار خونبہا ہیں

گر چہ کشت ایں قوم را حق بارہا	ریخت . بہر خونبہا انبارہا
اگر چہ اس قوم کو حق تعالیٰ نے بارہا کشتہ کیا ہے	خونبہا کے لئے انبار بکھیر دیئے ہیں
ہمچو جرجیسؑ اند ہر یک در سرار	کشتہ گشتہ زندہ گشتہ شصت بار
جرجیس کی طرح ہر ایک باطن میں	کشتہ ہوا اور زندہ ہوا ساٹھ بار
کشتہ از ذوق سنان دادگر	می بزار، کہ بزن زخم دگر
جو شخص خدائے دادگر کی سنان کے ذوق سے کشتہ ہوا ہو	وہ زاری کرتا ہے کہ اور زخم لگا دے
واللہ از عشق و جود جان پرست	کشتہ بر قتل دوم عاشق ترست
واللہ بہ نسبت عشق ہستی جان پرست کے	یہ کشتہ قتل ثانی پر زیادہ عاشق ہے

(یہاں انتقال ہے قصہ سے بیان حال اہل سکر کی طرف کہ) جو گروہ کہ فقیری کا سراغ لگائے ہوئے ہیں (یعنی فقیری سے باخبر ہیں ان میں جو مغلوب الحال داہل سکر ہیں) صدہا جہت سے ان مردوں سے (بھی جو کہ شرع کے مکلف نہیں) زیادہ فانی ہیں (یعنی) مردہ تو ایک ہی حیثیت سے فانی ہے (کہ کسی) مرض میں (مبتلا ہو کر جان نکل گئی اور) صوفیہ (مغلوب الحال صدہا حیثیت سے فانی ہو گئے ہیں (پس قضیہ آن گروہے الخ اور صوفیان الخ مہملہ یعنی غیر مسورہ ہیں حکم جزئیہ میں اور محکوم علیہ صرف بعض افراد یعنی مغلوب السکر ہیں اور درگزند میں لفظ در بمعنی لاجل ہے کمافی قولہ علیہ السلام فی ہرۃ اور وہ صدہا حیثیت واردات واحوال ہیں جو ان کو مغلوب کر دیتے ہیں اور وہ بعض پر صد سے بھی زیادہ طاری ہوتے ہیں اور چونکہ وہ مختلف بھی ہوتی ہیں اور نیز درمیان درمیان افاقہ بھی ہوتا ہے اس لئے ان کو مثل موت کے واحد مستمر کہنا صحیح نہیں ہوگا متعدد کہیں گے اسی بناء پر مردہ کو فانی از یک رو اور صوفیہ کو فانی از صد جہت فرمایا اور غلبہ حال اور سکر اگر بے خبری تک پہنچ جاوے اس کا غیر مکلف ہونا اس حالت میں ظاہر ہے اور یہاں فنا بمعنے غیبت ہے فنائے اصطلاحی مراد نہیں اس میں بے خودی نہیں ہوتی جس سے غیر مکلف ہو جاوے غالباً مقصود مولانا کا اس کے بیان سے معترضین خشک کو روکنا ہے ایسے لوگوں پر اعتراض کرنے سے آگے فنائے صوفیہ کا انفع واحب ہونا فرماتے ہیں کہ) موت تو ایک ہی قتل (یعنی ہلاکت) ہے اور یہ (فنائے صوفیہ) سے صد ہزار (قتل ہیں مگر یہ ایسے قتل ہیں کہ) ہر ایک (قتل) کے بے شمار خونبہا ہیں اگر چہ اس قوم کو حق تعالیٰ نے بارہا کشتہ کیا ہے (مگر) خونبہا کے لئے انبار بکھیر دیئے ہیں (مراد اس خونبہا سے ثمرات ہیں من المحبۃ والمعیۃ والتقرب الیہ والانقطاع عما سواہ اور اس میں اشارہ ہے قول مشہور کی طرف من قتلتہ فانا دیتہ یہ تو بیان تھا اس کے انفع ہونے کا آگے انفعیت کی بنا پر ان لوگوں کے نزدیک اس کا احب ہونا فرماتے ہیں کہ) جرجیسؑ (پیغمبر) کی طرح (کہ ان کو ایک ظالم بادشاہ نے کئی بار قتل کیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کو زندہ کر کر دیا تو ان ہی کی طرح) ہر ایک (اس قوم مذکور سے) باطن میں کشتہ ہوا (اور) زندہ ہوا ساٹھ بار یعنی بمرات کثیرہ اور فنا وقتل سے مراد جیسے سکر تھا احیاء مراد صحو ہے اہل حال پر یہ دونوں کیفیتیں متعاقباً آتی ہیں اور یہ قتل ان کو ایسا محبوب ہوتا ہے کہ) جو شخص خدائے دادگر کے سنان کے ذوق سے کشتہ ہوا ہو وہ زاری (اور التجا) کرتا ہے کہ اور زخم لگا دے (ذوق کہنے میں اشارہ ہے اس کے ذوقی ہونے کی طرف اور) واللہ (یہ) کشتہ بہ نسبت عشق ہستی جان پرست کے (کہ یہ

عشق حقیقی بھی ہے) قتل ثانی پر زیادہ عاشق ہے (نظیرہ قولہ علیہ السلام وددت ان اقتل فی سبیل اللہ ثم احیٰ ثم اقتل ثم احیٰ ثم اقتل الحدیث۔ ہستی جان پرست یہ زندگی عنصری ہے جس میں جان یعنی زندگی کی پرستش یعنی محبت شدیدہ ہوتی ہے اس محبت سے بھی زیادہ قتل ثانی کی محبت ہوتی ہے بوجہ ثمرات خاصہ کے کہ اس کے سامنے اس جسمانی زندگی کی کوئی حقیقت نہیں اور چونکہ ہر بار ثمرات میں ترقی ہوتی ہے اس لئے وہ بار بار متمنی ہوتا) ہے

فائدہ:۔ اور اس سے احوال و مواجید کا مطلوب ہونا لازم نہیں آتا مطلوب بالذات ثمرات ہیں وہ اس پر راضی ہوتا ہے کہ اگر ثمرات بوجہ اقتضائے خصوصیت استعداد کے اس طریق سے ملنے والے ہوں تو یہ طریق بھی منظور ہے باقی جو ترقی بواسطہ اتباع سنت کے ہو وہ اس سے بھی زیادہ احب ہے چنانچہ عنقریب ہی بعنوان احیاء ان کی فضیلت بھی مذکور ہوتی ہے۔ چھ شعر کے بعد اور وہ فضیلت اس فانی کی فضیلت سے اکمل ہے کہ وہ نائب حق ہے چنانچہ آگے فرمائیں گے۔ کانکہ زندہ رد کند حق کرد رد بخلاف اس فانی کے کہ اس کے ثمرات میں نیابت کا ذکر نہیں فرمایا آگے عود ہے قصہ کی طرف۔

گفت قاضی من قضا دار حیم	حاکم اصحاب گورستاں کیم
قاضی نے کہا کہ میں زندہ پر حکومت رکھنے والا ہوں	اہل قبور کا حاکم کب ہوں
ایں بصورت گر نہ در گورست پست	گور ہا در دود مانش آمدہاست
یہ صورۃً اگرچہ قبر میں پست نہیں ہے	بہت سی قبریں اس کے خاندان کے اندر ہیں
بس بدیدی مردہ اندر گور تو	گور را در مردہ بیں اے کور تو
تو نے مردے تو قبر کے اندر بہت دیکھے ہوں گے	اے کور قبر کو مردہ کے اندر دیکھ لے
گرز گورے خشت بر تو او فتاد	عاقلاں از گور کے خواہند داد
اگر کسی گور سے تجھ پر اینٹ گر پڑے	تو عقلاء گور سے کب داد چاہتے ہیں
گرد خشم و کینہ مردہ مگرد	ہیں مکن بانقش گرمابہ نبرد
تو مردہ کے خشم اور کینہ کے گرد مت پھر	ہاں تو نقش حمام سے لڑائی مت کر

قاضی نے کہا کہ میں زندہ (آدمی) پر حکومت رکھنے والا ہوں اہل قبور کا حاکم کب ہوں (اور) یہ (مریض) صورۃً اگرچہ قبر میں پست نہیں ہے (یہ قید واقعی ہے کیونکہ مدفون فی القبر پستی ہی میں ہوتا ہے یعنی اگرچہ یہ قبر کے اندر نہیں ہے مگر خود) بہت سی قبریں اس کے خاندان (کالبد) کے اندر ہیں (کالبد کو بوجہ اشتمال علی الاعضاء والقوی المختلفہ ایک خاندان سے تشبیہ دی مطلب یہ کہ اگر یہ قبر کے اندر نہیں مگر قبر اس کے اندر ہے مقصود مبالغہ ہے اس کے بحکم میت ہونے میں آگے اس معنے کی تصریح ہے کہ) تو نے مردے تو قبر کے اندر بہت دیکھے ہوں گے (مگر یہاں) اے کور قبر کو مردہ کے اندر دیکھ لے (کور اس لئے کہا کہ اب تک مخاطب نے اس کو نہیں سمجھا مطلب یہ کہ یہ مردہ سے بھی بڑھ کر ہے اور اس مبالغہ کی ایک توجیہ واقعی بھی ہو سکتی ہے کہ مردہ کو اگر مارنے لگیں تو وہ متاثر و متاذی ہو کر پھر تو نہ مرے اور یہ تو مر

جاوے گا اور جب یہ بحکم گورستان ہے کما ہو مدلول الشعر الثانی والثالث تو) اگر کسی گور سے تجھ پر اینٹ گر پڑے تو عقلاً گور سے کب داد چاہتے ہیں (اسی طرح جب یہ بحکم مردہ ہے کما ہو مدلول الشعر الاول تو) تو مردہ کے خشم و کینہ کے گرد مت پھر (یعنی اس پر خشم و کینہ مت کر) ہاں تو نقش حمام سے لڑائی مت کر (اس تشبیہ میں سابق پر بھی ترقی ہے کہ مردہ جواہر میں سے تو ہے جو کسی وقت موصوف بالحیٰوۃ ہو سکتا ہے اور نقش گرمابہ تو عرض ہی ہے کہ اس میں حیات کی قابلیت ہی نہیں)

فائدہ:۔ قاضی کی اس تقریر میں دو احتمال ہو سکتے ہیں یا تو حکم ہے مہلت و انتظار کا صحت مدعیٰ علیہ تک اور انکار ہے فی الحال سزا دینے سے اور یا سفارش ہے معاف کر دینے کے لئے اول احتمال پر یہ حکم منصبی ہے جس پر قاضی جبر کر سکتا ہے اور ثانی پر منصبی نہیں مدعی مخیّر ہے فقط۔

شکر کن کہ زندهٔ بر تو نزد	کانکہ زندہ رد کند حق کر درد
شکر کر کہ کسی زندہ نے تجھ کو نہیں مارا	کیونکہ جس کو زندہ رد کرے اس کو حق ہی نے رد کر دیا
خشم احیا خشم حق و زخم اوست	کہ بحق زندست آں پاکیزہ پوست
زندوں کا غصہ خدا تعالیٰ کا غصہ اور عقوبت ہے	کیونکہ وہ پاکیزہ پوست زندہ بحق ہے
حق بکشت اورا و در پاچہ اش دمید	پوستش از سر چو قصاباں کشید
حق تعالیٰ نے اس کو کشتہ کیا اور اس کے پاؤں میں پھونک دیا	قصابوں کی طرح پوست اس سے کھینچ لیا
نفخ دروے باقی آمد تا مآب	نفخ حق نبود چو نفخ آں قصاب
اس میں نفخ مآب تک باقی رہا	نفخ حق اس قصاب کے نفخ جیسا نہیں ہے
فرق بسیارست بین النفختین	اینہمہ زین ست و آں سر جملہ شین
دونوں نفخوں میں بہت فرق ہے	یہ بالکل خوبی ہے اور باقی تمام عیب ہے
ایں حیات از وے برید و شد مضر	واں حیات از نفخ حق شد مستمر
اس نے اس سے حیات کو قطع کیا اور ضرر رساں ہوا	اور وہ حیات نفخ حق کے سبب مستمر ہوئی
اینذم آں دم نیست کاید آں بشرح	ہیں برآ زیں قعر چہ بالائے صرح
یہ نفخ وہ نفخ نہیں ہے جو شرح میں آ سکے	ہاں اس قعر چاہ سے بالائے کوشک چلا آ

(اس رنجور کو اوپر مردہ قرار دے کر اس کے احکام بیان کئے تھے یہاں بمناسبت تقابل بعض افراد زندہ کے کہ وہ زندہ بحق ہے احکام بیان کرتے ہیں پس یہ انتقال ہے قصہ سے طرف بیان آثار بقاء بالحق کے اور شعر اول بلسان قاضی اور باقی بلسان مولانا ہے یعنی قاضی نے صوفی سے یہ بھی کہا کہ) تو (یہی) شکر کر کہ کسی زندہ نے تجھ کو نہیں مارا کیونکہ جس کو زندہ رد کرے اس کو حق ہی نے رد کر دیا (مراد زندہ سے زندۂ کامل یعنی باقی بالحق ہے بقرینہ جملہ حق کر درد کے اور

رد کردن زندہ رد کردن حق کی دلیل ملتی نہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ بلکہ دلیل انی یعنی علامت ہے کیونکہ جو شخص باقی بالحق یعنی متخلق باخلاق اللہ ہو وہ بالکل تابع حق ہوگا پس اس کا رد و قبول بالکل حکم خداوندی کے موافق ہوگا پس لامحالہ علامت ہوگی عند اللہ رد و قبول کی اور یہ شخص نائب حق و جیہ اللہ ہوتا ہے مشیت اور ارشاد اسی کی شان ہوتی ہے پس اگر ایسا شخص تجھ سے ناخوش ہو تا یہ بھی زیادہ فکر کی بات اور تو جس چیز کے در پے ہوا ہے وہ کوئی مہتم بالشان امر نہیں اس سے در گزر خواہ الی الاجل خواہ الی الابد آگے مولانا تائید کے لئے فرماتے ہیں کہ ایسے) زندوں کا غصہ خدائے تعالیٰ کا غصہ اور عقوبت ہے کیونکہ وہ پاکیزہ پوست زندہ بحق ہے (پاکیزہ پوست میں یہ بتلا دیا کہ اس کا جسم بھی مطہر ہوتا ہے تلبس بالمعاصی سے اور اس میں رد ہے ان جہلاء پر جو اعمال ظاہری کو ضروری نہیں کہتے آگے ایک تمثیل میں اس کے زندہ بحق ہونے کی کیفیت اور اس تمثیل کا ناقص ہونا بھی تاکہ اس سے کوئی مماثلت نہ سمجھ جاوے بیان کرتے ہیں یعنی) حق تعالیٰ نے اس کو (اول) کشتہ کیا اور اس کے پاؤں میں پھونک دیا (اور) قصابوں کی طرح پوست اس سے کھینچ لیا (حاصل تمثیل کا یہ ہے کہ قصابوں کی عادت ہے کہ بعد ذبح بکری کی پاؤں کی طرف سے کھال کھینچنے کی ابتداء کرتے ہیں اور جہاں جہاں موقع چربی کا ہے وہاں ساتھ ساتھ کھال کے اندر پھونک بھی مارتے جاتے ہیں تاکہ چربی پھول کر گوشت پر نظر آدے اور گوشت فربہ معلوم ہو پس مولانا اسی حالت سے تشبیہ دیتے ہیں باقی باللہ کی حالت کو کہ اول اس کو فانی کرتے ہیں پھر اس کو نفحہ ربانیہ کے نفحہ سے مشرف فرماتے ہیں جس سے اس میں صفات مرضیہ الہیہ راسخ ہو جاتی ہیں اور اس سے رذائل بشریہ جسمانیہ زائل ہو جاتی ہیں جس کو پوست کشیدن سے تعبیر فرمایا اور در پا چہ اس نعل دمید مشبہ بہ کی قید واقعی ہے اور مقصود صرف دمید ہے پس مشبہ میں اس قید کا ہونا ضروری نہیں آپ تمثیل کے ناقص بتلانے کے لئے دونوں نفخوں میں فرق بیان فرماتے ہیں کہ) اس (باقی بحق) میں نفخ (کا اثر) تا آب (یعنی یوم قیامت) تک باقی رہا (اور نفخ قصاب ایسا نہیں پس) نفخ حق اس قصاب کے نفخ جیسا نہیں ہے دونوں نفخوں میں بہت فرق ہے یہ (نفخ حق) بالکل خوبی (ہی خوبی) ہے اور (اس کے علاوہ) باقی تمام (نفخ جس میں نفخ قصاب بھی آ گیا) عیب (ہی عیب) ہے (آگے فرق کی تصویر ہے کہ) اس (نفخ قصاب) نے اس (مذبوح) سے حیات کو قطع کیا اور (اس لئے) ضرر رساں ہوا اور وہ حیات (اس مقتول حق کی) نفخ حق کے سبب مستمر ہوئی (بریدکی اسناد سبب کی طرف ہے کیونکہ یہی نفخ اپنے اغراض کے اعتبار سے سبب ہوتا ہے ذبح اور اہلاک کا اور استمرار حیات باقی بالحق کا منصوص قرآنی ہے خالدین فیہا ابداً اور اہل نار کے خلود سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ اس کی شان لایموت فیہا ولا یحیی ہے آگے اس نفخ کی تحقیق وکاوش کو ترک کرا کر اس کی تحصیل کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ) یہ نفخ وہ نفخ نہیں ہے جو شرح میں آ سکے (کیونکہ وجدانی ہے اسی لئے اس کی مثال بھی ناقص رہی۔ پس شرح کی فکر چھوڑ کر) ہاں (اس کی تحصیل کر اور) اس قعر چاہ (توجہ بحادث) سے بالائے کوشک (توجہ بقدیم) چلا آ (کہ اس نفحہ سے مشرف ہو)

فائدہ:۔ آگے تتمیم ہے قصہ کی۔ فقط

نقش ہیزم را کسی بر خر نہد	نیستش برخر نشاندن مجتہد
کیا نقش ہیزم کو کوئی گدھے پر رکھتا ہے	اس کو گدھے پر بٹھلانا محل اجتہاد نہیں

بر نشست او نہ پشت خر سزد	پشت تابوتیش اولیٰ تر سزد
اس کی نشست کے لئے پشت خر مناسب نہیں	کسی تابوت کی پشت زیادہ سزاوار ہے
ظلم چہ بود وضع غیر موضعش	ہیں مکن در غیر موضع ضائعش
ظلم کیا چیز ہے وضع کرنا شئے کا اس کے غیر موضع میں	خبردار غیر موضع میں اس شئے کو ضائع مت کر
گفت صوفی پس روا داری کہ او	سیلیم زد بے قصاص و بے تسو
صوفی نے کہا تو پھر تم اس بات کو روا رکھتے ہو کہ اس نے	میری سیلی ماری بلا قصاص کے اور بلا تسوں کے
کے روا باشد کہ ہر خرس قلاش	صوفیاں را صفع اندازد بلاش
کب روا ہو سکتا ہے کہ ہر ریچھ بے آبرو	صوفیوں کو طمانچہ مارا کرے بلاشی
گفت صوفی را چہ باک از صفع خیز	با چنیں بیمار کمتر کن ستیز
قاضی نے کہا کہ صوفی کو کیا اندیشہ طمانچہ سے اٹھ	ایسے بیمار سے مت لڑ
گفت قاضی تو چہ داری بیش و کم	گفت دارم در جہاں من شش درم
قاضی نے کہا کہ تو بیش یا کم کتنا مال رکھتا ہے	اس نے کہا کہ میں جہاں میں چھ درم رکھتا ہوں
گفت قاضی سہ درم تو خرچ کن	آں سہ دیگر را بدو دہ بے سخن
قاضی نے کہا کہ تین درم تو تو خرچ کرنا	ان دوسرے تین کو اس کو دیدے بلا کلام
زار و رنجور ست و درویش و ضعیف	سہ درم باید ترا بہر رغیف
یہ زار اور رنجور اور غریب اور ناتواں ہے	تین درم اس کو بھی چاہئے ترکاری اور روٹی کے واسطے
قاضی و صوفی بہم در قال و قیل	لیک آں رنجور بر گشتہ سبیل
قاضی اور صوفی باہم قیل و قال میں تھے	لیکن وہ جو رنجور زار اور بد حال تھا
بر قفای قاضی افتادش نظر	از قفای صوفی آمد خوب تر
قفائے قاضی پر اس کی نگاہ پڑی	قفائے صوفی سے زیادہ خوب معلوم ہوئی
راست میکرد از پے سیلیش دست	کہ قصاص سیلیم ارزاں شدست
اس کے سیلی مارنے کے لئے ہاتھ کو سیدھا کرنے لگا	کہ میری سیلی کا معاوضہ ارزاں ہو گیا ہے
سوی گوش قاضی آمد بہر راز	سیلیے آورد قاضی را فراز
گوش قاضی کی طرف کوئی راز کہنے کے بہانہ سے آیا	ایک چپت قاضی پر اونچے سے لایا

گفت ہر شش را بگیرید اے دو خصم	من شوم آزاد و بے خرخاش و وصم
بولا اے دونوں مدعی تم پورے چھ کے چھ ہی لے لو	میں آزاد و بے خرخشہ اور بے عیب ہو جاؤں

تیرہ شدن قاضی از سیلیے آں درویش رنجور و سرزنش کردن صوفی قاضی را

اس بیمار فقیر کے طمانچہ سے قاضی کا مکدر رہونا اور صوفی کا قاضی کو ملامت کرنا

گشت قاضی تیرہ صوفی گفت ہے	حکم تو عدل ست لاشک نیست غے
قاضی مکدر ہوا صوفی نے کہا کہ ہاں	آپ کا حکم تو بلا شک عدل ہے بیراہی نہیں ہے
آنچہ نہ پسندی بخود اے شیخ دیں	چوں پسندی بر برادر اے امیں
اے شیخ دین جو چیز اپنے اوپر پسند نہ کرو	وہ اپنے بھائی پر کیونکر پسند کرتے ہو
ایں ندانی کز پئے من چہ کنی	ہمدراں چہ عاقبت خود افگنی
تم یہ نہیں جانتے کہ میرے لئے کنواں کھودو گے	تو اسی کنویں میں انجام کار اپنے کو ڈالو گے
من حفر بئرا نخواندی از خبر	آنچہ خواندی کن عمل جان پدر
تم نے من حفر بیرا الخ خبر میں نہیں پڑھا؟	جو کچھ پڑھا ہے اس پر عمل کیا اے جان پدر
ایں یکے حکمت چنیں بد در قضا	کو ترا آورد سیلے درقفا
یہ تو اس طرح کا تمہارا ایک حکم تھا فیصلہ دینے میں	جو تمہارے قفا میں سیلی کو لایا
وای بر احکام دیگر ہائے تو	تاچہ آرد برسر و بر پای تو
ہائے ہے تمہارے دوسرے احکام پر	وہ کیا کچھ لاویں گے تمہارے سر اور تمہارے پاؤں پر
ظالمے را رحم آری از کرم	کہ برای نفقہ بدہش سہ درم
تم ایک ظالم پر رحم لاتے ہو کرم سے	تو خرچ کرنے کے لئے اس کو تین درم دے دے
دست ظالم را ببر چہ جای آں	کہ بدست او نہی حکم و عناں
ظالم کے تو ہاتھ کو قطع کرو چہ جائیکہ	اس کے ہاتھ میں فیصلہ اور باگ دیدو
تو بداں بزمانی اے مجہول داد	کہ نژاد گرگ را او شیر داد
تم اس بکری کے مشابہ ہو اے مجہول العدل	جس نے نسل گرگ کو دودھ دیا تھا

اس (رنجور) کو گدھے پر بٹھلانا (بھی) محل اجتہاد نہیں (جو کہ تیری ایک یہ بھی درخواست ہے کہ ایں خر او بار را بر خر نشان

کیونکہ) کیا نقش ہیزم کو کوئی گدھے پر رکھتا ہے (ہیزم کو البتہ رکھتے ہیں سو یہ تو نقش ہیزم کی مثل ہے) اس کی نشست کے لئے پشت خر مناسب نہیں (بلکہ بوجہ مردہ ہونے کے) کسی تابوت کی پشت (اس کیلئے) زیادہ سزاوار ہے (پس اس کو گدھے پر بٹھانا ظلم ہوگا کیونکہ) ظلم کیا چیز ہے وضع کرنا شے کا اس کے غیر موضع میں (پس) خبردار غیر موضع میں اس شے کو ضائع مت کر (ضائعش میں ضمیر شین کا مرجع لفظ وضع کا مضاف الیہ مقدر ہے یعنی شے ممکن ہے کہ وہ ایسا ضعیف ہو کہ گدھے پر بھی نہ بیٹھ سکتا ہو اس لئے قاضی نے یہ بات کہی ہو) صوفی نے کہا تو پھر تم اس بات کو روا رکھتے ہو کہ اس نے میرے سیلی ماری بلا قصاص کے (یعنی عوض جسمی کے) اور بلا تسو کے (کہ چار جو کی مقدار ہوتا ہے مراد دیت قلیلہ ہے یعنی بلا عوض مالی کے) کب روا ہو سکتا ہے کہ ہر ریچھ بے آبرو۔ صوفیوں کو طمانچہ مارا کرے بلا شے۔ قاضی نے کہا کہ صوفی کو کیا اندیشہ طمانچہ سے (کیونکہ صوفی کو مجاہدہ کرنا چاہئے تو یہ بھی ایک مجاہدہ سہی) اٹھ (اور) ایسے بیمار سے مت لڑ (یعنی دعوے سے دست بردار ہو کر مجلس قضا سے اٹھ کر چل دے پھر کہا کہ اصل بات تو یہی تھی کہ دست بردار ہو جاتا مگر خیر تیری خاطر سے اس پر کچھ جرمانہ کئے دیتا ہوں اور تجھ کو دلائے دیتا ہوں پس رنجور سے) قاضی نے کہا کہ تو بیش یا کم کتنا مال (اپنے پاس) رکھتا ہے۔ اس نے کہا کہ میں (تمام) جہان (کی اموال) میں چھ درم رکھتا ہوں۔ قاضی نے (اس سے) کہا کہ (اچھا) تین درم تو تو خرچ کرنا (اور) ان دوسرے تین کو اس (صوفی) کو دے دے بلا کلام (اور اس صوفی کو تسلی دینے کے لئے کہا کہ) یہ زار اور رنجور اور غریب و ناتوان ہے۔ تین درم اس کو بھی چاہئے ترکاری اور روٹی کے واسطے (ورنہ تجھ کو زیادہ دلاتا تو یہ شعر زار و رنجور ست الخ خطاب صوفی کو ہے اور قرینہ اس کا شعر آئندہ کا مصرعہ اولیٰ ہے۔ قاضی و صوفی بہم در قیل وقال کہ یہ دال ہے ان دونوں کی مقاولت پر حالانکہ اوپر مقاولت منقول ہے۔ قاضی در نجور کی دوسرے ضمائر غائب کی بھی اس کا قرینہ ہے صوفی نے کچھ عذر کیا ہوگا کہ اس سے میری اشک شوئی نہیں ہو سکتی غرض اسی طرح سے) قاضی اور صوفی (تو) باہم قیل وقال میں (مشغول) تھے لیکن وہ جور نجور زار و بدحال تھا (اس کا واقعہ یہ ہوا کہ) قفائے قاضی پر اس کی نگاہ پڑی (جو اس کی نظر میں) قفائے صوفی سے زیادہ خوب معلوم ہوئی (زیادہ صاف ہونے سے طمانچہ کے لئے زیادہ موزوں سمجھا ہوگا۔ پس جی للچایا ادھر طبیب کا قول یاد ہی تھا کہ جس چیز کو جی چاہے کر لیا کر پس) اس کے سیلی مارنے کے لئے ہاتھ کو سیدھا کرنے لگا (اور سوچا) کہ میری سیلی کا معاوضہ (بہت) ارزاں ہو گیا ہے (کہ ایک سیلی کے تین درم کہ ایک سیلی کا عوض دے کر دوسری سیلی کے عوض میں دینے کو بھی میرے پاس موجود ہیں۔ بس یہ سوچ کر) گوش قاضی کی طرف کوئی راز کہنے کے بہانہ سے آیا (اس لئے قاضی نے بھی منع نہ کیا اور پاس آ کر) ایک چپت قاضی (کی گدی) پر (بہت) اونچے سے لا (کر جما) ئی (اور) بولا اے دونوں مدعی تم پورے چھ کے چھ ہی لے لو (ایک تو مدعی تھا قالاً دوسرا اب ہو گیا حالاً) میں (سارا ذخیرہ خرچ کر کے) آزاد و بے خرخشہ اور بے عیب ہو جاؤں (چونکہ مال کا رکھنا بعض تارکین کے نزدیک عیب ہے اس لئے خلو الید کو بے عیبی کہا) قاضی (اس حرکت سے) مکدر ہوا (تو) صوفی نے (طعن کے طور پر) کہا کہ ہاں (صاحب) آپ کا حکم تو بلاشک عدل ہے بیر اہی نہیں ہے (جب مجھ کو سیلی مارنے کے عوض میں تین درم پر راضی کیا جاتا تھا تو آپ بھی اس عوض پر راضی رہیں پھر مکدر کیوں ہوتے ہو اور اگر اپنے لئے یہ پسند نہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ) اے شیخ دین جو چیز اپنے اوپر پسند نہ کرو وہ اپنے بھائی پر کیونکر پسند کرتے ہو۔ تم یہ نہیں جانتے کہ (اگر) میرے لئے کنواں کھودو گے تو اسی کنویں میں انجام کار اپنے کو ڈالو گے (اشارہ ہے اس قول کی طرف من حفر بیراً لاخیہ فقد وقع فیہ اور یہ کنایہ ہے مطلق مضرت سے خواہ اس کا وقوع دنیا میں ہو یا

آخرت میں) تم نے من حفر بیرا الخ خبر میں نہیں پڑھا (اور اگر پڑھا ہے تو) جو کچھ پڑھا ہے اس پر عمل کراے جان پدر یہ تو اس طرح کا تمہارا ایک حکم تھا فیصلہ دینے میں جو تمہارے قفا میں سیلی کو لایا (یعنی اس کے وبال سے تمہارے سیلی لگی کیونکہ وہ حکم خلاف عدل تھا پس) وائے ہے تمہارے دوسرے احکام پر (معلوم نہیں) وہ کیا کچھ (وبال) لاویں گے تمہارے سر اور تمہارے پاؤں پر (آگے اس حکم کے خلاف عدل ہونے کی تقریر ہے کہ کتنا بڑا ظلم ہے کہ) تم ایک ظالم پر رحم لاتے ہو کرم سے (اور اس رحم و کرم کے سبب اس کو صرف یہ حکم دیتے ہو کہ) تو خرچ کرنے کے لئے اس (صوفی) کو (یعنی مجھ کو) تین درم دیدے۔ ظالم کے تو ہاتھ کو قطع کرو چہ جائیکہ اس کے ہاتھ میں فیصلہ اور (اس کی) باگ دے دو (جیسا اس تجویز میں ہوا کہ فیصلہ اس کا اختیاری ہو گیا دو طور پر ایک تو یہ کہ اس فیصلہ کی تکمیل میں میں اس کا محتاج اور دست نگر ہو گیا کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے درم دے تب مجھ کو بدلہ ملے اور یہ دینا اس کا فعل اختیاری ہے تو فیصلہ ایک تو اس طرح اس کا اختیاری ہو گیا دوسرے یہ کہ اس کے پاس جب تین درہم چھوڑ دیے تو اس کو یہ بھی گنجائش رہی کہ ایک سیلی اور جس کے چاہے مار سکے اور تین درم ادا کردے۔ چنانچہ آخر اس نے اس فیصلہ کو اپنے اختیار سے تمہارے حق میں بھی جاری کیا تو اس کی گنجائش اس کے ہاتھ میں ہونا ایک اس طرح یہ فیصلہ اس کا اختیاری ہوا) تم (اس رحم و کرم بے محل میں) اس بکری کے مشابہ ہوائے مجہول العدل (یعنی جس کے عدل کی کوئی بناء اور اصل ہی نہیں بے ضابطہ فیصلہ کردیا۔ پس تم اس بکری کے مثل ہو) جس نے نسل گرگ کو دودھ دیا تھا (اور پالا تھا اور پھر اسی پر حملہ کر کے اس کو چیر ڈالا تھا جس کا قصہ مشہور ہے اور اس کے متعلق اس بکری والے کے چند اشعار بھی مشہور ہیں جن میں سے ایک یہ ہے۔ غذیت بدر ہاو نشات فینا فمن انباک ان اباک ذئب پس جس طرح اس بکری نے اس پر کہ وہ اہل نہ تھا رحم کیا اور اس نے اسی پر حملہ کیا۔ اسی طرح تم نے اس نا اہل پر رحم کیا اور اس نے تم ہی پر حملہ کیا)

فائدہ:۔ عجب نہیں قاضی نے اس سفارش میں اس صوفی پر زیادہ زور دیا ہو گا جو کہ تجاوز عن حد الشرع ہے کیونکہ سفارش وہی ہے جس میں مخاطب کی آزادی میں خلل نہ آوے اور اس پر جبر و گرانی نہ ہو اور اس صوفی نے اسی کو ظلم سے تعبیر کیا اور مجازاۃ فی الدنیا پر متنبہ کر کے دوسرے احکام میں رعایت عدل کا امر کیا ہے اس طرح سے صوفی کی تقریر قواعد شرعیہ پر منطبق ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم آگے عود ہے قصہ کی طرف۔

جواب دادن قاضی صوفی را

قاضی کا صوفی کو جواب دینا

گفت قاضی واجب آید ماں رضا	ہر قفا و ہر جفا کارد قضا
قاضی نے کہا ہم پر رضا واجب ہے	ہر قفا اور ہر جفا پر جس کو قضا لاوے
خوش دلم در باطن از حکم زبر	گرچہ شد رویم ترش کالحق مر
میں باطن میں خوشدل ہوں حکم کب سے	اگرچہ میرا منہ ترش ہو گیا کیونکہ حق تلخ ہوتا ہے
ایں دلم باغست و چشم ابر وش	ابر گرید باغ خندد شاد و خوش
میرا یہ دل باغ ہے اور میری آنکھ ابر کے مثال ہے	ابر روتا ہے باغ شاد و خوش ہنستا ہے

قاضی نے کہا ہم پر رضا (بقضاء) واجب ہے ہر (اس) وفا (پر بھی) اور ہر (اس) جفا پر (بھی) جس کو قضا (ے الٰہی سامنے) لاوے (اس لئے) میں باطن میں خوشدل ہوں حکم کتب (الٰہیہ) سے (کہ ان میں رضا بالقضاء کا حکم ہے) اگرچہ (ظاہر میں) میرا منہ ترش ہو گیا کیونکہ (امر) حق (طبعاً) تلخ ہوتا ہے (خواہ وہ امر حق تشریعی ہو یا تکوینی پس میرے سیلی لگ جانا کہ تکویناً امر حق بمعنی متضمن فوائد واقعیہ یا بمعنے سزائے جرم واقعی ہے جس کا ذکر یہ تحت فائدہ:۔ متعلقہ اشعار گذشتہ بالا ہوا ہے گو طبعاً مجھ کو گراں ہے مگر عقلاً میں اس پر راضی ہوں اور ایسا ہی راضی ہوں جیسا وفا پر راضی ہوتا اور شاید اسی نکتہ کے لئے وفا کا ذکر کیا ہو ورنہ یہاں وفا کا وقوع نہیں ہوا تھا پس تیرا یہ طعن کہ انچہ نہ پسندی بخود الخ غلط ہے بلکہ میں جس طرح تجھ کو راضی ہونے کے لئے کہتا تھا خود بھی اسی طرح راضی ہوں خواہ آئندہ کے فوائد کی توقع پر یا اپنے جرم کے کفارہ ہو جانے پر اور اس پر شبہ نہ کیا جاوے کہ عقلی رضا اور طبعی ناگواری کیسے جمع ہو گئے کیونکہ مختلف حیثیتوں سے ایسا کیونکر ہو سکتا ہے پس اس اجتماع کے اعتبار سے گویا) میرا یہ دل باغ ہے اور میری آنکھ ابر کی مثال ہے (تو دیکھو) ابر روتا ہے (اور) باغ شاد و خوش ہنستا ہے (اسی طرح میرا ظاہر ترش ہے اور باطن خوش ہے اور اس مثال پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ یہاں تو ترشی اور خوشی کا محل ہی بدل گیا کہ ایک چشم ہے ایک دل بات یہ ہے کہ چشم کا گریہ یقیناً مسبب ہے تاثر قلب سے۔ پس گریہ چشم علامت تکدر قلب ہی کی ہوئی اور وہی محل تھا رضا کا پس دونوں کیفیتوں کا محل ایک ہی ہوا مگر مختلف اعتبارات سے یعنی ایک کا محل طبعاً دوسرے کا عقلاً)۔

سال قحط از آفتاب خیرہ خند	باغہا در مرگ و جانکندن رسند
سال قحط میں آفتاب کے سبب سے جو کہ بے باکی سے خندہ کرتا ہے	باغ موت اور جانکنی میں پہنچ جا جاتے ہیں
زامر حق وابکوا کثیراً خواندہٴ	چوں سر بریاں چہ خنداں ماندہٴ
امر حق سے تو نے وابکوا کثیراً یعنی خوب روؤ پڑھا ہے	سر بریان کی طرح کیا خندان رہ رہا ہے
روشنی خانہ باشی ہمچو شمع	گر فرو باری تو ہمچوں شمع دمع
تو شمع کی طرح روشنی خانہ بن جاوے	اگر شمع کی طرح تو اشک برسانے لگے
آں ترش روی مادر یا پدر	حافظ فرزند شد از ہر ضرر
وہ ترشروئی ماں یا باپ کی	فرزند کی محافظ ہے ہر ضرر سے
ذوق خندہ دیدہٴ اے خیرہ خند	ذوق گریہ بیں کہ ہست آں کان قند
تو نے خندہ کا ذوق تو دیکھ لیا اے بے باک ہنسنے والے	گریہ کا ذوق بھی تو دیکھ لے کہ وہ کان قند ہے
چوں جہنم گریہ آرد یاد آن	پس جہنم خوش تر آید از جنان
جب جہنم کی یاد گریہ لاوے	تو جہنم جنت سے خوشتر ہو گی

خندہا در گریہا آمد کتیم	گنج در ویرانہ ہا جو اے سلیم
گریوں میں خندے مکتوم ہیں	گنج کو ویرانہ میں تلاش کر اے سادہ دل
ذوق در غمہاست پے گم کردہ اند	آب حیوان را بہ ظلمت بردہ اند
غموں میں ذوق ہے قضاء قدر نے نشان گم کر دیا ہے	آب حیات کو ظلمت میں لے گئے ہیں

(یہ مقولہ مولانا کا انتقال ہے بطور ترقی کے مضمون سابق سے اوپر تو تشبیہ چشم و دل بہ ابرو باغ سے رضا و خندۂ دل کے ساتھ ترشروئی و گریہ چشم کے اجتماع کا امکان ہی بتلایا تھا یہاں اس گریہ ظاہری کا بعض اوقات نافع ہونا اور اس کے خلاف کا بعض اوقات مضر ہونا ایک مثال میں بتلاتے ہیں یعنی دیکھو) سال قحط میں آفتاب کے سبب جو کہ بے باکی سے خندہ کرتا ہے (کیونکہ ابر نہ آنے کے سبب وہ ہر وقت خنداں و درخشاں رہتا ہے تو اس کے سبب) باغ موت اور جانکنی (کی حالت) میں پہنچ جاتے ہیں (تو دیکھو یہاں خندہ مضر ہوا اور مقصود اس مثال سے ایضاح ہے نہ کہ استدلال و اثبات اور جب) امر حق سے تو نے وابکو کثیراً یعنی خوب رو دو پڑھا ہے (یہ دوایت بالمعنی ہے قرآن مجید میں فلیضحکو اقلیلا ولیبکوا کثیرا ہے تو پھر) سر بریان کی طرح تو کیا خنداں رہ رہا ہے (سر بریان کا خندہ یہ ہے کہ اس کے برشتہ کرنے کے وقت انقباض جلد کی وجہ سے دانت ظاہر ہو جاتے ہیں یہ تو مقتضی سمعی بکاء کہ مطلوبیت کا تھا آگے اس کا مقتضی عقلی اس کے منافع کے بیان سے فرماتے ہیں کہ) تو شمع کی روشنی خانہ بن جاوے اگر شمع کی طرح تو اشک برسانے لگے (چنانچہ) وہ ترشروئی ماں یا باپ کی فرزند کی محافظ ہے ہر ضرر سے (کیونکہ وہ سبب ہے فرزند کی تحذیر کا اور وہ تحذیر سبب ہے اس کے حذر کا تو دیکھو ترشروئی میں یہ نفع ہوا اور لازم سے گزر کر متعدی ہوا اور خود ان کو بھی یہ نفع ہوا کہ ادائے حق فرزند کا اجر ملا اور) تو نے خندہ کا ذوق تو دیکھ لیا اے بے باک ہنسنے والے (اب) گریہ کا ذوق بھی تو دیکھ لے کہ وہ کان قند (کی طرح باحلاوت) ہے (اور اصلاح فرزند کا نفع تو فی الدنیا تھا اس گریہ سے نفع فی الآخرۃ بھی حاصل ہوتا ہے سو اس نفع کے اعتبار سے یہ کہا جاتا ہے کہ) جب جہنم کی یاد گریہ لاوے تو جہنم (باعتبار یاد کے) جنت سے خوشتر ہوگی (یعنی وہ جنت کی یاد سے بہتر ہوگی اور گریہ ایسی چیز ہے کہ) گریوں میں خندے مکتوم ہیں (یعنی گریہ کا انجام اچھا ہے پس) گنج کو ویرانہ میں تلاش کر اے سادہ دل (اور) غموں میں ذوق (وسرور) ہے (مگر) قضاء و قدر نے (حکمت ابتلاء کے لئے اس کا) نشان گم کر دیا ہے (جس سے بدوں تدبر و تفکر و نور بصیرت کے حقیقت تک ہر شخص نہیں پہنچتا اور اس کی ایسی مثال ہے جس طرح) آب حیات کو ظلمت میں لے گئے ہیں (کہ سرسری رہرو کو پتہ نہ لگے)

فائدہ:۔ حاصل مقام کا یہ ہے کہ بعض خندہ مضر اور بعض گریہ نافع ہے پس ہر وقت خندہ کا سامان مت جمع کر گریہ میں بھی مشغول رہا کر۔ اگر شبہ ہو کہ جس مضمون کی تائید میں یہ اشعار ہیں وہ بکاء ہے رضاء کے ساتھ تو اس بکاء سے کیا فائدہ ہو سکتا ہے۔ بلکہ ظاہر تو یہ ہے کہ اگر رضائے قلب کے ساتھ ظاہری سرور بھی ہو تو یہ حالت اکمل ہے جواب یہ ہے کہ اکمل یہی ہے کہ مشاق و مصائب سے جیسا کہ قاضی کو پیش آیا طبعاً متاثر ہو چنانچہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جب وفات ہوئی تو باوجود رضا و شکر قلبی کے آپ کے آنسو جاری ہوئے فرمایا العین تدمع والقلب یحزن او کما قال اور ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ کس کی حالت اکمل ہو سکتی ہے اور بعض اولیاء سے جو ایسے وقت ضحک منقول ہوا ہے وہ اثر غلبہ حال کا ہے جو کہ چنداں

کمال نہیں اور راز اس میں یہ ہے کہ تاثر طبعی میں ظہور ہے عجز و افتقار اور ضعف و انکسار کا جو کہ اقرب الی العبدیت اور ابعد عن العجب وصورۃ الدعویٰ ہے جس کا تو ہم ضحک میں ہوتا ہے اور قرآن مجید میں جو ارشاد ہے فلیضحکوا قلیلا ولیبکوا کثیرا یہاں طلب مراد نہیں بلکہ مقصود اخبار عن الوقوع للکفار ہے جس کا قرینہ ہے جزاءً بما کانوا یکسبون اور مولانا کے کلام سے متبادر ہوتا ہے اس کا محمول کرنا معنی امر پر سو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مقصود مولانا کا بھی اخبار عن الوقوع ہو اور معنے یہ ہوں کہ جب تم نے قرآن میں یہ صیغہ امر جو بمعنے خبر ہے پڑھا ہے اور یہ ان لوگوں کے حق میں وعید ہے جو خنداں بمعنے غافل و مستہزی بالدین ہیں کما فی قولہ افمن ھذا الحدیث تعجبون و تضحکون ولا تبکون وانتم سامدون تو پھر تم کیوں ایسے خنداں ہوتے ہو بلکہ تم کو گریاں ہونا چاہئے۔ پس اس توجیہ پر گریہ کی طلب وابکوا یا ولیبکوا سے نہ ہوگی بلکہ چہ خنداں ماندۂ سے ہوگی خوب سمجھ لو۔

باژگونہ نعل در رہ تا رباط	چشمہا را چار کن در احتیاط
الٹے نعل ہیں راستہ سے منزل تک	تو آنکھوں کو چار کر احتیاط میں
چشمہا را چار کن در اعتبار	یار کن با چشم خود دو چشم یار
آنکھوں کو چار کر عبرت حاصل کرنے میں	اپنی آنکھ کے ساتھ رفیق بنا لے یار کی دو آنکھوں کو
امر ہم شوریٰ بخواں اندر صحف	یار را باش و مگو از ناز اف
امرہم شوریٰ پڑھ لے اجزاء قرآنیہ میں	یار کا ہو کر رہ اور ناز کے سبب تنگدلی کا کلمہ مت کہہ
یار باشد راہ را پشت و پناہ	چونکہ نیکو بنگری یا رست راہ
رفیق طریق کا مددگار ہوتا ہے	اگر تو خوب دیکھے تو رفیق خود طریق ہے

(اوپر خندہ کے گریہ میں مکتوم ہونے کے ساتھ بے گم کردہ اند میں بتلایا تھا کہ ہر شخص کی نظر حقیقت تک پہنچنے کے لئے کافی نہیں ان اشعار میں اس نظر کے صحیح و حقیقت شناس ہونے کا طریق بتلاتے ہیں کہ جب یہ بات ہے کہ) الٹے نعل (بنے) ہیں راستہ سے منزل (مقصود) تک (جس سے غیر مبصر کو منزل کا پتہ نہیں لگتا جس طرح جو شخص بے پتہ ہونا چاہتا ہے جوتے میں الٹے نعل لگا لیتا ہے تا کہ اگر یہ مشرق کو گیا ہو تو اہل سراغ مغرب میں تلاش کریں پس ایسی حالت میں حقیقت کا پتہ چلانے کے لئے) تو آنکھوں کو چار کر احتیاط میں (یعنی) آنکھوں کو چار کر عبرت (اور استدلال صحیح) حاصل کرنے میں (پس اعتبار تفسیر ہوگئی احتیاط کی اور یہ حرف در ایسا ہے جیسا اس حدیث میں فی ہے عذبت فی ہرۃ ای لاجل ہرۃ آگے تفسیر ہے چار کن کی یعنی مطلب چار کن کا یہ ہے کہ) اپنی آنکھ کے ساتھ رفیق بنا لے یار (طریق یعنی مرشد) کی دو آنکھوں کو (پس دو اور دو مل کر چار ہوگئیں مطلب یہ کہ اپنی رائے پر مت چل مرشد کا اتباع اختیار کر کہ اس کی بصیرت سے تیری بصیرت مستفید ہو کر حقیقت شناسی کے لئے کافی ہو جاوے گی اور نفع و ضرر حقیقی کا ادراک کرنے لگے گی اور صورت نفع وصورت ضرر سے دھوکہ نہ کھاوے گی آگے اس چار کن کی تائید ہے کہ) امرہم شوریٰ پڑھ لے اجزاء قرآنیہ میں (کہ اس کا حاصل بھی یہی ضم الرای

الکامل الی غیر الکامل ہے پس) یار کا ہو کر رہ اور ناز (اور دعویٰ استغنا) کے سبب تنگدلی کا کلمہ مت کہہ (یعنی اس سے نفرت اور وحشت مت کر کیونکہ رفیق (مذکور) طریق (سلوک) مددگار ہوتا ہے اگر تو خوب (غور کر کے) دیکھے تو رفیق خود طریق ہے (اس میں مبالغہ ہے یعنی رفیق کی ایسی شرط اعظم ہے گویا خود طریق ہے جیسا حدیث میں ہے الحج عرفۃ یا کسی نے سوال کیا ما الحج آپ نے فرمایا الحج والحج مولانا نے اسی مضمون کو دفتر اول میں اس سے زیادہ صریح فرمایا ہے۔ برنویس احوال پیر راہ دان پیر را بگزین وعین راہ دان شراح نے اس کی وجہ میں لکھا ہے در مشرب مولانا صحبت پیر از ذکر و فکر بہتر ست اھ اور اس سے دوسرے اجزاء طریق کی نفی مقصود نہیں ہے)

چونکہ در یا یاراں رسی خامش نشیں	اندراں حلقہ مکن خود را نگیں
جب تو رفقا میں پہنچ جاوے تو خاموش بیٹھا رہ	اس حلقہ میں اپنے کو نگیں مت بنا
درنماز جمعہ بنگر خوش بہوش	جملہ جمع اند و یک اندیش و خموش
نماز جمعہ میں اچھی طرح ہوش کے ساتھ دیکھ لے	کہ سب جمع ہیں اور ایک خیال ہیں اور خاموش ہیں
رختہار اسوی خاموشی کشاں	چوں نشاں جوئی مکن خود را نشاں
اسباب کو خاموشی کی طرف کھینچ لے جا	اگر تو نشان تلاش کرتا ہے تو اپنے کو نشان مت کر
گفت پیغمبرؐ کہ در بحر ہموم	در دلالت داں تو یاراں را نجوم
پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بحر ہموم میں	رہنمائی کے باب میں تو یاروں کو نجوم جان
چشم در استارگاں نہ رہ بجوی	نطق تشویش نظر باشد مگوی
آنکھ کو ستاروں میں جمائے رکھ راہ تلاش کر	کلام کرنا سبب تشویش نظر ہوتا ہے کلام مت کر

(اوپر ترغیب تھی اتخاذ رفیق کی یہاں بعض آداب رفقا کی تعلیم ہے یعنی) جب تو (ایسے) رفقاء میں پہنچ جاوے تو خاموش بیٹھا رہ (اور) اس حلقہ میں اپنے کو (مثل) نگین (کے صدر) مت بنا (جیسا انگشتری کے حلقہ میں نگین کا صدر ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر وہاں بولے گا تو ان کی کب سنے گا اور ضرورت سننے کی زیادہ ہے کہ اس سے حقیقت منکشف ہو آگے اس خاموشی کی تائید ہے کہ) نماز جمعہ میں اچھی طرح ہوش کے ساتھ دیکھ لے کہ سب جمع ہیں اور ایک خیال ہیں اور (پھر) خاموش ہیں (جمعہ کے دو جزو ہیں ایک نماز اس میں تو خاموشی شرط صحت صلوٰۃ ہی ہے دوسرا خطبہ کہ اس میں شرط صحت تو نہیں مگر شرط اجر واحتراز عن الاثم ہے یہاں یہی مراد لینا مناسب ہے یعنی باوجود یکہ بدوں خاموشی کے بھی نفس خطبہ ادا ہو جاتا ہے اور نطق کے مقتضی بھی موجود ہیں جماعت کا کثیر ہونا اور پھر سب کا متفق الخیال ہونا کہ ایسی حالت میں خواہ مخواہ یہی جی چاہتا ہے کہ بولیں مگر پھر بھی بایجاب شریعت سب خاموش ہیں اور صرف ایک خطیب کلام کر رہا ہے اس حکم شرعی سے معلوم ہوا کہ نفع کا طریقہ یہی ہے کہ شیخ کے سامنے سب خاموش رہ کر اس کا کلام سنیں اسی طرح تو بھی) اسباب کو خاموشی کی طرف کھینچ لے جا (یعنی مقام خاموشی میں فروکش ہو) اگر تو (حقیقت کا) نشان تلاش کرتا ہے تو اپنے کو (مثل نشان (کے) مشہور وممتاز) مت کر (آگے دوسری تائید ہے کہ) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بحر ہموم (وافکار دین) میں رہنمائی کے باب میں تو (میرے) یاروں کو نجوم جان

(اشارہ ہے اس حدیث کی طرف اصحابی کالنجوم جب یہ ستارے ہیں تو) آنکھ کو ستاروں میں جمائے رکھ (اور) راہ تلاش کر (اور چونکہ) کلام کرنا سبب تشویش نظر ہوتا ہے (اس لئے) کلام مت کر (چنانچہ مشاہد ہے کہ بولنے میں جب مشغولی ہو جاوے تو پھر نظر کی چیز سے استدلال نہیں ہو سکتا خیال پریشان ہو جاتا ہے پس نجوم سے راہ پر استدلال کرنا موقوف ہوا سکوت پر اور اصحاب نجوم ہیں تو ان سے جب ابتداً مطلوب ہو ان کے سامنے سکوت کر اور اصحاب پر دوسرے ہادیوں کو قیاس کر کے یہی حکم ان کے لئے ثابت ہوگا اور یہی مطلوب ہے مقام میں)

گر دو حرف صدق گوئی اے فلاں	گفت تیرہ در تبع گردد رواں
اگر تو دو باتیں صدق کی کہے اے فلانے	تو کلام تیرہ تعاقب میں جاری ہو جاتا ہے
ایں نخواندی کالکلام اے مستہام	فی شجون جرہ جرالکلام
تو نے یہ نہیں پڑھا اے مرد حیران کہ کلام	مختلف شعبوں میں واقع ہو جاتا ہے اس کو کھینچ لاتا ہے کلام کا کھینچے چلے آنا
ہیں مشو شارع دراں حرف رشد	چوں سخن بیشک سخن را می کشد
ہاں تو اس مضمون ہدایت ہی میں شروع کرنے والا مت بن	جبکہ ایک کلام دوسرے کلام کو لے آتا ہے
نیست در ضبطت چو بکشادی دہاں	از پئے صافی شود تیرہ رواں
تیرے قابو میں نہیں ہے جب تو نے منہ کھول دیا	صاف بات کے پیچھے تیرہ بھی رواں ہو جاتی ہے
آنکہ معصوم رہ وحی خدا ست	چوں ہمہ صافست بکشاید رواست
جو کہ راہ وحی الٰہی کا معصوم ہے	چونکہ وہ بالکل صاف ہے اگر وہ منہ کھولے روا ہے
زانکہ ما ینطق رسول بالھویٰ	کے ہوا زاید ز معصوم خدای
کیونکہ کوئی رسول ہوائے نفس سے نطق نہیں کرتے	معصوم خدا سے ہوائے نفسانی کب پیدا ہوتی ہے
خویشتن را ساز منطقیے ز حال	تا نگردی ہمچو من سخرۂ مقال
تو اپنے کو حال سے کثیر النطق بنا	تاکہ میری طرح تو بھی مغلوب القال نہ ہو جاوے

(شجن فی المنتخب بالفتح الی قولہ وشاخ در ہم شدہ بشاخ دیگر و شعبہ وشاخ از ہر چیز وشجون جمع وفی المثل الحدیث ذو شجون یعنی خداوند شاخہا وراہہاست الخ اوپر ترغیب تھی سکوت عند الشیخ کی ان اشعار میں ترغیب ہے سکوت فی اکثر الاحوال کی یعنی غیر کامل کا تکلم اکثر اوقات مضر ہو جاتا ہے اگرچہ بالخیر ہی ہو جبکہ وہ خیر غیر ضروری ہو باقی ضروری بدلیل مستثنیٰ ہے یعنی تکلم اکثر اس لئے مضر ہے کہ) اگر تو دو باتیں صدق کی کہے اے فلانے تو (اکثر) کلام تیرہ (اس کے) تعاقب میں جاری ہو جاتا ہے (اور یہ بالکل مشاہد ہے آگے ایک قول مشہور سے اس کی تائید کرتے ہیں کہ) تو نے (مثل مشہور میں) یہ نہیں پڑھا اے مرد حیران کہ کلام مختلف شعبوں میں واقع ہو جاتا ہے (اور اس لئے) اس (کے بعض) کو کھینچ لاتا ہے (دوسرے بعض) کلام کا کھینچے چلے آنا (یعنی کلام کا ایک شعبہ ممتد ہو کر دوسرے شعبہ میں واقع کر دیتا ہے مولانا نے اس شعر میں دو مثلوں کو جمع

فرمادیا ہے ایک وہ جو منتخب سے نقل کی گئی ہے الحدیث ذوشجون دوسری جو بعض حواشی میں ہے الکلام یجر الکلام اور ترکیب اس عبارت عربیہ کی جو اس شعر میں واقع ہوئی ہیں دو ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ الکلام واقع فی المصرعۃ الاولیٰ مبتدا ہو اور فے شجون خبر ہو یعنی الکلام یجری فی شجون مختلفۃ ایک جملہ اسمیہ تو یہ ہوا اور آگے دوسرا جملہ فعلیہ ہے یعنی جرہ میں فعل اور مفعول ہے اور اس ضمیر مفعول کا مرجع کلام مذکور فی المصرع الاول ہے بطور استخدام کے یعنی مراد وہ کلام ہے جو کلام سابق سے پیدا ہو کر ترتیب تکلم میں متاخر اور فاعل اس فعل کا جرالکلام باضافۃ الجرالی الکلام ہے اور یہ مضاف الیہ وہ کلام ہے جو سبب ہو گیا اس کلام متاخر کے پیدا ہونے کا اور ترتیب تکلم میں متقدم ہے اور احقر کا ترجمہ اسی ترکیب پر مبنی ہے۔ اور دوسری ترکیب یہ ہو سکتی ہے کہ جرہ جرالکلام جملہ فعلیہ خبر ہو الکلام مبتداء کی اور فی شجون حال ہو فاعل یعنی جرالکلام سے جو بضرورت شعر یہ مقدم ہو گیا یعنی الکلام المتاخر المسبب جرہ جرالکلام المتقدم السبب حال کون ہذا الجر الفاعل موقعاً فی شجون حاصل ترجمہ اس کا یہ ہوگا کہ جو کلام پہلے کلام سے پیدا ہو گیا اس کو پہلے کلام کا ممتد کرنا وجود میں لے آیا کیونکہ اس ممتد نے مختلف شعبوں میں واقع کر دیا تو اس ترکیب پر یہ سب ایک جملہ ہو کر صرف مثل ثانی کی طرف اشارہ ہوگا البتہ اگر صرف مفرد کو اشارہ کے لئے کافی کہا جاوے تو فی شجون میں مثل اول کی طرف بھی اشارہ مانا جا سکتا ہے۔ آگے اسی کا حاصل بیان فرماتے ہیں کہ) ہاں تو اس مضمون ہدایت ہی میں شروع کرنے والا مت بن جبکہ ایک کلام دوسرے کلام کو لے آتا ہے (اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ بات) تیرے قابو میں نہیں (رہتی) ہے جب تو نے منہ کھول دیا (اس وجہ سے) صاف (بات) کے پیچھے تیرہ بھی رواں ہو جاتی ہے (جس طرح کسی بوتل میں کوئی شربت وغیرہ ہو جس کے اجزاء کدرہ نیچے بیٹھ گئے ہوں تو اس کے الٹا کرنے سے اول صاف پھر تیرہ نکلے ہی گا (البتہ) جو (ذات پاک) کہ راہ وحی الٰہی کا معصوم ہے چونکہ وہ بالکل صاف ہے (اگر وہ منہ کھولے روا ہے۔ کیونکہ کوئی رسول ہوائے نفس سے نطق نہیں کرتے (اور بھلا) معصوم خدا سے ہوائے نفسانی کب پیدا ہوتی ہے (پس ان کی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شربت کو ایسا لطیف کر دیا ہو جس میں کوئی جزو کدر نہیں رہا تو وہ سارا الٹ دینے سے بھی صاف ہی نکلے گا اور اصل میں تو یہ حالت انبیاء و رسل کی ہے کہ معصوم ہیں لیکن اگر حق تعالیٰ ان کا پورا اتباع کسی کو نصیب فرمادے تو تبعاً ان کی بھی اسی کی مشابہ شان ہو جاتی ہے اس کا آگے ذکر فرماتے ہیں کہ) تو اپنے کو حال سے کثیر النطق بنا (بدوں حال کے مت بنا) تاکہ میری طرح تو بھی مغلوب القال نہ ہو جاوے (یعنی جیسا میں بفضلہ تعالیٰ مقال و کلام سے مغلوب نہیں ہو، بلکہ غالب و قادر علی اللسان ہوں اسی طرح اگر تو حال صادق کامل پیدا کر لے گا تو تو بھی قادر ہو جاوے گا پھر کثرت نطق مضر نہ ہوگا اور یہاں حال بمقابلہ مقام کے نہیں کہ شبہ ہو کہ صاحب حال تو مغلوب ہوتا ہے بلکہ حال بمقابلہ قال کے ہے یعنی قال سے گزر کر کمال باطنی پیدا کر تو پھر ہر نافع بات ہی کا تکلم کرے گا یا اگر حال سے مراد وہی معنے اول ہوں تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ صاحب حال اگر مغلوب ہوتا ہے تو کلام حق ہی کا ہوتا ہے گو وہ غامض ہونے کے سبب قابل اظہار نہ ہو کلام باطل کا تو اہل نفس کی طرح مغلوب نہیں ہوتا)

فائدہ:۔ ما ینطق عن الہویٰ سے اجتہاد کی نفی پر دلالت نہ سمجھی جاوے کیونکہ آپ کے اجتہاد کا منشا و مبنیٰ بھی تو ہوائے نفس نہیں وحی الٰہی ہی ہے کما قیل القیاس مظہر لا مثبت اگرچہ طریق استنباط میں کچھ فروگذاشت ہو جاوے مگر وہ پھر بھی منسوب الی الوحی ہوگی اور اس پر اجر بھی ملے گا۔

سوال کردن صوفی از قاضی

صوفی کا قاضی سے سوال کرنا

گفت صوفی زیک کان ست زر	ایں چرا نفع ست وآں دیگر ضرر
صوفی نے کہا کہ جبایک ہی معدن سے زر ہے	یہ کس نے نافع ہے اور وہ دوسری مضر ہے
چونکہ ایں جملہ زیک دست آمدست	ایں چرا ہشیار وآں مست آمدست
جب کہ یہ تمام تر ایک ہی دست سے حاصل ہوئی ہے	تو یہ ہوشیار اور وہ مست کس لئے ہے
چوں زیک دریاست ایں جو ہا رواں	ایں چرا نوش ست وآں زہر دہاں
جبایک ہی دریا سے یہ سب نہریں جاری ہیں	تو یہ زہر اور وہ نوش جان کس لئے ہے
چوں ہمہ انوار از شمس بقاست	صبح صادق صبح کاذب از چہ خاست
جب سب انوار شمس بقا سے ہیں	تو صباح صادق اور صبح کاذب کس چیز سے پیدا ہوئیں
چوں زیک سرمہ است ناظر را کحل	از چہ آمد راست بینی و حول
جب ایک ہی سرمہ سے سب ناظرین کی سرمہ کشی ہے	تو کس سبب سے راست بینی اور کج بینی حاصل ہوئی
چونکہ دارالضرب را سلطاں خداست	نقد را چوں ضرب خوب و ناروا ست
جب کہ دارالضرب کا سلطان خدائے تعالیٰ ہے	تو نقد کا ٹھپا خوب اور کاسد کیوں ہے
چوں خدا فرمود رہ را راہ من	ایں خفیر از چیست وآں یک راہ زن
جب خدائے تعالیٰ نے راہ دین کو راہ من فرمایا ہے	تو یہ ایک رہبر اور وہ ایک راہزن کس سبب سے ہے
از یک اشکم چوں رسد حبر وسفیہ	چوں یقیں شد کالولد سر ابیہ
ایک ہی شکم سے عالم اور جاہل کیوں پیدا ہوتے ہیں	جب کہ یہ یقینی ہے کہ الولد سر لابیہ
وحدتے کہ دید با چندیں ہزار	صد ہزاراں جنبش از عین قرار
وحدت کس نے دیکھی ہے اتنے ہزار کے ساتھ	لاکھوں حرکتیں عین قرار سے

فائدہ:۔ قبل حل اشعار کے مقام کا حاصل لکھ دینا مناسب ہے کہ حل اشعار میں معین ہوگا اس مقام پر مولانا کو صوفی اور قاضی کی زبان سے بعض اسرار تکوینیہ کی تحقیق کرنا مقصود ہے۔ بمناسبت شعر اول سرخی بالا کے یعنی گفت قاضی واجب آمد مان رضا ہر وفا و ہر جفا کا آرد قضا اور یہ تحقیق یہاں سے تیرہویں چودھویں سرخی حکایت زن و شوہر کے قریب تک ممتد ہوئی ہے اس شعر تک من ہمی دانم کہ تو پا کی نہ خام ویں سوالت ہست از بہر عوام اور اس میں صوفی و قاضی کے درمیان

میں تین بار سوال و جواب واقع ہوا ہے حاصل صوفی کے سوال اول کا استبعاد و امتناع عادی ہے صدور اضداد کا واحد بسیط سے وبلفظ دیگر صدور متغیر و متضاد کا غیر متغیر و غیر متضاد سے اور حاصل جواب قاضی کا دفع ہے اس استبعاد کا اور حاصل صوفی کے سوال ثانی کا امکان عادی کو تسلیم کر کے اس ممکن یعنی خلق اضداد کے وقوع کی حکمت پوچھنا ہے اور یہ کہ مقتضائے رحمت صدور تھا صرف خلق راحت ولذت کا بدوں ان کے اضداد کے اور حاصل جواب قاضی کا بیان کرنا ہے۔ بعض مضار لذات محضہ کا اور حاصل صوفی کے سوال ثالث کا بیان ہے قدرت حق کا ان مضار کے مرتب نہ ہونے دینے پر اور حاصل جواب قاضی کا انعدام ہے ابتلاء کا اس صورت میں جو کہ موقوف ہے کمال واجر کا اور چونکہ کمال واجر مطلوب ہے اور اس کا توقف بھی ابتلاء پر باقتضائے خصوصیت استعداد مکلف ظاہر ہے اس لئے اس حکمت کے معلوم ہونے پر طبائع سلیمہ کو سکون ہو جاتا ہے اور باوجودیکہ اہل شغب کو ہنوز اس سوال کی اور گنجائش ہے کہ خود یہ ابتلاء یا اجر وکمال ہی ضروری نہیں ہے یا یہ توقف ہی واجب نہیں یا یہ کہ مکلف کی استعداد کی یہ خصوصیت بھی لازم نہیں لیکن طالب تحقیق کو چونکہ مشاغبہ مقصود نہیں اس لئے اس جواب پر سوالات منقطع ہو گئے اب اشعار کو حل کیا جاتا ہے۔ بتوفیق اللہ تعالیٰ (قولہ گفت صوفی الخ کحل بفتحتین سرگین شدن چشم حول بفتحتین احول شدن کذا فی المنتخب۔ ظہیر رہبر۔ حبر عالم متبحر۔ نقد فی الغیاث سیم وزر مسکوک۔ اوپر شعر گفت قاضی الخ میں وفا وجفا کا منسوب الی القضاء ہونا مذکور ہوا ہے اس پر) صوفی نے (بطور سوال کے) کہا کہ جب ایک ہی معدن سے زر (آتا) ہے (یعنی سب مخلوق ایک ہی حکم سے پیدا ہوتی ہے جیسے ایک معدن سے سونا نکلتا ہو تو پھر) یہ (مخلوق) کس لئے نافع ہے اور وہ دوسری مضر ہے (جیسے ایک معدن سے جو سونا نکلتا ہے اصل یہی ہے کہ متماثل ومتشابہ ہو اسی طرح یہاں بھی سب مکونات متماثل ومشابہ ہوتے یہ مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ ایک نافع ہو گیا ایک مضر ایک وفا ہو گیا ایک جفا۔ یہ اضداد و تغیرات وتضادات واحد حقیقی غیر متغیر وغیر متضاد کے حکم سے کیسے صادر ہوئے اور بعض نسخوں میں شعر اول سرخی بالا میں مصرعہ ثانیہ اس طرح ہے ہر وفا و ہر جفا کا رو قضا جس میں صرف ضرر ہی کا منسوب الی القضاء ہونا مذکور ہے اس نسخہ کی دلالت وفا پر بطور دلالت ضد علی ضد آخر کی ہو جاوے گی کما فی قولہ تعالیٰ و جعل لکم سرابیل تقیکم الحر ای والبرد و کما فی قولہ تعالیٰ بیدک الخیر ای والشر تو پھر بھی یہ سوال متوجہ ہو جاوے گا کہ واحد غیر متغیر وغیر متضاد سے کثیر متغیر ومتضاد کیونکر ظاہر ہوئی آگے بھی یہی سوال مختلف عنوانات سے واقع ہے یعنی) جبکہ یہ تمام تر (مخلوق) ایک ہی دست (قدرت) سے حاصل ہوئی ہے تو یہ (ایک شخص) ہشیار اور وہ (دوسرا) مست کس لئے ہے (سب یکساں ہی ہوتے اور) جب ایک ہی دریا سے یہ سب نہریں جاری ہیں تو یہ (ایک) زہر (یعنی تلخ) اور وہ (دوسری) نوش جان (یعنی شیریں) کس لئے ہے (سب یکساں ہوتیں یہ مثال ہے وجود واجب وممکن کی نہ کہ مثل من کل الوجوہ اور) جب سب انوار شمس بقاء سے ہیں تو صبح صادق اور صبح کاذب کس چیز سے پیدا ہوئیں (دونوں صبح یکساں ہوتیں بقاء بمعنے باقی صفت شمس کہ مثال حق است اور) جب ایک ہی سرمہ سے سب ناظرین کی سرمہ گینی ہے تو کس سبب سے راست بینی اور کج بینی حاصل ہوئی (سب ایک ہی صفت کے ہوتے اور) جب کہ دار الضرب (یعنی ٹکسال) کا سلطان (وحاکم منتظم) خدائے تعالیٰ ہے تو (پھر) نقد (یعنی چاندی سونے) کا ٹھپا خوب اور کاسد (دو طرح کا) کیوں ہے (سب ایک ہی قسم کا ہوتا ایسا منتظم کاسد کو دار الضرب میں کیوں داخل کرتا ہے اور) جب خدائے تعالیٰ نے راہ دین کو راہ من فرمایا ہے (یعنی اپنی طرف منسوب فرمایا ہے قال تعالیٰ فمن تبع ھدای الآیۃ وقال تعالیٰ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا الآیۃ) تو (پھر) یہ (ایک شخص)

رہبر اور وہ ایک راہزن کس سبب سے ہے (بلکہ سب اشخاص اس راہ دین کی طرف ہادی ہی ہوتے ایک تو مقتضی مذکور بالا کے سبب کہ واحد حقیقی نے سب کو پیدا کیا ہے دوسرے اس وجہ سے بھی کہ راہ دین منسوب الی الحق ہے تو اس میں تصرف رہزن کا اور بھی بعید ہے اور اس وجہ کو اصل سوال میں داخل نہیں محض مزید تائید کے لئے اس کو لایا گیا اور اس کا جواب بالکل اخیر کے جواب سے نکل سکتا ہے یعنی ابتلاء کے لئے ایسا کیا گیا کہ رہزن کو اختیار دیا اور اس کی اتباع و مخالفت میں بھی مکلف کو مختار رکھا تو اس کا منسوب الی الحق ہونا اس تصرف کے منافی نہیں کیونکہ نسبت بایں معنے نہیں کہ اس میں کسی کو تصرف نہیں کرنے دیں گے بلکہ بایں معنے ہے کہ وہ واصل من الحق اور موصل الی الحق ہے اور) ایک ہی شکم سے عالم اور جاہل کیوں پیدا ہوتے ہیں جبکہ یہ یقینی ہے کہ الولد سر لابیہ (یعنی اولاد اپنے والد کا راز ظاہر ہو گیا کہ اولاد کو اور اس کے اوصاف کو دیکھ کر یہ سمجھا جاتا ہے کہ باپ کے اوصاف ایسے ہی ہیں جو بواسطہ اولاد کے ظاہر ہو گئے گو باپ کو نہ بھی دیکھا ہو مطلب یہ ہے کہ جیسے اس کا مقتضی یہ ہے کہ ایک شخص کی اولاد یکساں ہو اسی طرح صادر بحکم الواحد حقیقی بھی مختلف نہ ہوتا اور) وحدت (مبداء کی) کس نے دیکھی ہے جاتے ہزار (آثار مختلفہ) کے ساتھ (یعنی کہیں ایسا نہیں دیکھا کہ مبداء واحد ہو اور آثار اتنے مختلف اس لئے تعجب ہے کہ مکون واحد حقیقی کے کائنات اس قدر مختلف ہو گئے پس مقصود تعجب ہے وحدت حقیقیہ کے ساتھ اختلاف کائنات کے اجتماع پر اور اس اختلاف سے وحدت کی نفی پر استدلال مقصود نہیں نعوذ باللہ منہ) اور لاکھوں حرکتیں عین قرار سے (کس نے دیکھی ہیں یعنی یہ بھی عجیب ہے کہ مصدر میں قرار ہو اور صادر میں حرکات مختلفہ یہ بھی مثال ہے مثل امثلہ سابقہ کے)

فائدہ:۔ اور حاصل سوال کا جیسا کہ اوپر ذکر کر چکا ہوں یہ ہے کہ عادۃً اس میں امتناع یعنی استبعاد ہے کہ خالق جس میں کوئی حیثیت بھی اختلاف کی نہیں اس کی مخلوقات میں ایسا عظیم اختلاف ہو باوجودیکہ موثر اور متاثر میں اور جاعل اور مجعول میں اور مصدر اور صادر میں اور علت و معلول میں اصل اور ظاہر یہی ہے کہ مناسبت ہونا چاہئے)

جواب گفتن آں قاضی صوفی را

قاضی کا اس صوفی کو جواب دینا

گفت قاضی صوفیا خیرہ مشو	یک مثالے در بیان ایں شنو
قاضی نے کہا کہ اے صوفی تو حیران مت ہو	اس کے بیان میں ایک داستان سن لے
ایں ببیں و حال آں را نیک داں	ورنہ بینی حال را نیکو بخواں
اس کو دیکھ لے اور اس کے حال کو اچھی طرح جان لے	اور اگر نہ دیکھے تو حال کو اچھی طرح پڑھ لے
ہم چنانکہ بیقراری عاشقاں	حاصل آمد از قرار دلستاں
جس طرح سے عاشقوں کی بے قراری	حاصل ہو گئی قرار معشوق سے
او چو کہ در ناز ثابت آمدہ	عاشقاں چوں برگہا لرزاں شدہ
وہ تو مثل کوہ کے ناز میں ثابت رہا ہوا ہے	عشاق مثل پتوں کے لرزاں ہو رہے ہیں

خندۂ او گریہ ہا انگیختہ	آبروئیش آبرو ہا ریختہ
اس کے خندہ نے بہت سے گریے پیدا کر رکھے ہیں	اس کی آبرو نے بہت سی آبروئیں برباد کر دی ہیں

(تطبیق و تحقیق جواب از مولاناؒ)

ایں ہمہ چون و چگونہ چوں زبد	بر سر دریائے بیچوں می طپد
یہ تمام چوں و چگونہ مثل کف دریا کے	دریائی بیچوں کی سطح پر حرکت کر رہے ہیں
ضد و ندش نیست در ذات و عمل	زاں بپوشیدند ہستی ہا حلل
اس کا نہ کوئی ضد ہے اور نہ کوئی ند ہے نہ ذات میں اور نہ افعال میں	اس سبب سے موجودات نے حلے پہن رکھے ہیں
ضد ضد را بود و ہستی کے دہد	بلکہ زو بگریزد و بیروں جہد
ایک ضد دوسری ضد کو وجود اور ہستی کب دیتا ہے	بلکہ اس سے بھاگتا ہے اور باہر نکل جاتا ہے
ند چہ بود مثل مثل نیک و بد	مثل، مثل خویشتن را کے کند
ند کیا چیز ہے وہ مثل ہے خواہ کسی نیک کی مثل ہو یا بد کی مثل ہو	ایک مثل اپنی دوسری مثل کی جاعل کب ہو گی
چونکہ دو مثل آمدند اے متقی	ایں چہ اولیٰ تر ازاں در خالقی
جب دو چیزیں مثل ہیں اے متقی	تو یہ ایک اس دوسری سے اولیٰ کیوں ہے خالقیت میں
بر شمار برگ بستاں ضد وند	چوں کفے بر بحر بے ند ست و ضد
حسب تعداد برگہای باغ کے اضداد و انداد	کف دریا کی طرح دریائے بے ند و بے ضد پر جاری ہیں
بے چگونہ بیں تو برد و مات بحر	چوں چگونہ گنجد اندر ذات بحر
تو دریا کے برد و مات کو بے چگوں دیکھ لے	تو ذات بحر میں چگوں کیا گنجائش رکھے گا
کمترین لعبت او جان تست	ایں چگونہ و چوں جاں کے شد درست
اس کا ایک ادنیٰ سا کھلونا تیری روح ہے	یہ چوں و چگوں روح کا کب جائز ہے
پس چناں بحرے کہ در ہر قطرہ زاں	زیں بدن ناشی تر آمد عقل و جاں
پس جو ایسا دریا ہو کہ اس کے ہر ہر قطرہ میں	اس بدن سے زیادہ پیدا ہونے والی عقول اور ارواح ہیں
کے بگنجد در مضیق چند و چوں	عقل کل آنجاست از لا یعلمون
وہ تنگنائی چند و چوں میں کب سماوے گا	اس جگہ تو عقل کل بھی لا یعلمون والوں سے ہے

عقل گوید مر جسد را کاے جماد	بوی بردی ہیچ ازاں بحر معاد
عقل کہتی ہے جسد سے کہ اے جماد	تو نے کچھ پتہ لگایا ہے اس بحر معاد کا
جسم گوید من یقین سایہ تو ام	یاری از سایہ کہ جوید جان عم
جسم کہتا ہے میں یقینا تیرا ظل ہوں	ظل سے کون مدد طلب کیا کرتا ہے اے جان عم
عقل گوید کایں نہ آں حیرت سراست	کہ سزا گستاخ تر ازنا سزا ست
عقل کہتی ہے کہ یہ ایسی حیرت سرا نہیں ہے	کہ جس میں قابل ناقابل سے زیادہ دلیر ہو
اندریں جا آفتاب انورے	خدمت ذرہ کند چوں چاکرے
اس جگہ آفتاب انوری	خدمت ذرہ کی کرتا ہے مثل چاکری کے
شیر ایں سو پیش آہو سرنہد	باز ایں جا پیش تیہو پر نہد
شیر اس طرف آہو کے سامنے سر جھکا دیتا ہے	باز اس جگہ تیہو کے سامنے بازو پست کر دیتا ہے
ایں ترا باور نیاید مصطفیٰ	چوں ز مسکیناں ہمی جوید دعا
تجھ کو اس کا یقین نہیں آتا کہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم	مساکین سے کس طرح دعا چاہتے ہیں
گر بگوئی از پئے تعلیم بود	عین تجہیل از چہ رو تفہیم بود
اگر تو یوں کہے کہ یہ تعلیم کے لئے تھا	تو عین جہل میں واقع کرتا ہوا کس طور پر یہ تفہیم ہوئی
بلکہ میداند کہ گنجے شمار	در خرابیہا نہد آں شہر یار
بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جانتے ہیں کہ گنج بے شمار	ویرانوں میں رکھا کرتا ہے وہ شہر یار
بدگمانی نعل معکوس ویست	گرچہ ہر جزویش جاسوس ویست
بدگمانی اس ویرانہ کی نعل معکوس ہے	اگرچہ اس ویرانہ کا ہر جزو اس گنج کا جاسوس ہے
بل حقیقت در حقیقت غرقہ شد	زیں سبب ہفتاد بل صد فرقہ شد
بلکہ حقیقت فی الحقیقۃ غرق ہو گئی	اس سبب سے ستر بلکہ صدہا فرقے ہو گئے

قاضی نے (جواب میں) کہا کہ اے صوفی تو (اس میں) حیران (ومتعجب) مت ہو (اور استبعاد مت کر کہ ذات غیر متغیر وغیر متضاد مبداء تغیرات ومتضادات کا کیسے ہو گئی اور) اس کے بیان میں ایک مثال سن لے (کہ استبعاد دفع ہو جاوے کہ مثال سے ممثل اقرب الی الذہن ہو جاتا ہے پس) اس (مثال) کو (حواس سے) دیکھ لے اور اس (مثال) کے حال کو اچھی طرح (عقل سے) جان لے۔ اور اگر (اتفاق سے مثال کو) نہ دیکھے تو (اس کے) حال (ہی) کو اچھی طرح (میرے کلام میں) پڑھ لے (یعنی پڑھ کر اس حال کو سمجھ لے اور اچھی طرح پڑھنے کا یہی مطلب ہے کہ تو اس کے سمجھنے سے ممثل

میں استبعاد جاتا رہے گا اور یہ مطلب نہیں کہ اس صورت میں دیکھنے کو دخل نہ ہوگا کیونکہ جو چیز دیکھنے کی ہے عقل محض تو اس کے ادراک کے لئے کافی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ نیکو خواندن یعنی بغور خواندن سے وہ دیکھی ہوئی چیز یاد آ جاوے گی پھر اس دیکھنے کے توسط سے عقل استدلال کرے گی پس نہ بینی کے معنے یہ ہیں کہ فی الحال و مکرر نہ بینی آگے وہ مثال ہے کہ دیکھو) جس طرح سے عاشقوں کی بے قراری حاصل ہوگئی قرار معشوق سے (اور) وہ (معشوق) تو مثل کوہ کے ناز میں ثابت رہا ہوا ہے (اور) عشاق مثل پتوں کے لرزاں ہو رہے ہیں (اور) اس (معشوق) کے خندہ نے (عشاق بہت سے گریے پیدا کر رکھے ہیں (اور) اس (معشوق) کی آبرو نے بہت سی آبروئیں برباد کر دی ہیں۔ (پس قرار مبدا ہو گیا بے قراری کا اور ثبات مبدا ہو گیا لرزہ کا اور خندہ مبدا ہو گیا گریہ کا اور آبرو مبداء ہو گیا بے آبروئی کا اور یہ مبادی صفات و افعال ہیں معشوق کے اور ظاہر ہے کہ محبوب کے ہر فعل کو عاشق کے عشق اور اس کے آثار میں دخل ہے پس جس طرح اس مثال میں مبادی اور آثار میں تقابل ہے خصوص قرار و ثبات کو عدم تغیر کی فرد ہیں پھر وہ سبب بن گئے بے قراری و لرزہ کے کہ تغیر کی فرد ہیں اسی طرح) یہ تمام چون و چگوں (یعنی کیفیات اور مراد عام ہے کیفیات و ذی کیفیات کو یعنی سب ممکنات) مثل کف دریا کے دریائے بیچون کی سطح پر حرکت کر رہے ہیں (دریا سے تشبیہ دی ذات واجب کو اور بیچون ہونا اس کا ظاہر ہے اگر چوں اور کیف سے مراد کیف اصطلاحی ہے تب تو اس لئے کہ یہ مقولہ قسم ہے عرض کی اور عرض قسم ہے ممکن کی اور وہ امکان سے منزہ ہے اور اگر کیف سے مراد لغوی ہے یعنی مطلق صفت تو بیچون سے مراد غیر ثابت الوصف نہ ہوگا بلکہ غیر مدرک الوصف ہوگا اور بیچون کی دلالت اس معنے پر اس طرح سے ہے کہ جب اس کا ادراک کسی کو نہیں ہو سکتا تو اس کی بابت سوال و جواب نہیں ہو سکتا جس میں ماہو و کیف ہو کا استعمال ہوتا ہے پس معنے اول کے اعتبار سے معدوم الکیف ہوگا اور معنی ثانی کے اعتبار سے مجہول الکیف اور اشعار آئندہ کے قرینہ سے معنے ثانی اظہر ہیں کہ آگے عقل کا متحیر و لا یعلم و عاجز ہونا بیان کریں گے۔ حاصل شعر یہ کہ اسی طرح بیچون مبداء ہو گیا با چون کا کہ تغیر اس کے لوازم سے ہے۔ پس غیر متغیر کا مبداء بن جانا متغیر کے لئے مستبعد نہ رہا اور یہی مقصود تھا جواب سے۔ رہا شبہ مناسبت کا مبداء اور اثر میں جو سوال بالا کے اخیر میں مذکور ہے سو مناسبت سے مراد تماثل و تشابہ نہیں ہے کہ بداہتہً باطل ہے کیا ہر مبدا اور اس کے اثر میں کوئی اس کا دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ مراد ارتباط و تعلق ہے جس سے قضیہ لزومیہ بن سکے محض اجتماع و اقتران فی الوجود کافی نہیں جس سے قضیہ اتفاقیہ بن جاوے غرض نہ مطلق تقابل مانع مبدیت ہے جس سے غیر متغیر کے معلول کا متغیر ہونا ممتنع ہو اور نہ تشابہ و تماثل شرط مبدئیت ہے جس سے غیر متغیر کے معلول کا غیر متغیر ہونا لازم ہو البتہ باہم تناسب و ارتباط ضروری ہے پھر خواہ اس کے ساتھ کوئی درجہ تقابل کا جمع ہو جاوے اور خواہ تماثل کا لیکن اس تقابل جائز میں ایک حد ہے کہ درجہ تضاد تک نہ پہنچے کیونکہ متضادین کا اجتماع محال ہے اور علت و معلول کا اجتماع واجب ہے اسی طرح اس تماثل جائز میں ایک حد ہے کہ درجہ تساوی من کل الوجوہ تک نہ پہنچے کیونکہ اس تقدیر پر اگر ایک علت اور ایک معلول ہوا تو تساوی من کل الوجوہ نہ رہی اور اگر تساوی من کل الوجوہ ہوئی تو ایک علت اور دوسرا معلول نہ رہا لہٰذا خلف آئندہ اشعار میں تناسب جائز الاجتماع مع التقابل والتماثل کے ان ہی دونوں حدوں کو بتلاتے ہیں یعنی موجودات معلولہ للواجب میں) اس (ذات بے چون و بیچگون) کا نہ کوئی ضد ہے اور نہ کوئی ند (یعنی مثل) ہے نہ ذات میں اور نہ افعال میں اس سبب سے موجودات نے (وجود کے) حلے پہن رکھے ہیں (یعنی وجود کے ساتھ موصوف ہوگئی ہیں ورنہ وہ موجود جو کہ ضد اور ند ہوتا موجود نہ ہوتا کیونکہ) ایک ضد دوسری ضد کو وجود اور ہستی کب دیتا ہے

(یعنی وہ اس کی علت نہیں ہوسکتی) بلکہ اس سے بھاگتا ہے اور باہر نکل جاتا ہے (یعنی دونوں مجتمع نہیں ہوتے یہ تو دلیل ہے ضد کے موجود نہ ہوسکنے کی اور ند کے موجود نہ ہوسکنے کی یہ دلیل ہے کہ) ند کیا چیز ہے وہ مثل ہے خواہ کسی نیک کی مثل ہو یا بد کی مثل ہو (اور) ایک مثل اپنی دوسری مثل کی جاعل کب ہوگی (کیونکہ) جب دو چیزیں باہم من کل الوجوہ) مثل ہیں اے متقی۔ تو یہ ایک اس دوسرے سے اولیٰ (اور احق وارجح) کیوں ہے خالقیت (وعلیت) میں (یعنی پھر ایک کا علت دوسرے کا معلول ہونا ترجیح بلا مرجح ہے جیسا کہ اوپر ضد اور ند دونوں کے متعلق احقر تقریر کر چکا ہے اور یہاں ضد سے مراد مطلق ممتنع الاجتماع فی الوجود ہے نہ معنے اصطلاحی کہ اس کی نفی کی دوسری دلیل ہے وہو تنزہہ عن الحلول اسی طرح ند سے مراد مساوی من کل الوجوہ ہے نہ معنے اصطلاحی یعنی مشارک فی النوع کہ اس کی نفی کی دوسری دلیل ہے وہو تنزہہ عن الترکیب اسی طرح یہاں معلولات واجب میں اس کی ضد وند کی نفی کرنا مقصود ہے نہ کہ مطلقاً اس ضد وند کی نفی کرنا کہ اس کی دوسری دلیل ہے وہو وجودہ تعالیٰ المنافی لضدہ بالمعنی المذکور ووحدتہ تعالیٰ النافی للمثل آگے پھر جود ہے مضمون شعر ۱ نہمہ چون وچگونہ چوں زبدالخ کی طرف یعنی) حسب تعداد برگہائے باغ کے اضداد وانداد (یعنی جو باہم اضداد وانداد ہیں وہ سب) کف دریا کی طرح دریائے بے ند وبے ضد پر جاری ہیں (یہاں یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ انداد کی جو اوپر تفسیر کی گئی ہے اس معنے کے اعتبار سے تو ممکنات کا بھی تو باہم انداد ہونا محال ہے کیونکہ اثنینیت مستلزم ہے تغایر کو اور تغایر میں تساوی من کل الوجوہ کہاں رہی کیونکہ تشخص میں ضرور ہی تغایر ہے جواب یہ ہے کہ وجوہ سے مراد وجوہ کمالیہ ہیں سو ممکنات میں ایسے بہت ہیں جو کمالات میں مساوی ہوں اور حق تعالیٰ کے ساتھ کسی موجود کو ایسی تساوی محال ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ایک کمال علیت لجمیع الموجودات ہے جو اس میں نہ ہوگا یہاں جواب اس استبعاد صوفی کا ختم ہوگیا آگے بمناسبت شعر بالا حق تعالیٰ کے بے چون وبچگون ہونے کے متعلق مضمون ہے یعنی اے مخاطب) تو (اس) دریا (بے قدم) کے بردومات (یعنی افعال وتصرفات احیاء و اماتت وقبض وبسط وغیرہا) کو بے چگون (یعنی غیر معلوم الکنہ) دیکھ لے تو (پھر) ذات بحر میں چگون کیا گنجائش رکھے گا (یعنی افعال حق جو کہ قدیم اور واجب بھی نہیں لیکن صادر اول ہیں جب ان ہی کی کہنہ معلوم نہیں اور یہ ظاہر بھی ہے چنانچہ آج تک وجہ تعلق حادث بالقدیم کے سمجھنے میں عقلاً سرگرداں ہو رہے ہیں۔ کما ذکر فی علم الکلام والاصول تو پھر ذات کی کہنہ کیا معلوم ہوگی آگے ایک تائید ہے ذات حق کے غیر معلوم الکنہ ہونے کی یعنی دیکھو) اس کا ایک ادنیٰ سا کھلونا تیری روح ہے (اور اس کی یہ حالت ہے کہ) یہ چون وچگون روح کا کب جائز ہے۔ پس جو ایسا دریا ہو کہ اس کے ہر ہر قطرہ میں اس بدن (باچند وچون) سے زیادہ پیدا ہونے والی عقول اور ارواح ہیں (جو بے چند وچون ہیں تو) وہ (ایسا دریا) تنگنائے چند وچون (یعنی کمیت وکیفیت) میں کب سماویگا اس جگہ تو عقل کل بھی لایعلمون والوں سے ہے (کھلونا بمعنے عبث یا مشغلہ نہیں ہے کہ عقلاً ونقلاً دونوں منتفی ہیں۔ عقلاً تو اس لئے کہ ایک میں حکمت کا انتفاء دوسرے میں احتیاج کا شائبہ لازم آتا ہے اور نقلاً اس لئے کہ ارشاد ہے افحسبتم انما خلقناکم عبثاً الآیۃ اور ارشاد ہے وما خلقنا السماء والارض وما بینھما لاعبین لو اردنا ان نتخذ لھوا لاتخذناہ من لدنا انا کنا فاعلین بلکہ کھلونے کے ساتھ تشبیہ ہے اہونیت خلق میں اور عدم عظمت میں اور سہولت کے ساتھ اس کے محل تصرف ودستمال ہونے میں اور اس کا کمتر وادنیٰ ہونا باعتبار صانع حق کے ہے تو اس سے روح انسان کے اشرف المخلوقات ہونے میں قدح نہیں ہوتا یا اگر باعتبار مصنوعات کے ہی ہو تو مصنوعات مقدرہ مقدورہ کے اعتبار سے ہوسکتا ہے یعنی حق تعالیٰ ایسی مخلوقات عظیمہ کی تخلیق پر قادر ہے کہ وہ روح سے بھی

اعظم ہیں اور روح کو بے چون و چگون اس اعتبار سے کہا کہ اکثر عقلاء اس کی کہنہ سے بے خبر ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الاقلیلا اور دریا سے ذات حق کو تشبیہ دی ہے اور اس کے شیون و افعال کو قطرات سے تشبیہ دی ہے جیسے مکونات کو اور پر زبد سے تشبیہ دی ہے کہ قطرہ کا تعلق بہ نسبت زبد کے بحر کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے جس طرح تکوین کا تعلق حق تعالیٰ سے قریب ہے اور مکونات کا بواسطہ تکوین کے ہے پس نعوذ باللہ اس سے حق تعالیٰ کے لئے تجزیہ کا حکم لازم نہیں آتا اور عقول و ارواح سے مراد کائنات لطیفہ ہیں خواہ مجرد عن المادہ یا لطیف المادہ اور ان کو جو پیدائش میں ابدان سے زیادہ کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر بدن جتنے جسم انسان و حیوان کے ساتھ کم از کم ایک موجود لطیف کا تو تعلق ضروری ہے اور بعضے ابدان کے ساتھ کئی کئی لطائف بھی متعلق ہیں جیسے انسان کے ساتھ عقل اور روح تو سب ہی کے نزدیک اور دوسرے لطائف مثل قلب و سر و خفی و اخفی بھی اہل کشف کے نزدیک متعلق ہیں تو کائنات لطیفہ یادہ ہوئے ابدان سیاور اگر ابدان میں توسع کر کے تمام عالم شہادت کے اجسام کو شامل کہا جاوے تو عقول و ارواح میں توسع کر کے ملائکہ کو بھی کہ عالم ملکوت کے کائنات لطیفہ ہیں گو مادی ہیں شامل کر لیا جاوے تب بھی یہ حکم ناشی تر آمد کا صحیح رہے گا اور مقصود کلام کا یہ ہے کہ کائنات لطیفہ کہ اکثر احوال میں اور اکثر کے اعتبار سے مجہول الکیف والکنہ ہیں وہ حق تعالیٰ نے ایک ایک امر کن میں کہ وہ شیون و افعال ہیں حق تعالیٰ کے اتنے پیدا کئے ہیں کہ وہ اجسام معلومۃ الکنہ والکیف سے بھی زیادہ ہیں پس جس نے اتنے بے چون پیدا کئے جو عدد میں اشیاء با چون سے بھی زیادہ ہیں تو وہ کیسے بے چند و چون اور مجہول الکنہ والوصف نہ ہوگا خلاصہ یہ کہ جب اس کی مخلوق کہ روح ہے وہ مجہول الکنہ والوصف ہے تو وہ خود کہ خالق ایسی ایسی بے شمار ارواح وغیرہ کا ہے کیونکہ مدرک الکنہ والوصف ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن کا احاطہ علمی ممکن ہے اور واجب کا محال جب وہ ممکن ہی کا محال ہو رہا ہے تو وہ محال حقیقی تو کب ممکن ہو جاوے گا اور عقل کل سے مراد کل یہ ہے کہ وہ عقل لی جاوے جس کے مدرکات سب عقول سے زیادہ ہوں۔ پس کل سے مراد تام اور تام سے مراد من یکون علمہ تاما بالنسبۃ الی سائر العقول وان کان غیر تام بالنسبۃ الی خالق العقول وغیر محیط بجمیع المعلومات اور مصداق ایسی عقل جامع کا صرف ذات مقدسہ محمد یہ ہے صلی اللہ علیہ وسلم اور لا یعلمون مرادف ہے قول حضورؐ کا لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک۔ آگے بتلاتے ہیں کہ جب عقل کل کا یہ حال ہے تو عامہ عقول کا تو بدرجہ اولیٰ عدم ادراک کنہ ذات و صفات حق میں یہی حال ہوگا چنانچہ اسی کو فرماتے ہیں کہ) عقل کہتی ہے جسد سے کہ اے جماد تو نے کچھ پتہ لگایا ہے اس بحر معاد کا (جواب میں) جسم کہتا ہے کہ میں یقیناً تیرا ظل (یعنی تابع) ہوں (بھلا اپنے) ظل (اور تابع) سے کون مد طلب کیا کرتا ہے اے جان عم (جسد کو جماد تشبیہاً باعتبار اس کی ذات کے کہا کیونکہ وہ نفس ذات میں بدوں اعتبار تعلق روح کے مثل جماد ہی کے ہے اور اگر باعتبار اصل اجزاء مادیہ کے جماد کہا جاوے تو جماد حقیقی ہے کیونکہ عناصر میں نہ نفس نباتی ہے نہ حیوانی نہ انسانی اور بحر کی اضافت معاد کی طرف اضافت موصوف کی ہے صفت کی طرف اور حق تعالیٰ کا مرجع الکل ہونا معلوم ہے اور جسم کو تابع روح کا کہنا باعتبار ان افعال کے ہے جو موقوف ہیں تعلق روح پر اور ان میں سے علم و ادراک بھی ہے حاصل کلام کا یہ ہے کہ عقل کا ادراک کنہ میں عاجز اور غلبہ عجز سے متحیر ہونا بتلاتے ہیں کہ اس پر اس قدر اس عجز و حیرت کا غلبہ ہوا کہ جسد سے استفادہ کرنے لگی جس پر جسد نے جواب دیا کہ میں تو ادراکات میں تیری برابر قابلیت ہی نہیں رکھتا کہ تیری قابلیت بلا میرے واسطہ کے ہے اور میری قابلیت تیرے واسطہ سے تو میں تیرا محتاج ہوں نہ کہ بالعکس پس) عقل (اس کے جواب میں) کہتی ہے کہ یہ (مقام ادراک کنہ) ایسی حیرت سرا نہیں ہے کہ جس میں

قابل (ادراک) ناقابل (ادراک) سے زیادہ دلیر ہو (یعنی ادراک کا حوصلہ کرتا ہو مطلب یہ کہ اور اشیاء کے ادراک میں تو مجھ میں اور تجھ میں تفاوت قابلیت و ناقابلیت کا ہے مگر واجب کے ادراک میں میں قابل اور تو ناقابل برابر ہیں اور اپنے کو جو قابل کہا تو باعتبار دوسرے ادراکات کے اور جب میں اور تو برابر ہیں تو ایک مساوی دوسرے مساوی سے مدد طلب کرسکتا ہے اور منشاء اس قول کا غایت غلبہ حیرت ہے ورنہ ظاہر ہے کہ مدرک معقولات سے جب ادراک محال ہے تو غیر مدرک معقولات سے بدرجہ اولیٰ محال ہے تو توہم واحتمال وادراک منشاء اس قول کا نہیں خوب سمجھ لو آگے ترقی کے ساتھ تائید ہے ماسبق کی یعنی ماسبق میں تو اتنا ہی بیان کیا گیا ہے کہ اس استفادہ کا خاص میں قابل و کامل کو کچھ بیشی نہیں ہے ناقابل و ناقص پر آگے اس کا بیان ہے کہ بلکہ بعض استفادات میں کامل کو ناقص کی طرف احتیاج ہوتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) اس جگہ آفتاب انوری خدمت ذرہ کی کرتا ہے (اور خدمت بھی کیسی) مثل چاکری کے۔ شیر اس طرف آہو کے سامنے سر جھکا دیتا ہے (اور) باز اس جگہ تیہو (یعنی کبک یا لوے) کے سامنے بازو پست کر دیتا ہے۔ تجھ کو اس کا یقین نہیں آتا (اس لئے میں دلیل بتلاتا ہوں کہ) مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم مساکین سے کس طرح دعا چاہتے ہیں (جس استفادہ کا اوپر ذکر تھا یعنی ادراک کنہ حق یہاں اس کا ذکر نہیں ہے پس ترقی مطلق استفادہ کے اعتبار سے ہے مطلب یہ ہے کہ معاملات متعلقہ حضرت حق سبحانہ عجیب و غریب ہیں کہ بعض میں تو کامل و ناقص سب امتناع استفادہ میں برابر ہیں اور بعض میں کامل مستفید ہوتے ہیں ناقصین سے اور ادراک کنہ حق قسم اول سے ہے اور زیادت اجر و قرب قسم ثانی سے ہے کہ اس باب میں ناقصین تو کاملین سے ہمیشہ مستفید ہوتے ہی ہیں چنانچہ حضرات انبیاء علیہم السلام سے جو جو فیوض و برکات علمیہ و عملیہ و ظاہرہ و باطنہ تعلیم سے بھی صحبت سے بھی توجہ سے بھی دعا سے بھی امم کو پہنچے ہیں وہ مخفی نہیں لیکن گاہے اس کا عکس بھی ہوتا ہے کہ کامل اپنے فائدہ کے لئے احتیاج پیش کرتا ہے۔ ناقص کے سامنے آفتاب اور شیر اور باز سے مراد کامل اور ذرہ اور آہو اور تیہو سے مراد ناقص اور خدمت اور سر نہادن اور پر نہادن سے مراد عرض احتیاج ہے استدلال کی تقریر یہ ہے کہ حدیثوں سے ثابت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار حضرت عمرؓ سے فرمایا یا اخی اشرکنا فی الدعا اور امت کو تعلیم فرمایا کہ میرے لئے مقام وسیلہ کا سوال کیا کرو اور ترغیب دی کہ مجھ پر درود بھیجا کرو کہ وہ دعا ہے رحمت کی اور ظاہر ہے کہ یہ سب دعائیں اگر نافع نہ ہوتیں تو کیوں امر فرماتے اور نافع ہونا یہی ہے کہ آپ کا قرب اور مزید بر مزید ہوتا چلا جاوے تو دیکھئے کامل بلکہ اکمل نے خود اپنے ہی غلاموں سے اس کی درخواست فرمائی گو وہ غلام اس دعا کے قابل بھی حضور ہی کے طفیل سے ہوئے اور اس میں بھی حضور ہی کا بڑا کمال ثابت ہوا کہ آپ کی اتباع کی برکت سے وہ ایسے ہو گئے اور امت میں بیشمار مساکین بھی ہیں اس لئے یہ کہنا بھی صحیح ہو گیا چون ز مسکینان ہمی جوید دعا آگے اس پر ایک شبہ اور پھر اس کا جواب نقل فرماتے ہیں کہ) اگر تو یوں کہے کہ یہ (دعا کی درخواست کرنا) تعلیم (امت) کے لئے تھا (تا کہ وہ اپنے سے کم درجہ کے لوگوں سے بھی دعا کرایا کریں اور اس لئے نہ تھا کہ آپ کو ان دعاؤں سے کوئی نفع پہنچا یا کامل کو ناقص سے کوئی نفع پہنچتا ہے) تو (جواب اس کا یہ ہے کہ پھر یہ تو) عین جہل میں واقع کرنا ہوا کس طور پر یہ تفہیم ہوئی (تقریر اس کی یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں یا کامل کو ناقص کی دعا سے نفع ہوتا ہے یا نہیں اگر ہوتا ہے تب تو شبہ ہی نہیں ہوتا اور اگر نہیں ہوتا تو پھر تعلیم ایک عبث چیز کی ہوئی تو دعا عبث ہوئی بلکہ عبث سے بڑھ کر مضر ہوئی یعنی آپ کی تعلیم سے لوگ اس غلطی میں پڑ گئے کہ دعائے ناقص کو کامل کے لئے نافع سمجھ گئے اس تعلیم سے تو اور تجہیل ہو گئی تفہیم نہ ہوئی۔ وہذا باطل والملزوم للباطل باطل فابداء احتمال التعلیم مع انتفاء نفع باطل احقر کہتا

ہے کہ ایک شبہ ابھی باقی رہا وہ یہ کہ جواب شبہ میں یہ کہنا کہ دو حال سے خالی نہیں غیر مسلم ہے یہاں ایک تیسرا احتمال اور بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس استفادہ سے منزہ ہوں اور دوسرے کاملین کو ناقصین سے نفع پہنچا کرے اب انتفاء انتفاع وحکمت تعلیم دونوں جمع ہو گئیں جواب یہ ہے کہ قاعدہ عقلیہ ہے کہ جب فاعل اور قابل دونوں جمع ہوں اور کوئی مانع نہ ہو تو ترتب اثر کا لازم عقلی ہے اب اس قاعدہ کے بعد دیکھئے کہ ناقصین کی دعا کی فاعلیت للنفع دوسرے محل میں تو مورد کے نزدیک بھی مسلم ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا محل للقرب الحق ابدا الی مالایقف عند حد ہونا بھی ثابت کما قال اللہ تعالیٰ وقل رب زدنی علما وقال تعالیٰ وللآخرة خیر لک من الاولیٰ اور اسکا کون قائل ہو سکتا ہے کہ جن اسباب سے اوروں کو قرب ہو حضور کو نہ ہوتا ہو آپ تو بدرجہ اولیٰ اس کے احق ہیں جب فاعل وقابل دونوں موجود اور مانع کوئی ہے نہیں پھر نفع نہ ہونے کے کیا معنے اس پر اگر کوئی پھر کہے کہ ایک مانع موجود ہے وہ یہ کہ اس نفع کے قائل ہونے سے ایک محذور لازم آتا ہے کہ دوسرا شخص جو نفع کا سبب ہے وہ نعوذ باللہ افضل ہو جاوے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلیہ ہی غلط ہے کہ ہر نافع افضل ہوتا ہے منتفع سے کیا خادم سے نفع نہیں ہوتا مخدوم کو کیا جبرئیل علیہ السلام حضورؐ پر وحی نہ لاتے تھے اور کیا وحی نفع نہیں ہے اور کیا جبرئیل علیہ السلام اس میں واسطہ نہ تھے اور کیا اس باب میں یہ آیت نہیں ہے علمه شديد القوىٰ پھر کیا اس واقعہ سے انکار ہو سکتا ہے یا جبرئیل علیہ السلام کی افضلیت کا معتزلہ کی طرح کوئی قائل ہو سکتا ہے اور معتزلہ کہاں کہاں اس کا التزام کریں گے کیا حدیثوں سے ثابت نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک آیت بھول گئے تھے کسی صحابی کے پڑھنے سے آپ کو یاد آ گئی اور آپ نے ان کے لئے اسی بناء کو ظاہر فرما کر دعا فرمائی تو کیا معتزلہ اس صحابی کو حضورؐ سے افضل کہیں گے اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ بعض متشددین نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کو کچھ ثواب بخشنے کو منع کیا ہے کہ آپ کو کیا حاجت ہے یہ اس متشدد کی غلطی ہے علامہ شامی نے بھی اس پر رد کیا ہے غرض مانع کا احتمال باطل ٹھہرا اور فاعل وقابل بلا مانع جمع ہو گئے اور اصل تقریر مولانا کی جو اس شعر میں ہے محفوظ رہی اور ثابت ہو گیا کہ یہ دعا چاہنا محض تعلیم کے لئے نہ تھا بلکہ (یہ وجہ بھی کہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جانتے ہیں کہ گنج بے شمار ویرانوں میں رکھا کرتا ہے وہ شہریار (یہ بطور ایک قاعدہ کلیہ کے ہے جس کی ایک جزئی حکم مذکور فی المقام یعنی سبب طلب دعا من المساکین بھی ہے اور اس سے ترقی کر کے مطلقاً کائنات سے بلا تخصیص مساکین نفع توجہ الی الحق حاصل کرنے کی ترغیب بھی ہے یعنی حق تعالیٰ اشیاء مستحقرہ میں بھی منافع ودیعت رکھتے ہیں اور یہ گنج اور ویرانہ عام ہے سب منافع مطلوبہ باخروبہ کو کہ اوپر سے اسی کا ذکر ہے من المعاملات المتعلقة بحضرة الحق اور سب اشیاء کو چنانچہ لفظ بے شمار اور ویرانہا اس کا قرینہ بھی ہو سکتا ہے یعنی کوئی شے نفع سے خالی نہیں کسی میں کچھ کسی میں کچھ پس اگر ظاہری مسکین کی دعا سے کوئی نفع پہنچ جاوے تو کیا بعید ہے حضورؐ یہ جانتے تھے اس لئے دعا کرائی اور چونکہ یہ عام ہے اس میں یہ نفع مشترک بھی تمام اشیاء کا داخل ہو گیا کہ ان سے استدلال ہو سکتا ہے صانع حق اور اس کے شیون وتجلیات پر جس سے عارفین منتفع ہوتے ہیں گو وہ اشیاء کیسی ہی مستحقر ہوں لیکن محجوبین ظاہر بین ان اشیاء مستحقرہ کی کہ ان میں مساکین بھی آ گئے ظاہری حالت دیکھ کر ان کو اس نفع کے قابل گمان نہیں کرتے اور ان سے منتفع نہیں ہوتے آگے مولانا اسی کو فرماتے ہیں کہ اشیاء مستحقرہ پر یہ) بدگمانی اس ویرانہ کی نعل معکوس ہے (یعنی ویرانی واستحقار سے ان اشیاء پر خلو عن النفع کا گمان ہوتا ہے اس لئے اس کو ذریعہ رہبری نہیں بناتے پس نہ مساکین کو دعا کے قابل سمجھتے ہیں نہ کائنات سے توجہ الی الحق کرتے ہیں جس طرح نعل معکوس لگانے سے ناواقف مقصود تک نہیں پہنچتا بلکہ الٹا جاتا ہے)

اگر چہ (واقع میں) اس ویرانہ کا ہر جزو اس گنج کا جاسوس (ومخبر) ہے (جس طرح مبصر تجربہ کار نعل معکوس ہی سے استدلال علی المطلوب کر لیتا ہے یعنی واقع میں تو ہر شے دال ہے حضرت حق پر مگر بصیرت سے کام لینا شرط ہے اور اس کے فقدان سے وہ شے بجائے دلالت کے اور بالعکس سبب ضلالت کا ہو جاتی ہے آگے ماسبق پر ترقی ہے بیان سبب ضلالت میں یعنی اوپر کہا تھا کہ سبب بدگمانی وغلط فہمی کا نعل معکوس ہے اب کہتے ہیں کہ) بلکہ حقیقت (واقعیہ ان اہل ضلالت کے اعتبار سے ایسی ہو گئی جیسے) فی الحقیقت (بالکل ہی) غرق (یعنی ناپید) ہو گئی اس سبب سے ستر بلکہ صدہا فرقے ہو گئے (ترقی ظاہر ہے کیونکہ نعل معکوس کا نشان نظر تو آتا ہے اور جب بالکل ہی غرق ہو جاوے مثلاً اس نعل معکوس کے نشان پر کچھ پانی آ گیا یا خاک میں غرق ہو گیا اگر اس پر غرق کا اطلاق آتا ہو جس سے وہ نشان بھی مٹ گیا تو اب بالکل نظر ہی نہ آوے گا یہ تو توجیہ ہوئی کلمہ بلکہ کی اور تقریر مقام کی یہ ہے کہ واقع میں ضلالت جہلاء کی حالت دوسری ہی تشبیہ کے مشابہ ہے کیونکہ نعل معکوس سے جو غلطی واقع ہوتی ہے وہ سب دیکھنے والوں کو یکساں ہوگی حالانکہ سب گمراہ ایک ہی غلطی میں مبتلا نہیں ہیں کوئی کسی غلطی میں کوئی کسی غلطی میں پس ان کی حالت اس کے مشابہ ہے جیسے نعل کا نشان بھی مٹ گیا اب بالکل پچو قیاسات انحاء مختلفہ پر دوڑا رہے ہیں کوئی مشرق کو چل دیا کوئی مغرب کو کوئی جنوب کو کوئی شمال کو اور حتیٰ توجہ کا کسی کے پاس نہیں پس یہاں ہفتاد فرقے سے مراد وہ مشہور فرقے اہل بدعت کے نہیں ہیں کیونکہ ان کی گمراہی غرق نعل کے مشابہ نہیں ہے خود اسلام پر سب متفق ہیں بلکہ مراد کفار کے فرقے ہیں اور ہفتاد سے مراد کثرت ہے اسی واسطے آگے صد بڑھا دیا تاکہ اور کثرت پر دلالت ہو اور واقع میں کفار کے فرقے صدہا ہیں پس بعض محشین کی توجیہ کہ اہل بدعت کے فرقے اول بہتر تھے جس کو بضرورت شعر ہفتاد کہدیا پھر شعبے پیدا ہو کر سو ہو گئے یہ بناء الفاسد علی الفاسد ہے اور مثال ثانی یعنے غرق شد میں جو حضرت نے یہ قید لگائی کہ ان اہل ضلالت کے اعتبار سے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واقع میں تو حق دحقیقت بالکل واضح ہے قال تعالیٰ ھذا بصائر للناس و ھدیً و رحمةٌ لقوم یومنون وقال تعالیٰ ذلک الکتٰب لاریب فیہ وقال تعالیٰ و بینات من الھدیٰ و الفرقان)

فائدہ۔ الحمدللہ آغاز سرخی سے یہاں تک کے اشعار جس قدر سنگلاخ تھے اللہ تعالیٰ نے اسی قدر آسان کر دیئے کہ بے نظیر شرح لکھی گئی جس کی قدر دوسری حواشی وشروح سے موازنہ کر کے معلوم ہو سکتی ہے آگے عود ہے قاضی کے اصل جواب کی طرف یعنی گفت قاضی واجب آمد مان رضا جو کہ صوفی کے اس اشکال اور اس کے جواب سے سابق ہے اور تقریر ربط کی آگے بھی مذکور ہوئی۔

باتو قلماشیت خواہم گفت ہاں	صوفیا خوش پہن بکشا گوش جاں
ایک حاشیہ قیمتی اور بھی ہے میں تم سے کہوں گا آگاہ رہ	اے صوفی خوب فراخ طور پر گوش جان کو کشادہ کر لے
مرترا ہر زخم کاید ز اسماں	منتظر می باش خلعت بعد ازاں
تجھ کو جو صدمہ آسمان سے پہنچے	تو اس کے بعد خلعت کا منتظر رہا کر
آں قفا دیدی صفا راہم ببیں	گردراں باگردن آمد اے امیں
تو نے وہ قفا تو دیکھ لی صفا کو بھی دیکھ	گردن کے ساتھ ران کا بھی گوشت ملا ہے اے امین

کونہ آں شاہ ست کتا سیلی زند	کہ نہ تاج و تخت بخشد مستند
کیونکہ وہ ایسا بادشاہ نہیں ہے کہ تجھ کو سیلی مارے	کہ تاج اور ایسا تخت نہ بخشے جس پر تکیہ لگا کر بیٹھا جاوے
جملہ دنیا را پر پشہ بہا	سیلئے را رشوت بے منتہا
تمام دنیا کی قیمت پر پشہ ہے	ایک سیلی پر علیہ بے منتہا ہے
گردنت زیں طوق زریں جہاں	چست در دزد و زحق سیلی ستاں
تو اپنی گردن دنیا کے اس طوق زریں سے	جلدی سے نکال اور حق کی طرف سے سیلی کو قبول کر
آں قفاہا کانبیا برداشتند	زاں بلا سرہائے خود افراشتند
جو صدمات انبیاء علیہم السلام نے برداشت کئے ہیں	اس بلا سے اپنے سروں کو بلند کیا ہے
لیک حاضر باش در خود اے فتیٰ	تابخانہ او بیابد مر ترا
لیکن تو حاضر رہا کر اپنے اندر اے جوان	تاکہ وہ تیرے خانہ میں آوے
ورنہ خلعت را برد او باز پس	کہ نیابیدم بخانہ ہیچ کس
ورنہ وہ خلعت کو واپس لے جاوے گا	کہ میں نے گھر میں کسی کو نہیں پایا

(قلماش بالضم وشین معجمہ بیہودہ و ہرزہ ظاہرا ایں معنے مخفف قل ماشئت باشد یعنی بگو ہرچہ خواہی تو دور فرہنگے بمعنے متاع خانہ مرقوم ساختہ ظاہرا ایں معنے مزید قماش خواہد بود (یعنی دراں لام زائد کردہ شد) از لطائف وقماش بضم اول رخت واسباب وجامۂ ابریشمی ومتاع خانہ وبمعنے جوہر وصف نیز آمدہ از منتخب وکشف صراح دمویدو لطائف کذافی الغیاث وبذوق احقر دریں جا بمعنے ثانی چسپاں باشد قولہ باتو متعلق ست بہ خواہم گفت وقولہ است در قلماشے ست بمعنے کان تامہ است قولہ گردراں باگردن الخ مراد راحت مقروں برنج وگردراں بکاف فارسی مکسور استخوان ران را گویند کہ بران گوشت بسیار باشد وچوں درراں گوشت بسیار باشد ودر گردن کم قصاباں گوشت گردن را با گوشت گردراں آمیختہ میفروشند ایں مثل افتادہ کہ گردراں باگردن ست ومقصود آں باشد کہ نیک وبد بہم آمیختہ میباشد حکیم سوزنی فرماید دست برراں نہادم مشت زد برگردنم ایں مثل دریادم آمد گردراں باگردن ست من الحواشی للبحر والافضل وجہ ربط اشعار اوپر آخر۔

فائدہ:۔ میں مذکور ہو چکی اور تقریر ربط یہ ہے کہ قاضی نے کہا کہ میرا جو اصل مضمون تھا کہ ہر واقعہ پر رضا چاہئے کیونکہ وہ سب قضا سے ہے اور اس پر رضا واجب ہے اور تو نے اس دلیل پر ایک سوال کر دیا تھا جس کا جواب بھی ہو چکا اب میں اسی اصل مضمون کے متعلق بیان کرتا ہوں کہ وہ ناتمام رہ گیا تھا کیونکہ وہاں رضا کی وجہ میں صرف اس واقعہ کے آثار ہیں پس مجموعہ بیانین سے دو مقتضی رضا کے ثابت ہو جاویں گے ایک موثر فی البلاء کہ قضا ہے ایک اثر للبلاء کہ عطا در عطا ہے پس بلسان قاضی فرماتے ہیں کہ علاوہ مضمون مقتضی مذکور رضا کے کہ وہ موثریت ہے قضا کی بلا میں) ایک (مضمون مثل) متاع قیمتی (کے) اور بھی ہے (کہ وہ بھی مقتضی ہے رضا کو)

میں (وہ بھی) تجھ سے کہوں گا آگاہ رہ اے صوفی (اور) خوب فراخ طور پر گوش جان کو کشادہ کر لے (وہ مضمون یہ ہے کہ بلا کے آثار نہایت عظیم الشان ہیں پس) تجھ کو جو صدمہ آسمان سے پہنچے تو اس کے بعد خلعت کا منتظر رہا کر تو نے وہ قفا تو دیکھ لی (اب اس کے انعام میں) صفا کو بھی دیکھ (اور مثل مشہور ہے کہ) گردن کے ساتھ ران کا بھی گوشت ملتا ہے اے امین۔ کیونکہ وہ (بادشاہ حقیقی) ایسا بادشاہ نہیں ہے کہ تجھ کو سیلی مارے کہ (تجھ کو) تاج اور ایسا تخت نہ بخشے جس پر تکیہ لگا کر بیٹھا جاوے (اور یہ تیری غلطی ہے کہ تم کو مطلوب اور تالم کو مہروب عنہ سمجھتا ہے واقع میں امر بالعکس ہے چنانچہ) تمام دنیا کی قیمت (واقع میں) پر پشہ (کے برابر) ہے (تو وہ مطلوب ہونے کے قابل کب ہے اور) ایک سیلی پر عطیہ بے منتہا (ملتا) ہے (تو وہ مطلوب ہونے کے قابل کب ہے اور) ایک سیلی پر عطیہ بے منتہا (ملتا) ہے (تو وہ مہروب عنہ نہیں ہے جب یہ بات ہے تو) تو اپنی گردن دنیا کے اس طوق زرین سے جلدی سے نکال اور حق کی طرف سے (اگر) سیلی (پہنچے اس) کو قبول کر جو صدمات انبیاء علیہم السلام نے برداشت کئے ہیں اس بلا سے اپنے سروں کو بلند کیا ہے (یہ ہے وہ خلعت جو بلا پر ملتا ہے۔ جس کے متعلق اوپر کہا ہے منتظری باش خلعت الخ) لیکن (اس خلعت ملنے کی ایک شرط ہے اور مطلق وقوع بلا کافی نہیں اور وہ شرط حضور مع الحق ہے یعنی حق تعالیٰ کی طرف رضا و محبت کے ساتھ متوجہ رہنا پس وقوع بلا کے وقت) تو حاضر (مع الحق بالمعنے مذکور) رہا کر اپنے (خانہ قلب کے) اندر (کہ وہی قلب محل ہے حضور کا) اے جوان تا کہ وہ (بادشاہ حقیقی خلعت لے کر) تیرے خانہ (قلب) میں آوے (یعنی تیرے قلب پر متوجہ ہو کر فیوض و برکات نازل فرماوے) ورنہ (اگر تو بالمعنی المذکور حاضر نہ رہا تو) وہ خلعت کو واپس لے جاوے گا کہ میں نے تو گھر میں کسی کو نہیں پایا (تو کس کو دیتا ظاہر ہے کہ ازافات الشرط فات المشروط اور نیا بیدم پر اشکال نہ کیا جاوے کہ اللہ تعالیٰ کے یافتن بمعنے دیدن سے کون چیز خارج ہو سکتی ہے بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا علم مطابق واقع کے گو واقع سے متقدم بھی ہے پس جو شخص حضور سے خالی ہے حق تعالیٰ کا علم اس کی نسبت یہی ہوگا کہ یہ خالی ہے۔ اتصاف بالحضور کا علم کیسے ہوگا ورنہ نعوذ باللہ علم میں غلطی لازم آوے گی فافہم۔

فائدہ:۔ قلماش کو محشین نے ہرزہ کے معنے پر محمول کر کے اس صوفی کی بیہودگیاں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ایک محشی نے تو اسرار آئندہ کو بزعم منکرین ہرزہ قرار دے کر صوفی کو منکر قرار دیا ہے ایک نے قل ماشئت بمعنے بگو ہر چہ خواہی قرار دے کر اور معنی بیہودگی کو اس سے مستفاد کر کے صوفی کے طعن سابق کو مصداق بیہودگی کا کہا ہے سو علاوہ بعید عن الذوق ہونے کے خود مولانا کا ایک شعر جو سرخی حکایت زن با شوہر سے ذرہ قبل آتا ہے ان تمام تفسیروں کو صریحاً رد کرتا ہے وہ شعر یہ ہے من ہمید انم کہ تو پاکی نہ خام ویں سوالت ہست از بہر عوام۔

باز سوال کردن آں صوفی ازاں قاضی

پھر اس صوفی کا اس قاضی سے سوال کرنا

گفت صوفی کہ چو بودے کایں جہاں	ابروی رحمت کشادے جاوداں
صوفی نے کہا کہ کیا تھا یہ جو عالم	ہمیشہ رحمت کی ابرو کو کشادہ رکھتا

هر دمے شورے نیاوردے بہ پیش	بر نیاوردے ز تلوینهاش نیش
ہر لحظہ شور نہ لاتا سامنے	اپنی بوقلمونیوں سے نیش کو ظاہر نہ کرتا
شب نہ دزدیدے چراغ روز را	دے نبودے باغ عیش اندوز را
شب کا زمانہ چراغ روز کو سرقہ نہ کرتا	خزاں نہ ہوا کرتی باغ عیش اندوز کو
جام صحت را نبودے سنگ تب	ایمنی را خوف ناوردے کرب[۱]
جام صحت کے لئے سنگ تپ نہ ہوتا	بے خوفی پر خوف اندوہ گینی کو نہ لاتا
خود چہ کم گشتے ز جود و رحمتش	گر نبودے خرخشہ در نعمتش
خود کیا کم ہو جاتا اس کی جود و رحمت سے	اگر اس کی نعمت میں خرخشہ نہ ہوتا
حال بودے خوب و خوش بر جملگاں	تیرہ کم بودے روان انس و جاں
سب پر حال خوب اور خوش رہتا	انسان اور جن کی جان تیرہ نہ ہوا کرتی
جاوداں بودے حضور و ذوق خوش	دائما در جاں بدے ہم شوق خوش
ہمیشہ حضور و ذوق کامل رہتا	روح میں ہمیشہ شوق کامل رہتا

جواب قاضی سوال صوفی را و قصۂ ترک و درزی را مثل آوردن

صوفی کے سوال پر قاضی کا جواب دینا اور ترک اور چور کے قصہ کی مثال دینا

گفت قاضی بس تہی رو صوفیی	خالی از فطنت چو کاف کوفیی
قاضی نے کہا کہ تو بالکل ہی خالی دماغ صوفی ہے	کاف کوفی کی طرح فطانت سے خالی ہے
تو نہ بشنیدی کہ آں پر قند لب	غدر خیاطاں ہمی گفتے بشب
تو نے وہ نہیں سنا کہ وہ شیریں کلام	شب میں خیاطوں کی دغا بازی کا بیان کر رہا تھا
خلق را دردزدی آں طائفہ	می نمود افسانہائے سالفہ
اس گروہ کے چوری کے باب میں	خلق کو افسانہ ہای گذشتہ دکھلا رہا تھا
قصۂ پارہ ربائی در بریں	می حکایت کرد او با آن و ایں
قصہ پارہ ربائی کا قطع کرنے کے وقت	بیان کر رہا تھا اس سے اور اس سے
در سمر می خواند درزی نامۂ	گرد او جمع آمدہ ہنگامۂ
فسانہ گوئی میں درزی نامہ پڑھ رہا تھا	اس کے گرد ایک ہنگامہ جمع تھا

۱؎ بفتحتین غمگین بے آرام و اندوہگین شدن ۱۲ منتخب ۱۲

(ابروکشادن اگر چہ از نظر نگذشتہ اما متقابلش یعنی ابرو نازک وتنگ کردن در غیاث بمعنے ناز وغرور نمودن آوردہ پس ایں قرینہ است کہ ابروکشادن بمعنے خوش خوئی وشگفتہ روئی باشد برین بضم بمعنے گرج خربزہ وامثال آن ومراد پارہ از ولی محمد وگرج را در غیاث بہ شوشہ یعنی پارچہ وقاش خربزہ وہندوانہ وغیرہ تفسیر کردہ ودرذوق احقر برین درینجا بمعنے بریدن اولیٰ ست اور یہ سوال ثانی ہے صوفی کا قاضی سے اور جواب ہے قاضی کا حاصل سوال جیسا سوال اول کے اشعار متعلقہ کی تمہید میں گزرا ہے یہ ہے کہ استبعاد تو تکوین ضدین کا دفع ہو گیا لیکن اس کے وقوع میں حکمت کیا ہے مقتضائے رحمت تکوین تھی صرف راحت ولذت کی بدوں ان کے اضداد کے اور حاصل جواب کا بیان کرتا ہے بعض مضار لذات کا پس فرماتے ہیں کہ) صوفی نے کہا کہ (اس میں) کیا (ضرر) تھا جو یہ عالم ابروئے رحمت کو ہمیشہ کشادہ رکھتا (یہ اسناد ہے ظرف کی طرف یعنی اللہ تعالیٰ اس عالم میں صرف رحمت ہی کے آثار ظاہر فرماتے ہیں مجازاً عالم کی طرف اسناد کردی اور یہ عالم) ہر لحظہ شور نہ لاتا (اور) اپنی بوقلمونیوں سے نیش کو ظاہر نہ کرتا (اور) شب کا زمانہ چراغ روز (یعنی آفتاب) کو سرقہ نہ کرتا (یعنی پوشیدہ نہ کردیتا جس سے وحشت انگیز تاریکی ہو جاتی ہے اور) خزاں نہ ہوا کرتی باغ عیش اندوز کو (اور) جام صحت کے لئے سنگ تپ (ومرض) نہ ہوتا (جس سے صحت شکستہ ہو جاتی ہے اور) بے خوفی پر خوف اندوہ گینی کو نہ لاتا (غرض) خود کیا کم ہو جاتا اس کی جود ورحمت سے اگر اس کی نعمت میں خرخشہ نہ ہوتا (یہاں مسند الیہ حقیقی کو ظاہر کر دیا آگے خرخشہ نہ ہونے پر تفریع ہے کہ) سب پر حال خوب اور خوش رہتا (اور) انسان اور جن کی جان تیرہ نہ ہوا کرتی (اور جس کا یہ نفع بھی ہوتا کہ) ہمیشہ حضور (مع اللہ) وذوق کامل رہتا (اور) روح میں ہمیشہ شوق کامل رہتا (اس اثر پر نظر جانا یہ خوش نیتی کا ثمرہ ہے جیسا حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے دریافت فرمایا کہ جب فتوحات وسامان بے فکری میں وسعت ہوگی تمہارا کیا حال ہوگا تو انہوں نے عرض کیا کہ بس کاروبار دنیا سے بے فکر ہو کر خوب عبادت فراغ خاطر سے کریں گے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں وسعت دنیا کا جو خاصہ بیان فرمایا تھا اس سے مضار دینیہ کا پیدا ہو جانا ہی حاصل ہے جواب قاضی کا جو آئندہ مذکور ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب باوجود قصد اعانت علی الطاعات کے بھی وہ مضار مرتب ہوتے ہیں جو جہان خود دنیا ہی کی راحت مقصود بالذات ہو وہاں تو بدرجہ اولیٰ اور بہت زیادہ ان مضار کا ترتب ہوگا پس) قاضی نے کہا کہ تو بالکل ہی خالی دماغ صوفی ہے (یعنی) کاف کوفی کی طرح فطانت سے خالی ہے (کاف کوفی کی شکل یہ ہے جس کا جوف خالی ہوتا ہے اور رو کا اطلاق دماغ پر مجاورت واتصال کے علاقہ سے ہو سکتا ہے اور تحقق اس مجاورت کا علاقہ [illegible] مادہ میں ہوگا بوجہ اس کے کہ صاحب وجہ ہونا عادۃً مستلزم ہے صاحب دماغ ہونے کو کسطول البنجاد لطول القامۃ مگر یہ اطلاق کہیں نظر سے نہیں گزرا اور کچھ سمجھ میں نہیں آیا اگر کوئی اور توجیہ بن سکے تو ملحق کر دی جاوے اور فطنت سے خالی ہونا پاکی کے خلاف نہیں بخلاف ہرزہ وبیہودگی کے پس یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ قلماش کی تحقیق میں جس آئندہ شعر کا حوالہ دیا گیا ہے یہاں بھی اس سے تعارض ہے یہ تو جواب کی تمہید ہے آگے تمم محض کے بیان مضار سے جواب ہے اور اس کے قبل ایک مثل تائید جواب کے لئے لائی گئی ہے یعنی) تو نے وہ (قصہ) نہیں سنا کہ وہ شیریں کلام (قصہ گو ایک) شب میں خیالوں کی دغا بازی کا بیان کر رہا تھا (اور) اس گروہ کی چوری کے باب میں خلق کو افسانہائے گذشتہ دکھلا رہا تھا (اور) قصہ (ان کی) پارہ ربائی کا قطع کرنے کے وقت بیان کر رہا تھا اس سے اور اس سے (غرض) فساد گوئی میں (اس وقت) ورزی نامہ پڑھ رہا تھا (اور) اس کے گرد ایک ہنگامہ جمع تھا (پورا قصہ آگے آوے گا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قصہ سن کر

کسی ترکی کو غصہ آیا اس نے کہا میرے سامنے کوئی درزی ہرگز نہیں چرا سکتا چنانچہ ایک عیار درزی کا لوگوں نے اس کو پتہ دیا وہ اسی کے پاس گیا اور ایک اطلس لے گیا کہ اس کی قبا قطع کر دے اس نے ہنسی دل لگی کی باتوں میں اس کو مشغول کیا حتیٰ کہ کئی بار یہ ہنستے ہنستے مدہوش ہو ہو گیا اور وہ ہر بار میں کچھ چرا لیتا الخ مقصود اس قصہ کے لانے سے یہ بتلانا ہے کہ دیکھو سرور وضحک سے ایسے نقصان ہوتے ہیں اسی طرح اگر مسرت ونعمت محضہ ہوتی ایسے ہی مضار اس پر مرتب ہوتے چنانچہ اس قصہ تمثیلی کے ختم پر ان اشعار میں اسی کی تصریح ہے اطلس عمرت بمقراض شہور الخ تو تمنامی بری الخ داختر ت گویدالخ اب مولانا قصہ کے درمیان سے انتقال کرتے ہیں ایک مضمون ارشادی کی طرف جیسا کہ سرخی آئندہ سے ظاہر ہے)۔

تفسیر قولہ علیہ السلام ان اللہ یلقن الحکمۃ

علیٰ لسان الواعظین بقدر ھمم المستمعین

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی تفسیر اللہ تعالیٰ واعظوں کی زبان سے سننے والوں کی ہمت کی بقدر تلقین کرتا ہے

مستمع چوں یافت جاذب آں وقود	جملہ اجزایش حکایت گشتہ بود
اس گرم سخن نے جب مستمع کو جاذب پایا	تو اس کے تمام اجزاء حکایت بن گئے تھے
جذب سمع ست ار کسے را خوش لبی ست	گرمی وجد معلم از صبی ست
اگر کسی کو خوش لبی ہے تو وہ جذب ہے سمع کا	وجد معلم کی گرمی لڑکے کی وجہ سے ہے
چنگیے را کو نوازد بست و چار	چوں نیابد گوش گردد چنگ وار
وہ چنگ نواز کہ جو بست و چار بجاتا ہے	جب وہ کان نہ پاوے تو چنگ کی طرح ہو جاتا ہے
نے حرارہ یادش آید نے غزل	نے وہ انگشتش بجنبد در عمل
نہ اس کو ترانہ یاد آتا ہے نہ غزل	نہ اس کی دس انگلیاں کام کرنے میں حرکت کرتی ہیں
گر نبودے گوشہائے غیب گیر	وحی ناوردے ز گردوں یک بشیر
اگر غیب کے قبول کرنے والے کان نہ ہوتے	تو آسمان سے ایک بشیر بھی وحی نہ لاتا
ور نبودے دیدہائے صنع بیں	نے فلک گشتے نہ خندیدے زمیں
اور اگر صنعت دیکھنے والی آنکھیں نہ ہوتیں	تو نہ فلک گردش کرتا نہ زمین رونق پذیر ہوتی
آں دم لولاک ایں باشد کہ کار	از برائے چشم تیز ست و نزار
وہ مضمون لولاک یہی ہے کہ صنعت	چشم تیز اور صاحب نظر کے لئے ہے
عامہ را از عشق ہمخوابہ و طبق	کے بود پروائے عشق صنع حق
عوام کو ہمخوابہ اور طبق کے عشق سے	صنع حق کی کب پروا ہوتی ہے

آب تماجی نریزی در تغار	تا سگے چندے نباشد طعمہ دار
آش کا پانی تو تغار میں نہ ڈالے	جب تک کہ چند سگ طعمہ خوار نہ ہوں
رو سگ کہف خداوندیش باش	تا رہاند زیں تغارت اصطفاش
جا حق تعالیٰ کے کہف خداوندی کا سگ ہو جا	تاکہ تجھ کو اس تغار سے اس کا مقبول فرمالینا چھڑا دیوے

(قوو بفتح واو ہیزم وانچہ بدان آتش افروزند کذافی الغیاث ومراد ازاں قصہ گو کہ گرم سخن گشتہ بود تشبیہاً لہ بالقوو فی الالتہاب بست وچار ای شعبۃ اربعۃ وعشرون للغناء من انکچ القوی خرارہ ترانہ تماج بالضم وجیم عربی نام قسمے از آش ست درتر کی تغار طشت گلی کذافی الغیاث بمناسبت شعر اخیر اشعار بالا درسمر میخواندالخ وشعر اول اشعار مقام مستمع چون یافت الخ انتقال ہے اس مضمون کی طرف کہ طلب جالب مقصود ہے اور مقصود اس سے ترغیب ہے طلب کی پس فرماتے ہیں کہ) اس گرم سخن نے جب مستمع کو جاذب (وشائق قصہ) پایا تو اس کے تمام اجزاء حکایت بن گئے تھے (اور یہ جذب کچھ اسی قصہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ قاعدہ کلیہ ہے کہ) اگر کسی کو خوش لبی (یعنی قوت وجوش بیان) ہے تو وہ جذب ہے سمع کا (چنانچہ) وجد معلم کی گرمی لڑکے کی وجہ سے ہے (کہ شوق سے متوجہ ہے اسی طرح) وہ چنگ نواز کہ جو بست وچار (شعبے) بجاتا ہے جب وہ (قدر دان کا) کان نہ پادے تو چنگ کی طرح (کہ خمیدہ ہوتا ہے) وہ خود (خمیدہ) ہو جاتا ہے (یعنی) افسردہ وخمیدہ قامت ہو کر بیٹھ رہتا ہے اور اس حالت میں) نہ اس کو ترانہ یاد آتا ہے نہ غزل (اور) نہ اس کی دس انگلیاں کام کرنے میں حرکت کرتی ہیں (اسی طرح) اگر غیب کے قبول کرنے والے کان نہ ہوتے (کہ اولاً انبیاء علیہم السلام کے کان ہیں اور ثانیاً امت اجابت کے) تو آسمان سے ایک بشیر (فرشتہ) بھی وحی نہ لاتا (اصل وحی لانے والے احکام کے گو صرف جبرئیل علیہ السلام ہیں مگر وحی کے وقت ان کے ساتھ ایک جماعت ملائکہ کی ہوتی تھی قال تعالیٰ الامن ارتضیٰ من رسول فانہ یسلک من بین یدیہ و من خلفہ رصدا) اور (اسی طرح) اگر صنعت (حق کی) دیکھنے والی آنکھیں نہ ہوتیں تو نہ فلک گردش کرتا (اور) نہ زمین (نباتات سے) رونق پذیر ہوتی وہ مضمون لولاک (بھی) یہی ہے کہ (سب) صنعت (تخلیقی) چشم تیز اور صاحب نظر کے لئے ہے (یعنی چونکہ آپ صاحب نظر ہیں اولاً اور دوسرے مصدقین تبعاً اس لئے نظر کرنے کو افلاک وغیرہ پیدا کئے اگر صاحب نظر نہ ہوتے تو پیدا نہ کئے جاتے یہ ایک توجیہ محتمل ہے لیکن مطلوب چونکہ اس پر موقوف نہیں اس لئے احتمال مخالف قادح ومضر نہیں چنانچہ یہی مضمون کہ اہل نظر کی نظر لا ستدلال علی التوحید اعظم غایات ہے خلق سموات والارض کی اس آیت میں ارشاد کیا گیا ہے وماخلقنا السماء والارض وما بینہما باطلا کما ذکرتہ فی تفسیری تو صنع الٰہی پر نظر کرنا واقع میں تو اتنی بڑی چیز ہے کہ وہ غایت اعظم ہے خلق اعظم کی لیکن) عوام (یعنی اہل غفلت) کو بخوابہ اور طبق کے عشق سے (یعنی شہوت فرج وبطن سے) صنع حق (میں نظر کرنے) کی کب پرواہوتی ہے (آگے پھر ایک مثال ہے طلب کے جالب مقصود ہونے کی یعنی) آش کا پانی (جو کہ خوراک ہے بعضے جانوروں کی) تو تغار میں (کبھی) نہ ڈالے جب تک کہ چند سگ طعمہ خوار نہ ہوں (آگے برعایت مناسبت اس مثال کے تتمیم ہے مضمون شعر عامہ راالخ یعنے) جا حق تعالیٰ کے کہف خداوندی کا سگ ہو جا (یعنی اس کی طرح کہ وہ ملازم غار ہے ملازم توجہ ونظر ہو جا) تاکہ تجھ کو اس تغار (حرص بطن وفرج) سے اس کا مقبول فرمالینا چھڑا دیوے (یعنی عشق بخوابہ وطبق جو مانع ہے اس مانع کے ارتفاع کا یہ طریقہ ہے)

فائدہ:۔ آگے عود ہے قصہ وزدی خیاطین کی طرف۔

دعویٰ کردن وگرو بستن ترک کہ درزی از من چیزے نتواند برد

ایک ترک کا دعویٰ کرنا اور بازی لگانا کہ کوئی درزی میری کوئی چیز نہیں چرا سکتا

چونکہ وزدیہائے بیرحمانہ گفت	کہ کنند آں درزیاں اندر نہفت
جب اس نے ان سرقات بے رحمانہ کا بیان کیا	جو خفیہ طور پر درزی لوگ کیا کرتے ہیں
اندراں ہنگامہ ترکے از خطا	سخت تیرہ شد ز کشف آں غطا
اس ہنگامہ میں ایک ترک خطا کا رہنے والا	اس پردہ کے کھلنے سے سخت مکدر ہوا
شب چو روز رستخیز آں رازہا	کشف می کرد از پئے اہل نہیٰ
وہ شب کے وقت روز قیامت کی طرح ان رازوں کو	کھول رہا تھا اہل عقول کے لئے
ہر کجا آئی تو در کنج فراز	بینی آنجا دو عدو در کشف راز
تو جہاں گوشہ میں بھی جاوے	تو وہاں دو دشمن دیکھے گا کشف راز میں
آں زباں را محشر مذکور داں	واں گلوئے راز گو را صور داں
اس زبان کو محشر مذکور جان	اور اس گلوے راز کو صور جان
کہ خدا اسباب خشمی ساختست	واں فضائح را بکوی انداختست
کہ خدا تعالیٰ نے اسباب خشم بنا دیئے ہیں	اور ان فضائح کو محلہ میں ڈال دیا ہے

جب اس (قصہ گو) نے ان سرقات بے رحمانہ کا بیان کیا جو خفیہ طور پر درزی لوگ کیا کرتے ہیں اس ہنگامہ میں ایک ترک (شہر) خطا کا رہنے والا اس پردہ (سرقہ خیاطین) کے کھلنے سے سخت مکدر (وغضبناک) ہوا (جس کا قصہ عنقریب آوے گا آگے اس کشف غطا کو کشف غطائے قیامت سے تشبیہ دیتے ہیں یعنی) وہ (قصہ گو) شب کے وقت روز قیامت کی طرح (خیاطین کے) ان رازوں کو کھول رہا تھا اہل عقول کے لئے (آگے مولانا قصہ سے اس تشبیہ کی تحقیق کی طرف بطور ارشاد کے انتقال فرماتے ہیں کہ) تو جہاں گوشہ میں بھی جاوے تو وہاں دو دشمن دیکھے گا کشف راز میں (ایک تو) زبان (کہ اس) کو محشر مذکور جان (یعنی جو کہ شعر بالا میں مذکور ہے بلفظ رستخیز اور معنے یہ ہیں کہ محشر مذکور کے مشابہ جان کہ سبب ہے کشف راز کا) اور اس گلوے راز گو کو صور جان (کہ یہ دوسرا دشمن ہے کیونکہ آواز اسی سے نکلتی ہے جس سے وہ زبان مشابہ قیامت کاشف راز ہو جاتی ہے کیونکہ اگر آواز نہ نکلے تو زبان کا صرف مخارج پر پہنچ جانا کاشف راز نہیں ہو سکتا اور صورت ان اسرار کے انکشاف کی یہ ہے) کہ خدائے تعالیٰ نے اسباب خشم (باضافت بیانیہ) بنا دیئے ہیں اور (اس خشم کے واسطہ سے) ان فضائح کو محلہ میں (یعنی مجمع میں) ڈال دیا ہے (پس لفظ فراز زائد ہے اور کاف شعر اخیر میں یا بیان ہے انکشاف اسرار کا جو تشبیہ واقع شعر سابق متصل سے مفہوم ہوتا ہے اور یا عطف کے لئے ہے کمافی قول السعدی اے بسا اسپ تیزرو کہ بماند کہ خرلنگ جاں بمنزل برد)

فائدہ:۔ حاصل اشعار ثلثہ کا یہ ہے کہ وہ قصہ گو جو زبان سے اس طرح کشف اسرار کر رہا تھا جیسا قیامت میں کشف اسرار ہوگا یہ کچھ اسی موقع کے ساتھ خاص نہیں بلکہ زبان میں یہ خاصیت علی الاطلاق ہے حتیٰ کہ اگر تم گوشہ تنہائی میں بھی ہو تب بھی یہ زبان اور اسی طرح حلقوم جو کہ دشمن ہیں گا ہے تمہارے گا ہے دوسرے کے یہ وہاں بھی تمہارے ہمراہ ہیں اور کبھی تمہارے کبھی دوسروں کے کشف اسرار میں نمونہ قیامت ہیں جس میں حلق تو صور کے مشابہ ہے اور زبان قیامت کے مشابہ جیسا کہ بضمن ترجمہ مذکور ہوا اور صورت اس کشف کی یہ ہوتی ہے کہ اول غصہ آتا ہے اس میں آدمی کبھی اپنے قبائح کبھی دوسرے کے فضائح ظاہر کر دیتا ہے اور گو اظہار کے وقت وہ گوشہ میں نہیں ہوتا مگر یہ ذخیرہ اسرار کا تو گوشہ میں بھی مجتمع تھا اور اس کے کاشف بھی ہمراہ تھے جن کے تقاضے کے وقت گوشہ سے نکلنا کون دشوار ہے اور اس پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ اظہار مافی الضمیر بدوں غصہ کے بھی تو ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ یہ حکم مطلق اسرار کے لئے نہیں فرمایا بلکہ خاص اسرار عیوب وفضائح کے لئے اور ان کا اظہار عادۃً غصہ ہی کے بعد ہوتا ہے شاید مقصود مولانا کا اس ارشاد سے تنبیہ ہو آفات لسان وغضب پر اور تحذیر ہو اس کی مضرت ومعرت سے واللہ اعلم۔

دعویٰ کردن ترک کہ درزی از من نبرد وگرو بستن ونشان جستن خانہ درزی را

بس کہ غدر درزیاں را ذکر کرد	حیف آمد ترک را وخشم ودرد
اس نے جو بہت سا غدر خیاطین کا ذکر کیا	ترک کو ستم اور غصہ اور درد معلوم ہوا
گفت اے قصاص در شہر شما	کیست استاتر دریں مکر ودغا
کہنے لگا اے قصہ گو لوگو تمہارے شہر میں	سب سے بڑھ کر اس مکر و دغا میں کون استاد ہے
گفت خیاطیست نامش پورشش	اندریں دزدی وچستی خلق کش
اس نے کہا کہ ایک درزی ہے اس کا نام ہے پورشش	اس سرقہ میں اور چالاکی میں خلق کش ہے
گفت من ضامن کہ با صد اضطراب	او نیارد برد پیشم رشتہ تاب
ترک نے کہا میں ذمہ دار ہوتا ہوں کہ باوجود صد ہا دست وپازنی کے	وہ میرے سامنے ایک بٹا ہوا تاگا نہیں لے جا سکتا
پس بگفتندش کہ از تو چست تر	مات او گشتند در دعویٰ مپر
لوگوں نے اس سے کہا کہ تجھ سے زیادہ چالاک لوگ	اس سے ہار گئے ہیں. تو دعویٰ میں مت اڑ
تو بعقل خود چنیں غرہ مباش	کہ شوی یاوہ تو در تزویر ہاش
تو اپنی عقل پر اس قدر مغرور مت ہو	اس لئے کہ تو اس کی چالوں میں حواس گم کردہ ہو جائیگا
گرم تر شد ترک وبست آنجا گرو	کہ نیارد برد نے کہنہ نہ نو
وہ ترک اور تیز ہوا اور وہاں اس پر یہ شرط باندھ لی	کہ وہ درزی کچھ نہیں لے سکتا نہ کہنہ اور نہ نیا

مطمعانش گرم تر کردند زود	او گرد بست و دہاں را بر کشود
طمع دلانے والوں نے اس کو جلدی سے اور گرم کر دیا	اس نے شرط باندھ لی اور منہ کھول دیا
کہ گرو ایں مرکب تازی من	بدہم ار دزد و قماشم را بفن
کہ میرا یہ مرکب تازی رہن رہا	میں یہ دے دوں گا اگر وہ میرے جامہ ابریشم کو چالاکی سے چرا لے
ور نتاند برد اسپے از شما	داستانم بہر رہن مبتدا
اور اگر وہ نہ لے سکا تو ایک گھوڑا تم سے	لے لوں گا رہن ابتدائی کے طور پر
ترک را آں شب نبرد از غصہ خواب	باخیال دزدی کرد او حراب
ترک کو اس شب میں بوجہ غصہ کے نیند نہ آئی	وہ چور کے خیال سے لڑتا رہا
بامداداں اطلسے زد در بغل	شد بہ بازار و دکان آں دغل
صبح ہی ایک اطلس بغل میں دبایا	بازار میں اور اس مکار کی دکان پر پہنچا
پس سلامش کرد گرم و اوستاد	جست از جا لب بپرسش بر کشاد
پس اس استاد نے اس کو تپاک سے سلام کیا	جگہ سے کھڑا ہو گیا حال پوچھنے کے لئے لب کھولا
گرم پرسیدش ز حد ترک بیش	تا فگند اندر دل او مہر خویش
بڑے تپاک سے اس ترک کے رتبہ سے بھی زیادہ اس کو پوچھا	یہاں تک کہ اس کے دل میں اپنی الفت ڈال دی
کہ ببر ایں را قبائے روز جنگ	زیر دامن واسع و بالاش تنگ
کہ اس کو روز جنگ کی قبا قطع کر دے	نیچے سے دامن واسع ہو اور اس کا حصہ بالائی تنگ ہو
چوں شنید از وے نوائے بلبلی	پیشش افگند اطلس استنبلی
جب اس نے اس سے نوائے بلبلا نہ سنی	اس کے سامنے اطلس استنبولی ڈال دیا
تنگ بالا بہر جسم آرائے را	زیر واسع تا نگیرد پائے را
حصہ بالائی تو تنگ ہو جسم کی آرائش کے لئے	نیچے سے واسع ہوتا کہ پاؤں میں نہ الجھے
گفت صد خدمت کنم اے زود داد	دست بر دو چشم و بر سینہ نہاد
درزی نے کہا کہ اے صاحب مودت میں سو خدمت کروں گا	ہاتھ دونوں آنکھوں پر اور سینہ پر رکھ لیا
پس بہ پیمود و بدید او روی کار	بعد ازاں بکشاد لب را در فشار
پھر ناپا اور کام کا انداز دیکھا	اس کے بعد اس نے بکواس کے لئے منہ کھولا

وز کرمہائے و عطای آں نفر	از حکایتہائے میران دگر
اور اس جماعت کے کرم و عطا کا	دوسرے امرا کی حکایات کا
از برای خندہ داد اوہم نشاں	وز بخیلان و ز تخسیرات شاں
ہنسانے کے لئے اس نے نشان بھی دیا	اور بخیلوں کا اور ان کی کمی کرنے کا
می برید ولب بر افسانہ وفسوں	ہمچو آتش کرد مقراضے بروں
قطع کرتا جاتا تھا اور لب افسانہ افسوں پر	آتش کی طرح ایک مقراض باہر نکال لی

اس (قصہ گو) نے جو بہت سا غدر خیاطین کا ذکر کیا ترک کو ستم اور غصہ اور درد معلوم ہوا کہنے لگا اے قصہ گولو تو تمہارے شہر میں سب سے بڑھ کر اس مکر و دغا میں کون استاد ہے (چونکہ قصہ کی تصدیق میں سب شریک تھے اس لئے سب کو قصہ گو کہہ دیا) اس (قصہ گو) نے کہا کہ ایک درزی ہے اس کا نام ہے پورشش اس سرقہ میں اور چالاکی میں خلق کش ہے (ایک حاشیہ میں لکھا ہے در وجہ تسمیہ پورشش نوشتہ اند کہ چون شش بادی یا بد یعنی نفس دران داخل می شود واز ان خارج وداما چون مردحہ باد پیائی میکند چنانکہ مردحہ قلب ہم بہمین سبب اور امیگویند و آن خیاط نیز چوں بیہودہ گو و باد پیا بود پورشش لقب اونہادند اہ) ترک نے کہا میں ذمہ دار ہوتا ہوں کہ باوجود صدہا دست وپازنی کے وہ میرے سامنے ایک بتا ہوا تاگا نہیں لے جاسکتا لوگوں نے اس سے کہا کہ تجھ سے زیادہ چالاک لوگ اس سے ہار گئے ہیں تو دعوے میں مت اڑ تو اپنی عقل پر اس قدر مغرور مت ہو اس لئے کہ تو اس کی چالوں میں حواس گم کردہ ہو جاوے گا وہ ترک اور تیز ہوا اور وہاں اس پر یہ شرط باندھ لی کہ وہ درزی کچھ نہیں لے سکتا نہ کہنہ اور نہ نیا طمع دلانے والوں نے اس کو جلدی سے اور گرم کر دیا اس نے شرط باندھ لی اور منہ (اس بات کہنے کے لئے) کھول دیا کہ یہ میرا مرکب تازی رہن رہا میں یہ دے دوں گا اگر وہ (درزی) میرے جامہ ابریشم کو چالاکی سے چرالے اور اگر وہ نہ لے سکا تو ایک گھوڑا تم سے لے لوں گا۔ رہن ابتدائی کے طور پر (ابتدائی کہنے کی غالباً یہ وجہ ہے کہ جیسا ترک نے اسی وقت ایک گھوڑا رہنے کے لئے معین کر دیا ایسا ان لوگوں کی طرف سے اس وقت کوئی معین گھوڑا نہیں رکھا گیا جس کا اخیر میں دینا انتہائی رہن ہوتا بلکہ ہارنے کی صورت میں جو گھوڑا یہ دیں گے وہ دینا ابتدائی طور پر ہوگا اور اس شعر سے دو شعر پہلے جو ان لوگوں کو طمع دلانے والا کہا ہے وہ اسی فرمائش کے اعتبار سے جو کہ ترک نے ان لوگوں سے ایک گھوڑا لینا کیا لوگوں نے ایسے انداز سے گفتگو کی ہوگی کہ اس کو ایک گھوڑا ہاتھ آ جانے کی طمع دامن گیر ہوگئی بوجہ اس اعتماد کے کہ میرے سامنے درزی کپڑا نہیں چرا سکتا تو ان لوگوں نے طمع میں ڈال کر اس کو اس شرط پر آمادہ کر دیا اور یہ یقین تھا کہ یہی ہارے گا غرض) ترک کو اس شب میں بوجہ غصہ کے نیند نہ آئی (رات بھر) چور کے خیال سے لڑتا رہا (اور) صبح ہی ایک اطلس بغل میں دبایا (اور) بازار میں اور اس مکار کی دکان پر پہنچا۔ پس اس استاد (یعنی درزی) نے اس کو تپاک سے سلام کیا (اور اپنی) جگہ سے (تعظیم کے لئے) کھڑا ہو گیا (اور) حال پوچھنے کے لئے لب کھولا (اور) بڑے تپاک سے اس ترک کے رتبہ سے بھی زیادہ اس کو پوچھا یہاں تک کہ اس کے دل میں اپنی الفت ڈال دی۔ جب اس (ترک) نے اس (درزی) سے طوائے بلبلانہ سنی (خوش ہو کر) اس کے سامنے اطلس استنبولی ڈال دیا۔ (ابدال سین بصاد کثیر ست چون صدو غیرہ) کہ

اس کو روز جنگ کی قبا قطع کر دے نیچے سے دامن واسع ہو اور اس کا حصہ بالائی تنگ ہو حصہ بالائی تو تنگ ہو جسم کی آرائش کیلئے (اور) نیچے سے واسع ہوتا کہ پاؤں میں نہ الجھے درزی نے کہا کہ اے صاحب مودت میں سو خدمت کرونگا (اور یہ کہہ کر) ہاتھ (اپنی) دونوں آنکھوں پر اور سینہ پر رکھ لیا پھر (اس کپڑے کو) ناپا اور (کپڑے کو الٹ پلٹ کر) کام کا انداز دیکھا (جیسے عادت ہے درزیوں کی) اس کے بعد اس نے بکواس کے لئے لب کھولا (یعنی) دوسرے امراء کی حکایات کا اور اس جماعت کے کرم و عطا کا اور بخیلوں کا اور (خرچ میں) ان کی کمی (و خست) کرنے کا ہنسانے کے لئے (ان سب مضامین کا) نشان دیا (اور) آتش کی طرح (تیز) ایک مقراض باہر نکال لی (کہ اس سے تو کپڑا) قطع کرتا جاتا تھا اور لب افسانہ اور افسون پر (رکھا تھا چونکہ افسانہ کی غرض افسون تھا کہ ترک کو غافل کر کے چرالوں اس لئے اس کو افسوں سے تعبیر کیا)

مضاحک گفتن درزی ترک را واز قوت خندہ بستہ شدن دو چشم تنگ و فرصت یافتن درزی در دزدی

درزی کا ترک سے ہنسی کی باتیں کرنا اور ہنسی کی زیادتی کی وجہ سے دو چھوٹی آنکھوں کا بند ہو جانا اور درزی کا چوری کا موقع پانا

یک مضاحک چست گفت آں اوستاد	ترک مست از خندہ شد سست و فتاد
ایک ہنسی کی بات چٹ پٹ کہی اس استاد نے	ترک مست ہنسی سے ڈھیلا ہو گیا اور گر پڑا
ترک خندیدن گرفت از داستاں	چشم تنگش گشت بستہ آں زماں
ترک نے اس داستان سے ہنسنا شروع کیا	اس وقت اس کی چشم تنگ بند ہو گئی
پارۂ دزدید و کردش زیر راں	غیر حق از جملۂ احیا نہاں
اس نے ایک ٹکڑا چرا لیا اور اس کو ران کے نیچے دبا لیا	بجز حق تعالی کے اور سب زندوں سے پوشیدہ
حق ہمی دید آں و لے ستار خوست	لیک چوں از حد بری غماز اوست
حق تعالی جانتے ہیں و لیکن ستار خو ہیں	لیکن جب تو حد سے گزر جاوے تو وہ غماز ہیں
ترک را از لذت افسانہ اش	رفت از دل دعوی پیشانہ اش
ترک کے ذہن سے اس کے افسانہ کی لذت کے	وہ اس کا دعوے سابقہ جاتا رہا
اطلسے چہ دعوی چہ رہن چہ	ترک سرمست ست در لاغ اے اچہ
کیسی اطلس کیسا دعوی کیسی شرط	ترک تو ہزل میں مست ہو رہا ہے اے بھائی
لابہ کردش ترک کز بہر خدا	لاغ می گو کاں مرا شد مغتذی
ترک نے اس کی خوشامد کی کہ خدا کے واسطے	کوئی خوش طبعی کی بات کہہ کہ وہ میری غذا بن گئی
گفت لاغ خندہ انگیز آں دغا	کہ فتاد از قہقہہ او بر قفا
اس دغا باز نے پھر ایک خندہ انگیز مسخری کی بات کہی	جس سے وہ ترک ہنستے ہنستے قفا کے بھی گر پڑا

پارهٔ اطلس سبک بر نیفه زد	ترک غافل خوش مضاحک می مزد
اس نے ایک ٹکڑا اطلس کا جلدی سے نیفہ میں لگا لیا	ترک غافل اور خوش اس مضحک بات کو چاٹ رہا ہے
ہمچنیں بار سوم ترک خطا	گفت لاغے گوئے از بہر خدا
اسی طرح تیسری بار اس ترک خطا نے	کہا کہ اور مسخری کی بات کہہ خدا کے لئے
گفت لاغے خندہ میں ترازو دوبار	کرد او ایں ترک را کلی شکار
اس نے ایک مسخری کی بات جو دو بار سے زیادہ خندہ آمیز تھی کہی	اس نے اس ترک کا پورے ہی طور سے شکار کر لیا
چشم بستہ عقل جستہ مولہہ	مست' ترک مدعی از قہقہہ
آنکھ بند ہو گئی عقل حیران ہو کر سلب ہو گئی	ترک مدعی قہقہہ سے مست ہو گیا
پس سوم بار از قبا دزدید شاخ	کہ زخندش یافت میدان فراخ
پس تیسری بار اس نے قبا سے اور ٹکڑا چرا لیا	کیونکہ اس نے ترک کے خندہ سے میدان فراخ پایا
چوں چہارم بار آں ترک خطا	لاغ زاں استادی کرد اقتضاء
جب چوتھی بار وہ ترک خطا	مسخرہ کا اس استاد سے تقاضا کرنے لگا
رحم آمد بروے آں اوستاد را	کرد در باقی فن بیداد را
تو اس پر رحم آیا اس استاد کو	اس نے فن بیداد کو باقی کے متعلق کر دیا
گفت مولع گشتہ ایں مفتوں دریں	بیخبر کیں چہ خسارست و غبیں
کہا کہ یہ مفتوں تو اس پر حریص ہو رہا ہے	بے خبر ہے کہ یہ کیا خسارہ اور غبن ہے
بوسہ افشاں کرد بر استاد او	کہ بمن بہر خدا افسانہ گو
اس نے استاد پر بوسہ نثار کیا	کہ خدا کے لئے مجھے افسانہ کہہ لے

(قال بحرالعلوم مضاحک جمع مضحکہ است بمعنے محل ضحک و آن کلامے و فعلے کہ ضحک ازو پیدا آید کما ترا در لغت عرب اضحو کہ گویند گویا محل ضحک ست و مولوی مضاحک بمعنے مفرد استعمال کردند بمعنے جنس اضحوکہ) ایک ہنسی کی بات چٹ پٹ کہی اس استاد نے ترک مست ہنسی سے ڈھیلا ہو گیا اور گر پڑا (چست اور ست کا تقابل نہایت لطیف واقع ہوا) ترک نے اس داستان سے ہنسنا شروع کیا (اور) اس وقت اس کی چشم تنگ بند ہو گئی (ترکوں کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں اس وقت) اس نے ایک ٹکڑا چرا لیا اور اس کو ران کے نیچے دبا لیا (اور) بجز حق تعالیٰ کے اور سب زندوں سے پوشیدہ حق تعالیٰ جانتے ہیں ولیکن ستار خو ہیں لیکن جب تو حد سے گزر جاوے تو وہ (اس وقت) غماز ہیں ترک کے ذہن سے اس کے افسانہ کی لذت کے سبب وہ اس کا دعویٰ سابقہ جاتا رہا کیسا اطلس کیسا دعویٰ کیسی شرط ترک تو ہزل میں مست ہو رہا ہے بھائی (فی بعض الحواشی اچہ ترکی برادر بزرگ اعدوفی

الغیاث ایمی بالیاء) ترک نے اس کی خوشامد کی کہ خدا کے واسطے (پھر) کوئی خوش طبعی کی بات کہہ کہ وہ میری غذا بن گئی (دراصل مُتعدی بہ بود بر طریق حذف وایصال چنانچہ مشترک بمعنے مشترک فیہ ومعتبر بمعنے معتبر بہ وامثال این کذافی بعض الحواشی) اس دغا باز نے پھر ایک خندہ انگیز تمسخر کی بات کہی جس سے وہ ترک ہنستے ہنستے قفا کے بھل گر پڑا اس نے ایک ٹکڑا اطلس کا جلدی سے نیفہ میں لگا لیا ترک غافل اور خوش اس مضحک بات کو چاٹ رہا ہے (ترجمہ بالحاصل وفی الاصل مزیدن بمعنے مکیدن کمافی بعض الحواشی) اسی طرح تیسری بار اس ترک خطائی نے کہا کہ اور تمسخر کی بات کہہ خدا کے لئے اس نے ایک تمسخر کی بات جو (پہلی) دوبار سے زیادہ خندہ آمیز تھی کہی (میم در خندہ میں برائے نسبت چنانچہ در نیلم منسوب بہ رنگ نیلگوں ویا ونون ہم برائے نسبت چنانچہ دراولین وشاید کہ یک اداۃ نسبت تاکید اداۃ دیگر باشد واللہ اعلم) اس نے اس ترک کا پورے ہی طور سے شکار کر لیا آنکھ بند ہوگئی عقل حیران ہو کر سلب ہو گئی (پس مولہہ بصیغہ اسم مفعول مونث حال ست از ضمیر جستہ کہ عائد ست بہ عقل وتانیث او بتاویل عقل بقوت عقلیہ) ترک مدعی قہقہہ سے مست ہو گیا۔ پس تیسری بار اس نے قبا سے اور ٹکڑا چرا لیا (شاخ پارۂ جامہ کمافی الغیاث) کیونکہ اس نے ترک کے خندہ سے میدان فراخ پایا۔ جب چوتھی بار وہ ترک خطا تمسخر کا تقاضا کرنے لگا تو اس پر رحم آیا اس استاد کو (اور اس لئے) اس نے (اپنے) فن بیداد (وظلم) کو باقی (یعنی مستقبل) کے متعلق کر دیا (یعنی یہ سوچ لیا کہ یار باقی صحبت باقی اب پھر آئندہ کبھی یہ کپڑا لا دے گا (اس وقت اپنے فن کی مشق کروں گا اور ایک حاشیہ میں لکھا ہے کہ در باقی کردن اصطلاح ہے بمعنے برطرف ساختن وبیباق نمودن تو اس پر یہ ترجمہ مناسب ہے کہ رحم کر کے فن بیداد کو باقی میں ڈال دیا یعنے اس فن کو اور خرچ نہیں کیا جس کے لئے لازم ہے کہ ترک کر دیا اور اپنے دل میں) کہا کہ یہ مفتون تو اس پر حریص ہو رہا ہے (اور اس سے) بے خبر ہے کہ یہ کیا خسارہ ہے اور کیا غبن ہے اس (ترک) نے استاد پر بوسہ نثار کیا کہ خدا کے لئے مجھ سے (اور) افسانہ کہہ لے۔

خطاب باہر نفسے کہ بمثل ایں بلا مبتلا است

اس نفس کو خطاب جو اس جیسی بلا میں پھنسا ہے

اے فسانہ گشتہ و محو از وجود	چند افسانہ بخواہی آزمود
اے شخص کہ تو فسانہ ہو رہا ہے اور ہستی سے محو ہو رہا ہے	تو کہاں تک فسانہ کو آزما دے گا
خندہ میں تراز تو ہیچ افسانہ نیست	برلب گور خراب خویش ایست
تجھ سے زیادہ کوئی افسانہ مضحک نہیں ہے	اپنی گور خراب کے کنارہ پر ذرہ کھڑا ہو
اے فرورفتہ بقبر جہل و شک	چند جوئی لاغ و دستان فلک
اے شخص کہ جہل و شک کی قبر میں گھسا ہوا ہے	کہاں تک طلب کرے گا بازی اور فریب زمانہ کا
تا بکے نوشی تو عشوہ ایں جہاں	کہ نہ عقلت ماند بر قانوں نہ جاں
تو کب تک اس دنیا کا عشوہ نوش کرے گا	کہ نہ تیری عقل قانون پر رہی نہ روح
لاغ ایں چرخ ندیم کرد و مرد	آبروئے صد ہزاراں چوں تو برد
اس چرخ کی بازی نے جو کہ ندیم ہے بازیچہ والوں کا بھی اے بے عیش والوں کا بھی	تجھ جیسے لاکھوں کی آبرو برباد کر دی

میدرد میدوزد ایں درزی عام	جامۂ صد سالگان و طفل خام
یہ درزی عام پھاڑتا ہے اور سیتا ہے	صد سالہ لوگوں کے بھی اور طفل خام کے بھی کپڑے
پیر و طفلاں شستہ پیشش بہر گد	تا بسعد و نحس او لاغے کند
پیر اور طفل سب اس کے سامنے گداگری کے لئے بیٹھے ہیں	تا کہ وہ سعد و نحس سے بازی کرے
لاغ او گر باغہا را داد داد	چون دے آمد دادہا برباد داد
اس کی بازی نے اگر باغوں کو عطا دی ہے	تو جب خزاں آئی اس نے سب عطاؤں کو برباد کر دیا ہے

اے شخص کہ تو فسانہ ہو رہا ہے اور ہستی (مطلوب) سے محو ہو رہا ہے تو کہاں تک فسانہ کو آزماوے گا (یعنی اس ترک کی طرح تو اسباب عیش وغفلت کا عاشق ہو کر اس کی ترقی کا طالب ہو رہا ہے اور اس سے سیر نہیں ہوتا انجام یہ کہ خود تو افسانہ ہو گیا جس طرح وہ ترک مثل ہو گیا کہ اس کی حکایت تمثیل کے لئے لائی جا رہی ہے) تجھ سے زیادہ کوئی افسانہ مضحک نہیں ہے اپنی گور خراب کے کنارہ پر ذرہ کھڑا ہو (یعنی موت کو یاد کر اور کنارہ قبر پر جا کر غور کر کہ انجام تیرا یہ گور خراب ہے مگر بجائے اس قبر و یاد موت کے تو) اے شخص کہ جہل و شک کی قبر میں گھسا ہوا ہے کہاں تک طلب کرے گا بازی اور فریب زمانہ کا (یعنی دنیا کا عیش و عشرت ظاہری جو اپنے مضرت باطنی کے سبب مشابہ لاغ و دستان کے ہے تو کب تک اس کا طالب رہے گا اور) تو کب تک اس دنیا کا عشوہ نوش کرے گا کہ نہ تیری عقل قانون پر رہی نہ روح اس چرخ کی بازی نے جو کہ ندیم ہے باریش والوں کا بھی اور بے ریش والوں کا بھی (فان الکر وجیل من العرب وبقرینۃ مقابلۃ للمرد والذی ہو جمع امرد یحمل علی معنے صاحب اللحیۃ) تجھ جیسے لاکھوں کی (جو کہ غفلت و بازی میں مبتلا ہو گئے) آبرو برباد کر دی (جس طرح اس درزی نے اس ترک کی اطلس برباد کر دی جب وہ بازی و لاغ میں مشغول ہوا) یہ درزی عام (یعنے چرخ) پھاڑتا ہے اور سیتا ہے صد سالہ لوگوں کے بھی اور طفل خام کے بھی کپڑے (یعنی سب عمر بھی پاتے ہیں اور سب کی عمر گزرتی بھی جاتی ہے کما قال تعالیٰ ومایعمر من معمر ولاینقص من عمرہ الافی کتاب اور) پیر اور طفل سب اس کے سامنے گداگری کے لئے بیٹھے ہیں (یعنی اسباب معیشت کی طلب کر رہے ہیں جس طرح وہ ترک قبا سلوانے کے لئے بیٹھا تھا) تا کہ وہ (اپنے) سعد و نحس (کے ذریعہ) سے (سب کے ساتھ) بازی کرے (لفظ تا کہ عاقبت کے لئے ہے آگے بیان ہے لاغ مذکور کا کہ) اس کی بازی سے اگر باغوں کو عطا دی ہے تو جب خزاں آئی اس نے سب عطاؤں کو برباد کر دیا ہے (وہ داد اثر سعد کا ہے اور یہ بربادی اثر نحس کا مطلب یہ کہ اس کے اسباب عیش پر غافل مت بنو کہ وہ سبب مضرت کا ہے جیسے اس درزی کے مضحکات سبب ہوئے خسارہ ترک کے اور سعد و نحس بناءً علے الشہرۃ کہہ دیا مقصود اس مضمون سے تنبیہ ہے کہ ترک مست کی طرح دنیوی عیش سے غفلت میں مت پڑ جانا)

فائدہ:۔ ان اشعار میں جو فلک کو صاحب دستاں اور جہان کو صاحب عشوہ کہا ہے اس کی تحقیق مابعد کے اشعار میں بضمن شرح شعر اطلس عمرت بمقراض شہور الخ لکھی جاوے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

گفتن درزی ترک را کہ ہے خموش کن کہ اگر مضاحک دیگر بگویم قبایت تنگ آید

ترک سے درزی کا کہنا کہ خبردار! چپ ہو جا کہ اگر ہنسی کی دوسری بات کہوں گا تیری قبا تنگ ہو جائیگی

گفت درزی ترک رازیں درگزر	وائے بر تو گر کنم لاغ دگر
درزی نے ترک سے کہا کہ اب اس سے درگزر	تیرے حال پر افسوس ہوگا اگر میں اور تمسخر کروں گا
بس قبایت تنگ آید باز پس	ایں کند باخویشتن خود ہیچ کس
پھر تیری قبا بہت تنگ ہو جاوے گی	بھلا کوئی شخص اپنے ساتھ ایسا ہی کیا کرتا ہے
سر ایں خندہ اگر دانستیے	آں ز صد گریہ بتر دانستیے
اگر تو اس خندہ کا راز جانتا	تو تو اس کو صدہا گریہ سے بدتر جانتا
ترک خندہ کن ایا اے ترک مست	زانکہ عمرت رفت خواہی گشت پست
اے ترک مست تو خندہ کو ترک کر دے	کیونکہ تیری عمر گئی گزری تو پست ہو جاوے گا
چونکہ بنہاد آں قبا درزی زدست	اسپ را برباد داد آں ترک مست
جب کہ اس درزی نے قبا ہاتھ سے رکھی	تو اس ترک مست نے گھوڑے کو برباد کر دیا

درزی نے ترک سے کہا کہ (اب) اس (تمسخر کی درخواست) سے درگزر تیرے حال پر افسوس ہوگا اگر میں اور تمسخر کروں گا (وہ افسوس یہ ہوگا کہ) پھر تیری قبا بہت تنگ ہو جاوے گی بھلا کوئی شخص اپنے ساتھ ایسا بھی کیا کرتا ہے (کہ اپنے ضرر کے سبب کی درخواست کرے) اگر تو اس خندہ کا راز (یعنی انجام مخفی) جانتا تو تو اس کو صدہا گریہ سے بدتر جانتا (آگے مولانا کا ارشادی مقولہ ہے کہ) اے ترک مست تو خندہ کو ترک کر دے (یعنی اے غافل اشتغال شہوات ذمیمہ کو ترک کر دے) کیونکہ تیری عمر (جو مشابہ اطلس کے ہے جیسا عنقریب آتا ہے کچھ تو) گئی گزری (جیسے وہ اطلس ضائع ہوئی اگر اب بھی تو نے ترک شہوت نہ کیا تو) تو (زیادہ) پست ہو جاوے گا (کہ بقیہ عمر بھی ضائع ہو جاوے گی جیسا درزی نے کہا تھا کہ زیادہ لاغ سے بقیہ کپڑا بھی برباد ہو جاوے گا اور قبائے مقصود کے لئے کافی نہ ہوگا پھر آگے تتمیم ہے قصہ کی کہ) جب اس درزی نے قبا ہاتھ سے رکھی (اور ظاہر ہوا کہ اس طرح کپڑا چرایا گیا) تو (موافق شرط کے) اس ترک مست نے گھوڑے کو برباد کر دیا (یعنی ہار میں دیدیا آگے قصہ ترک و درزی کی تطبیق ہے جواب قاضی پر جس کو احقر اوپر سرخی ان اللہ یلقن الحکمۃ سے ذرہ پہلے لکھ بھی چکا ہے۔)

مخلصش بشنو توئی آں ترک گول	عالم غدار خیاط چو غول
تو اس کا خلاصہ سن وہ ترک احمق تو ہے	عالم غدار خیاط مشابہ غول ہے
اطلسے کز بہر تقویٰ و صلاح	دوخت باید خرج کردی از مزاح
جو اطلس تقویٰ و صلاح کے لئے	سینا چاہیے تھا تو نے مزاح سے خرچ کر ڈالا

اطلست عمر و مضاحک شہوت ست	روز و شب مقراض و خندہ غفلت ست
اطلس تیری عمر ہے اور ہزلیات شہوت ہے	دن اور رات مقراض ہے اور خندہ غفلت ہے
اسپ ایمان ست و شیطاں در کمیں	باخود آ افسانہ را بگزار ہیں
گھوڑا ایمان ہے اور شیطان کمین میں ہے	تو اپنے آپے میں آ اور افسانہ کو خبردار چھوڑ دے

بیان آنکہ بیکاراں وافسانہ جویاں مثل آں ترک اندو عالم غدار غرار ہمچوں آں درزی و شہوات وزناں مضاحک گفتن ایں دنیاست و عمر ہمچوں آں اطلس پیش ایں درزی جہت قبائے بقا و لباس تقوی ساختن

اسکا بیان کہ بیکار اور افسانے کے جویاں اس ترک جیسے ہیں اور دھوکے باز غدار عالم اس درزی کی طرح ہے اور شہوت اور عورتیں اس دنیا کی ہنسانے والی باتیں کہتا ہے اور عمر اس اطلس کی طرح ہے اس درزی کے سامنے بقا کی قبا اور تقوے کا لباس بنانے کے لئے

اطلس عمرت بمقراض شہور	برد پارہ پارہ خیاط غرور
تیری اطلس عمر کو مہینوں کی مقراض سے	ٹکڑے ٹکڑے کر کے خیاط مکار لے گیا
تو تمنای بری کاختر مدام	لاغ کردے سعد بودے بردوام
تو تمنا کرتا ہے کہ کوکب ہمیشہ	خوش طبعی کیا کرتا ہمیشہ سعد ہی رہتا
سخت می تولی زیر بیعات او	وز وبال و کینہ و آفات او
تو اس کی نحوستوں سے گھبراتا ہے	اور اس کے وبال اور کینہ اور آفات سے
سخت می رنجی ز خاموشی او	وز نحوس و قبض و کیں کوشی او
اس کی خاموشی سے سخت رنجیدہ ہوتا ہے	اور اس کی نحوست اور انقباض اور کینہ کوشی سے
مشتری و زہرہ چوں در رقص نیست	چونکہ بہرام و زحل را نقص نیست
جس حالت میں کہ مشتری و زہرہ رقص میں نہیں ہیں	جبکہ مریخ اور زحل کو نقصان نہیں ہے
کہ چرا زہرہ طرب در رقص نیست	برسعود و رقص و سعد او مالیست
کہ کس لئے زہرہ طرب رقص میں نہیں ہے	تو اس کے سعود اور رقص اور نحس پر قیام مت کر
اخترت گوید کہ گر افزوں کنم	لاغ را پس کلیت مغبوں کنم
تیرا اختر کہتا ہے کہ اگر میں زیادہ کردوں گا	خوش طبعی کو تو تجھ کو بالکلیہ زیاں یافتہ کر دوں گا
تو مبیں قلابی ایں اختراں	عشق خود بر قلب زن بیں اے فلاں
تو ان کواکب کی گردش مت دیکھ	اپنے عشق کو تقلیب کے موڑ پر دیکھ اے فلانے

28

(مولانا بلسان قاضی طالبان لذات کو بسمع صوفی بعنوان تطبیق قصہ خطاب فرماتے ہیں کہ) تو اس کا خلاصہ سن وہ ترک احمق تو ہے (اور) عالم غدار خیاط مشابہ غول ہے جو اطلس (عمر کہ) تقوی و صلاح کے لئے سینا چاہئے تھا (جس طرح اس ترک کا قبائے اطلس حرب کے لئے سلتا) تو نے (اس کو) مزاح (و غفلت) سے خرچ کر ڈالا۔ اطلس تیری عمر ہے اور ہزلیات شہوت (مذمومہ) ہے (اور) دن اور رات (کا زمانہ) مقراض ہے (کہ اس میں بھی دو جزو ہوتے ہیں) اور خندہ غفلت ہے گھوڑا ایمان ہے اور شیطان کمین میں ہے (جس طرح وہ شرط باندھنے والے گھوڑے کی تاک میں تھے کہ اس کو جوش دلا کر شرط بند عوالی اور گھوڑا لے لیا) تو اپنے آپے میں (یعنی ہوش میں) آ اور افسانہ کو خبردار چھوڑ دے تیری اطلس عمر کو مہینوں (اور سالوں کے گزرنے کی مقراض سے ٹکڑے ٹکڑے کر کے خیاط مکار لے گیا (عالم کو جو یہاں خیاط غرور اور اوپر غدار کہا ہے اسی طرح اس کے قبل کے اشعار میں فلک کو صاحب دستان اور عالم کو صاحب عشوہ کہا ہے اور بعض تصرفات کو بھی اس کی طرف منسوب کیا ہے یہ سب محاورات شاعرانہ پر مبنی ہے ورنہ حدیث میں سب الدہر سے ممانعت آئی ہے اور ان اللہ ھوالدہر میں دہر کی طرف تصرفات کی نسبت سے بھی ممانعت فرمائی ہے چونکہ دہر ظرف ہے واقعات کا اس کی طرف اسناد مجازی کر دی گئی۔ جیسے انبت الربیع البقل اور چونکہ بانضمام جہل مکلف وہ واقعات سبب ہو جاتے ہیں دھوکہ میں پڑنے کے اس کو دستان و عشوہ و غدر و غیرہ سے تعبیر کر دیا گیا کما اسند الغرور الی الحیوٰۃ الدنیا فی قولہ تعالیٰ فلا تغرنکم الحیوۃ الدنیا اب تطبیق قصہ کے بعد عود ہے جواب قاضی للصوفی کی طرف کہ صوفی کا مقولہ اوپر ان اشعار میں گزرا ہے۔ گفت صوفی کہ چہ بودے کاسنجہاں ابروئے رحمت کشادے جاودان الابیات السبعۃ المارۃ من قبل یعنی اے صوفی) تو تمنا کرتا ہے کہ کوکب ہمیشہ خوش طبعی کیا کرتا ہمیشہ سعد ہی رہتا (اور) تو اس کی نحوستوں سے گھبراتا ہے (از تولیدن بمعنے رمیدن کذا فی الغیاث و تربیع نظر کردن کوکب از برج سوم کہ ربع فلک ست بکوکب دیگر از منتخب و ایں نظر دلیل دشمنی ست از مدار کما فی الغیاث پس کنایہ از نحوست باشد علی اصطلاح اہل التنجیم) اور اس کے وبال اور کینہ اور آفات سے (گھبراتا ہے اور تو) اس کی خاموشی سے سخت رنجیدہ ہوتا ہے (جس طرح وہ ترک درزی کی خاموشی سے اور تو) اس کی خاموشی سے سخت رنجیدہ ہو کر اس سے درخواست کرتا تھا کہ اور ہنسی کی بات کر اس مصرعہ میں خاموشی کنایہ ہے اسباب سرور و شہوت کے عدم وقوع سے) اور اس کی نحوست اور انقباض اور کینہ کوشی سے (رنجیدہ ہوتا ہے) جس حالت میں کہ مشتری و زہرہ رقص میں نہیں ہیں (اور) جبکہ مریخ اور زحل کو نقص نہیں ہے (بلکہ اپنے فعل نحوست کے کمال پر ہیں اس حالت میں مشتری و زہرہ کی خاموشی سے اور مریخ و زحل کی نحوست و قبض و کین کوشی سے رنجیدہ ہوتا ہے جس کا ذکر اس شعر میں تھا سخت می رنجی الخ پس لفظ چون اور چونکہ جو اس شعر میں واقع ہیں ظرف ہیں فعل سخت می رنجی کے جو شعر سابق میں ہے اور خاموشی او اور کین کوشی او کا مرجع مطلق اختر ہے جو ذرہ اوپر کے شعر میں مذکور ہے اور شامل ہے تمام کواکب کو جن میں یہ سب کواکب مذکورہ شعر ہذا آ گئے آگے بیان ہے رنجیدگی کا یعنی اس پر رنجیدہ ہوتا ہے) کہ کس لئے زہرۂ طرب (یعنی زہرہ جو سبب طرب ہے) رقص میں نہیں ہے (اور اسی سے یہ تمنا بھی لازم آ گئی کہ کس لئے کوکب نحس عمل نحوست میں ہے آگے مولانا فرماتے ہیں کہ) تو اس (اختر شامل للسعد والنحس) کے سعود اور رقص اور نحس پر قیام مت کر (یعنی ان مجموعی آثار پر نظر مت کر اور مقصود نہی کرنا ہے ناگوار واقعات پر نظر کرنے سے یعنی شہوات کو مرغوب اور بلیات کو نامرغوب مت سمجھ کیونکہ تیری تمنائے شہوات کے جواب میں) تیرا اختر کہتا ہے کہ اگر میں خوش طبعی کو زیادہ کردوں گا تو تجھ کو بالکلیہ زیان یافتہ کر دوں گا (کہ انہماک فی الشہوات سے زیان عمر ظاہر ہے آگے پھر مولانا فرماتے ہیں کہ) تو ان کواکب (نحسہ) کی

گردش (نظر نا گواری سے) مت دیکھ (بلکہ اس کے وقوع کے وقت) اپنے عشق کو (اس) تقلیب کے موثر پر دیکھ اے فلانے (کہ اس وقت تو ان حکمتوں اور مصلحتوں اور رحمتوں پر جو کہ ان حوادث و بلیات میں مودع ہیں نظر کر کے دل میں حق تعالیٰ کی محبت پاتا ہے یا نہیں اس کو دیکھ مقصود یہ ہے کہ اگر محبت نہ پاوے تو ان منافع کا استحضار و مراقبہ کر کے محبت پیدا کر کہ اس نے تجھ کو یہ نعمت عطا فرمائی اور شہوات و لذات نفسانیہ کے مضار سے بچا لیا یہی حاصل تھا جواب قاضی کا کہ اگر لذات و شہوات محضہ کی تکوین ہوتی تو بہت مضار اس پر مرتب ہوتے اب حق تعالیٰ نے مصائب کی بھی تکوین فرمائی جس پر یہ ثمرات و برکات مرتب ہیں پس قلب کو بمعنے گردانیدن اور رزدن کو بمعنے کردن لیا گیا الاول من المنتخب والثانی من الغیاث)

فائدہ: اور شعر تخت می رنجی اور شعر مشتری و زہرہ اور شعر کہ چرا زہرہ کی اور ایک توجیہ ہو سکتی ہے کہ تخت می رنجی کے قرینہ سے شعر ثانی کے اول میں سیگوئی مقدر ہو اور چون بمعنے چرا ہو اور چونکہ اپنے معنے ظرفی پر رہے اور نقص بمعنے نقص کامل یعنی نحس کامل ہو اور شعر ثالث بیان ہو میگوئی مقدر کا بطور حاصل کے پس تقریر یہ ہوگی کہ تو رنجیدہ ہو کر یوں کہتا ہے کہ جس حالت میں کہ مریخ اور زحل کے لئے بھی باوجود منحوس مشہور ہونے کے پوری نحوست ثابت نہیں کما سیاتی تو پھر مشتری و زہرہ جو کہ سعد مشہور ہیں کیوں ہر وقت رقص میں نہیں رہتے جس رقص کا بیان یہ ہے کہ مثلاً زہرہ جو کہ طرف کا موجب ہے وہ من حیث الطرب رقص میں کیوں نہیں حاصل یہ کہ وہ طرب بخش کیوں نہیں اور مثلاً اس لئے کہا کہ مراد مشتری و زہرہ دونوں ہیں جو کہ شعر ثانی میں مذکور تھے یہ تو توجیہ ہوگئی اب یہ بات رہ گئی کہ مریخ اور زحل میں پوری نحوست نہیں سو اس کا بیان یہ ہے کہ مولانا نے دفتر پنجم کے اخیر میں فرمایا ہے گرچہ در تاثیر نحس آمد زحل وقت فکر آید از وے در عمل اور ولی محمد اور محمد افضل نے حاشیہ میں کہا ہے کہ جس کے طالع میں زحل ہوتا ہے وہ دقیق الفکر ہوتا ہے اور یہ کمال اور سعادت ہے اھ اور مریخ کی نسبت فرمایا ہے پیشہ مریخ اگر خونریزی ست اور ظاہر ہے کہ خون ریزی موقوف ہے قوت و شہامت پر اور اس کا فی نفسہ کمال ہونا ظاہر ہے ہذا معنی و ہذا کلہ عنوانات شعریہ۔

تمثیل ایں جہاں در تسکین فقیراں از جور روزگار

زمانہ کے ظلم سے فقیروں کو تسکین دینے میں اس دنیا کی مثال دینا

آں یکے می شد برہ سوئے دکاں	پیش رہ را بستہ دید او از زناں
ایک شخص راستہ میں دکان کی طرف چلا جا رہا تھا	اس نے راستہ کا آگا عورتوں سے رکا ہوا دیکھا
پائے او می سوخت از تعجیل و راہ	بستہ از جوق زنان ہمچو ماہ
اس کا پاؤں تعجیل سے جلا جاتا تھا اور راستہ	رکا ہوا تھا ماہرو عورتوں کے غول سے
رو بیک زن کرد و گفت اے مستہاں	ہے چہ بسیار اند ایں دختر چگاں
اس شخص نے ایک عورت کی طرف منہ کر کے کہا کہ اے ذلیل	اوہو یہ تو عمر لڑکیاں کس قدر زیادہ ہیں
رو بدو کرد آں زن و گفت اے مہیں	ہیچ بسیاری ما منگر چنیں
اس عورت نے اس کی طرف منہ کر کے کہا اے ذلیل	تو ہماری کثرت کو بالکل مت دیکھ

بیں کہ با بسیاری ما بر بساط	تنگ می آید شمارا انبساط
اس کو دیکھ کہ باوجود ہماری کثرت کے فرش زمین پر	تم کو انبساط تنگ معلوم ہوتا ہے
در لواطت می فتید از قحط زن	فاعل و مفعول رسوائے زمن
تم قحط نساء سے لواطت میں واقع ہوتے ہو	فاعل اور مفعول رسوائے زمانہ ہوتے ہیں
تو مبیں ایں واقعات روزگار	کز فلک می گردد اینجا ناگوار
تو اس روزگار کے واقعات کو مت دیکھ	جو کہ فلک کی طرف سے اس جگہ ناگوار ہوتے ہیں
تو مبیں تخسیر روزی و معاش	تو مبیں ایں قحط وخوف وارتعاش
تو روزی اور معاش کی کمی کو مت دیکھ	تو اس قحط اور خوف اور لرزہ کو مت دیکھ
بیں کہ با ایں جملہ تلخیہائے او	مردۂ اوئی و باپروائے او
اس کو دیکھ کہ باوجود اس کی ان تمام تر تلخیوں کے	تو اس پر جان دیتا ہے اور اس کی طرف التفات رکھتا ہے
رحمتے داں امتحان تلخ را	نقمتے داں ملک مرو و بلخ را
رحمت جان امتحان تلخ کو	اور نقمت جان ملک مرو اور بلخ کو
آں براہیم از تلف بگریخت وماند	وایں براہیمؑ از شرف بگریخت وراند
وہ ابراہیم تلف سے بھاگا رہ گیا	اور یہ ابراہیم شرف سے بھاگے آگے چل دیئے
ایں نسوزد ویں بسوزد اے عجب	نعل معکوس ست در راہ طلب
یہ ابراہیم نہ تو جلیں اور وہ ابراہیم جل جاوے تعجب ہے	نعل معکوس ہے راہ طلب میں

(اوپر شعر تو مبین قلاب الخ کا حاصل مضمون یہ تھا کہ قلابی کواکب کو مت دیکھ اور اس سے عیش ونشاط کے عود کا متوقع مت ہو بلکہ مقلب کے ساتھ متعلق ہونے کو دیکھ کہ اس سے بھی تعشق ہوا جس کے لئے لازم ہے بے تعلقی عالم اسباب سے اس سرخی میں بھی اسی مضمون کی تاکید وتائید ہے چنانچہ آگے ان اشعار میں اس کی تصریح ہے تو مبین ایں واقعات الخ تو مبین تخسیر الخ بین کہ باایں جملہ الخ کہ اس کے مجموعہ کا حاصل وہی ہے جو ابھی مضمون بالا کا حاصل بیان کیا گیا ہے اور اس دیدن چیزے را وندیدن چیزے را پر ایک مثل لائے ہیں کہ اس عورت نے جواب دیا تھا بسیاری ما منگر الخ اور بین کہ بابسیاری الخ اور حوادث کو نہ دیکھنے اور منافع کو دیکھنے سے تسکین ناداروں کی ظاہر ہے اس لئے اس کو سرخی میں لایا گیا یہ حاصل ہے مقام کا پس فرماتے ہیں کہ) ایک شخص راستہ میں دکان کی طرف چلا جا رہا تھا اس نے راستہ کا آگا عورتوں سے رکا ہوا دیکھا (کسی اتفاق سے وہاں عورتیں زیادہ جمع ہو گئی ہوں گی) اس کا پاؤں تعجیل سے جلا جاتا تھا (یہ تشبیہ ہے کہ اس کو ایسی جلدی تھی جیسے گویا آتش پر پاؤں رکھا ہے اور اس کو جلدی اٹھانا چاہتا ہے کما فی الحدیث کانہ علی الرضف) اور راستہ رکا ہوا تھا ماہرو عورتوں کے غول سے اس شخص نے ایک عورت کی طرف منہ کر کے کہا کہ اے ذلیل اُف یہ نوعمر لڑکیاں کس قدر زیادہ ہیں (کلمہ چہ برائے تصغیر ست دگان

برائے جمع یعنی اس قدر ہیں کہ اتنا بڑا راستہ ان سے بند ہو گیا) اس عورت نے اس کی طرف منہ کر کے کہا اے ذلیل جواب تر کی بتر کی ہو یا محض وزن کے لئے بڑھایا گیا ہو غرض یہ کہا کہ) تو ہماری کثرت کو بالکل مت دیکھ (بلکہ) اس کو دیکھ کہ باوجود ہماری کثرت کے فرش زمین پر تم کو انبساط تنگ معلوم ہوتا ہے (یعنی ہماری یہ کثرت بھی تمہارے انبساط و عیش کے لئے کافی نہیں بلکہ) تم قحط نساء سے لواطت میں واقع ہوتے ہو (اور لڑکوں سے اپنا انبساط پورا کرتے ہو باوجودیکہ) فاعل اور مفعول رسوائے زمانہ ہوتے ہیں (یہ مثل ختم ہوگئی آگے تطبیق ہے اس مثل کے مقصود پر یعنی جیسا اس عورت نے کہا تھا کہ ہماری کثرت کو مت دیکھ کہ یہ دیکھنا نافع نہیں بلکہ اپنی اس حرکت کو دیکھ کہ موجب نصیحت ہے اسی طرح) تو اس روزگار کے واقعات کو مت دیکھ جو کہ فلک کی طرف سے اس جگہ (تجھ کو) ناگوار (معلوم) ہوتے ہیں (اور) تو روزی اور معاش کی کمی کو مت دیکھ (اور) تو اس قحط اور خوف اور لرزہ کو مت دیکھ (بلکہ) اس کو دیکھ کہ باوجود اس (فلک) کی ان تمام تلخیوں کے تو اس پر جان دیتا ہے اور اسی کی طرف التفات رکھتا ہے (یعنی عالم اسباب پر پھر دلدادہ ہے اور اس توقع میں ہے کہ تدابیر و اسباب سے یہ تلخیاں دفع ہو جاویں گی اور پھر عیش و نشاط تدبیر سے عود کر آوے گا اور جس کے لئے ببین کہا ہے اس کے دیدن کا سبب حوادث کو قہمت سمجھنا تھا کہ ان کو ناگوار سمجھ کر ان کی سوچ میں پڑ گیا اور جس کے لئے ببین کہا ہے اس کے ندیدن کا سبب عیش و نشاط کو رحمت سمجھنا تھا کہ اس کی توقع میں عالم اسباب سے اعراض نہیں کرتا پس جب اول کے ساتھ ببین اور دوسرے کے ساتھ ببین متعلق ہوگا تو اس سے لازم آوے گا کہ جس قہمت سمجھتا ہے اس کو رحمت اور جس کو قہمت سمجھتا ہے اس کو رحمت اور جس کو رحمت سمجھتا ہے اس کو قہمت جانے تب اس دیدن و ندیدن کا استبدال ہوگا آگے اسی لازم کی تقریر ہے کہ) رحمت جان امتحان تلخ کو اور قہمت جان ملک مرد اور بلخ کو (آگے تائید ہے اس کی کہ دیکھو) وہ ابراہیم یعنی زرتشت آتش پرست ملک و مال کے) تلف (اور فوت ہونے) سے بھاگا (اور بچا تو ترقی سے) رہ گیا اور یہ ابراہیم (خلیل اللہ علیہ السلام و نبوی) شرف سے بھاگے آگے چل دیئے (تو دیکھ لو ملک و مال قہمت ہو گیا اور اس کی ضد رحمت ہوگئی آگے ماند اور راند کے بعض آثار ہیں کہ) یہ (دوسرے) ابراہیم تو نہ جلیں (نہ دنیا میں نہ آخرت میں) اور وہ (پہلا) ابراہیم جل جاوے (کیونکہ آتش پرست جہنم میں جاویں گے یہ بات ظاہر میں) تعجب ہے (یہ) نعل معکوس ہے راہ طلب میں (ظاہر میں تعجب ہے کہ سوزندہ تو عابد تھا آگ کا تو وہ نہ جلتا اور نہ سوزندہ منکر تھے عبادت غیر حق کے تو وہ جل جاتے مگر باوجود اس اقتضاء ظاہری کے جو خلاف واقع ہوا یہ اثر اسی کے گریختن از تلف و گریختن از شرف کا تھا پس اب تو بلائے تلخ کا رحمت اور ملک بلخ کا قہمت ہونا ثابت ہو گیا اور زرتشت کے لئے آن اور حضرت خلیل اللہ علیہ السلام کے لئے این کا لانا غالباً اول کے بعد عن الخاطر اور ثانی کے قرب الی الخاطر کی بناء پر ہیں)۔

باز مکرر کردن صوفی آں سوال را

صوفی کا اس سوال کو پھر مکرر کرنا

گفت صوفی قادرست آں مستعاں	کہ کند سودائے مارا بے زیاں
صوفی نے کہا کہ وہ مستعان قادر ہے	کہ ہمارے سودے کو بے خسارہ کر دے
آنکہ آتش را کند ورد و شجر	ہم تواند کرد ایں را بے ضرر
جو کہ آگ کو گلاب اور درخت بنا دیتا ہے	وہ اس کو بھی بے ضرر کر سکتا ہے

آنکہ گل آرد بروں از عین خار	ہم تواند کرد ایں دے را بہار
جو کہ گل کو عین خار سے باہر لے آتا ہے	وہ اس خزاں کو بہار بھی کر سکتا ہے
آنکہ زو ہر سرو آزادی کند	قادرست از غصہ را شادی کند
جو ایسا ہو کہ اس سے ہر سرو آزادی کر رہا ہے	وہ قادر ہے اگر رنج کو شادی کر دے
آنکہ شد موجود از وے ہر عدم	گر بدارد باقیش او راچہ غم
جو ایسا ہے کہ اس سے ہر عدم موجود ہو گیا	اگر وہ اس کو باقی رکھے تو اس کو کیا غم ہے
آنکہ تن را جاں دہد تا حی شود	گر نمیر اند زیانش کے شود
جو تن کو جان دے دے جس سے وہ تن حیات والا ہو جاوے	اگر وہ اس کو موت نہ دے اس کا کب نقصان ہے
خود چہ باشد گر بخشد آں جواد	بندہ را مقصود جاں بے اجتہاد
خود کیا ہو جاوے اگر وہ صاحب جود	بندہ کو بلا مجاہدہ مقصود جان دے دے
دور دارد از ضعیفاں در کمیں	مکر نفس و فتنۂ دیو لعیں
دور رکھے ضعفاء سے گھات میں	مکر نفس کو اور فتنہ شیطان لعین کو

جواب گفتن قاضی صوفی را

قاضی کا صوفی کو جواب دینا

گفت قاضی گر نبودے امر مر	ور نبودے خوب و زشت و سنگ و در
قاضی نے کہا کہ اگر تلخ امور نہ ہوتے	اور اگر خوب اور زشت اور سنگ اور در نہ ہوتے
ور نبودے نفس و شیطان و ہوا	ور نہ بودے زخم و چالیش و وغا
اور اگر نفس اور شیطان اور ہوائے نفسانی نہ ہوتے	اور اگر زخم اور حملہ اور جنگ نہ ہوتی
پس بچہ نام و لقب خواندے ملک	بندگان خویش را اے منہمک
تو بادشاہ کس نام اور لقب سے پکارتے	اپنے بندوں کو اے منہمک
چوں بگفتے اے صبور و اے حلیم	چوں بگفتے اے شجاع و اے کریم
وہ کیونکر فرماتے اے صبور اور اے حلیم	اور کیونکر فرماتے اے شجاع اور اے کریم
صابرین و صادقین و منفقین	چوں بدے بے رہزن دیو لعین
صابرین اور صادقین اور منفقین	کیونکر ہوتے بدوں راہزن شیطان لعین کے

رستم و حمزہؓ مخنث یک بدے	علم و حکمت باطل و مندک بدے
رستم اور حمزہ اور مخنث ایک ہو جاتے	علم و حکمت باطل اور ریزہ ریزہ ہو جاتے
علم و حکمت بہر راہ و بیرہی ست	چوں ہمہ رہ باشد آں حکمت تہی ست
علم و حکمت تو بوجہ راہ اور بے راہی کے ہے	جبکہ سب راہ ہی تو وہ حکمت خالی ہے
بہر ایں دکان طبع' شورہ آب	ہر دو عالم را رواداری خراب
تو اس دکان طبیعت کے لئے جو کہ شورہ آب ہے	دونوں عالم کے ویران رہنے کا روادار ہوتا ہے
می ہمیدانم کہ تو پاکی نہ خام	ویں سوالت ہست از بہر عوام
میں جانتا ہوں کہ تو پاک ہے خام نہیں ہے	اور یہ تیرا سوال عوام کے لئے ہے
جور دوران و ہر آں رنجیکہ ہست	سہل تر از بعد حق و غفلت ست
جور دوران اور جو تکلیف بھی کہ واقع ہے	وہ بعد حق اور غفلت سے سہل تر ہے
زانکہ اینہا بگذرد واں نگذرد	دولت آں دارد کہ جاں آگہ برد
کیونکہ یہ چیزیں تو ختم ہو جاتی ہیں اور وہ ختم ہی نہیں ہوتا	دولت تو وہ شخص رکھتا ہے جو کہ جان آگاہ لے جاوے
رنج و درد و جور و فقر ایں دیار	صعب نبود چوں فراق و بعد یار
رنج اور درد اور جور اور فقر اس عالم کا	فراق و بعد محبوب کے مثل صعب نہیں ہے

(ان اشعار میں صوفی کا سوال ثالث اور قاضی کی طرف سے اس کا جواب مذکور ہے حاصل سوال یہ ہے کہ تم نے سوال ثانی کے جواب میں للذات محضہ کے بعض مضار بیان کئے ان کا ترتب مسلم اور واقع ہے لیکن حق تعالیٰ کو یہ بھی تو قدرت ہے کہ ان مضار کو مرتب نہ ہونے دیتے اور حاصل جواب یہ ہے کہ قدرت بے شک مگر اس ترتب میں جو حکمت ہے یعنی ابتلاء وہ اس صورت عدم ترتب میں منعدم ہو جاتی اور وہ ابتلاء موقوف علیہ ہے کمال اور اجر کا اور کمال اور اجر مطلوب ہے اور موقوف علیہ مطلوب کا بھی مطلوب ہے پس ابتلاء مطلوب ہوا اور وہ مخصوص ہے ترتب مضار کے ساتھ باقتضائے خصوصیت استعداد مکلف کے اور یہ امر اول ہی سوال کے اشعار کی تمہید میں مذکور ہو چکا ہے کہ چونکہ سائل کو شغب مقصود نہیں اس مقام پر پہنچ کر دوسرے سوالات محتملہ عقلیہ منقطع ہو گئے۔ پس فرماتے ہیں کہ) صوفی نے کہا کہ وہ مستعان قادر ہے کہ ہمارے سودے کو بے خسارہ کر دے (آگے بیان ہے اس کی قدرت عظیمہ محیطہ کا بیان مظاہر قدرت سے یعنی) جو (قادر) کہ آگ کو (ابراہیم علیہ السلام پر) گلاب اور درخت بنا دیتا ہے وہ اس (ہمارے نفع ولذت) کو بھی بے ضرر کر سکتا ہے جو (قادر) کہ گل کو عین خار سے باہر لے آتا ہے (درخت خار دار سے گل کا پیدا ہونا ظاہر ہے اسی درخت کو مبالغۃً عین خار کہہ دیا ہے کیونکہ خار اول ہی سے پیدا ہو جاتا ہے جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس درخت میں صرف خار ہی کی قابلیت ہے گل کی صلاحیت نہیں اس حالت میں گل کا پیدا ہونا عجیب ہے تو) وہ (قادر) اس خزاں کو بہار بھی کر سکتا ہے جو ایسا ہو کہ اس سے ہر

سرو آزادی کر رہا ہے (یعنی جس نے سرو کو آزاد بنایا کہ یہ بھی دلیل ہے قدرت کاملہ کی کہ اور درختوں کے خلاف اس کو بے ثمر بنادیا) وہ قادر ہے اگر رنج کو شادی کر دے جوایسا ہے کہ اس سے ہر عدم موجود ہو گیا اگر وہ اس کو باقی بھی رکھے تو اس کو کیا غم ہے (کیونکہ حدوث سے بقاء سہل ہے جو اول پر قادر ہو ثانی پر بدرجہ اولیٰ قادر ہے) جو تن کو جان دے دے، جس سے وہ تن حیات والا ہو جاوے اگر وہ اس کو موت نہ دے اس کا کب نقصان ہے خود کیا (نقصان) ہو جاوے اگر وہ صاحب جود بندہ (طالب) کو بلا مجاہدہ مقصود جان دے دے (اور) دور رکھے ضعفا (الہمت) سے گھات میں کر نفس کو اور فتنہ شیطان لعین کو (چونکہ یہ مکر اور فتنہ کمین گاہ سے واقع ہوتا ہے تو اس کے دفع وانسداد کا محل اور ظرف بھی کمین گاہ ہو گا اس لئے دور دارد کا اس کو ظرف فرمایا۔ مطلب یہ کہ مضرت تو لذت کی یہی ہے کہ وہ آلہ ہو جاتا ہے نفس وشیطان کے اغواء واضلال کا تو حق تعالیٰ باوجود لذات محضہ کے بھی اس کو روک سکتے ہیں اور بلا مجاہدہ مقصود حقیقی تک پہنچا سکتے ہیں تو ایسا کیوں نہ ہوا (آگے قاضی کا جواب ہے یعنی) قاضی نے کہا کہ اگر (عالم میں) تلخ امور نہ ہوتے اور اگر خوب اور زشت اور سنگ اور دور نہ ہوتے اور اگر نفس اور شیطان اور ہوائے نفسانی نہ ہوتے اور اگر زخم اور حملہ اور جنگ نہ ہوتی (خلاصہ یہ کہ مکارہ ظاہرہ و باطنہ نہ ہوتے جو حاصل ہے مضار کا یعنی اگر یہ مضار نہ ہوتے) تو بادشاہ (حقیقی) کس نام اور لقب سے اپنے بندوں کو پکارتے اے (شہوات کے) منہمک (کہ شہوات محضہ کا متمنی ہے اور چونکہ پکارنا ان اوصاف سے مستلزم ہے ان اوصاف کے تحقق وما بہ المدح ہونے کو اس لئے یہ کنایہ ہے تحقق ومدح سے آگے ان اسماء والقاب کا بیان ہے یعنی) وہ (اپنے بندوں کو ان القاب و اوصاف سے) کیونکر (نداء وخطاب) فرماتے اے صبور اور اے حلیم (اور اسی طرح یہ) کیونکر فرماتے اے شجاع اور اے کریم (اسی طرح القاب) صابرین اور صادقین اور منفقین کیونکر (متحقق) ہوتے بدوں راہزن شیطان لعین کے (بلکہ) رستم اور حمزہ (یعنی شجاع) اور مخنث (یعنی غیر شجاع) ایک ہو جاتے (کیونکہ) علم وحکمت (کے کمالات سب) باطل اور ریزہ ریزہ (مندک من الاندکاک یعنی بیکار) ہو جاتے (اور اسی طرح) علم وحکمت تو بوجہ راہ اور بے راہی کے (تحقق کے) ہے (اور) جبکہ سب راہ ہی (راہ) ہو تو وہ حکمت خالی (از غایت) ہے (اور یہ سب ظاہر ہے کیونکہ مدح ان اوصاف پر بلکہ خود تحقق ہی ان اوصاف کا اسی لئے ہے کہ اس کے معارضات ومزاحمات بھی موجود ہیں مثلاً اگر نفس وشیطان کا تقاضا نہ ہو تو صبر وحلم کا تحقق ہی کب ہو جس کی حقیقت میں کف اور ضبط ماخوذ ہے علی ہذا سب اوصاف میں غور کر لیا جاوے جب ان اوصاف کا تحقق ہی نہ ہوتا یا یہ مدار مدح نہ ہوتے تو نہ اتصاف بالکمال ہوتا اور نہ اجر ملتا اور یہی غایات اصلیہ ہیں خلق انسان کی یہ نہ ہوتیں تو انسان نہ ہوتا اور انسان ہی کے لئے دونوں عالم پیدا کئے گئے انسان نہ ہوتا تو دونوں عالم نہ ہوتے پس لذات وشہوات محضہ کی تمنا کرنا ان وسائط کے لحاظ سے اس تمنا کو مستلزم ہے کہ دونوں عالم نہ ہوتے شعر آئندہ میں یہی مضمون ہے یعنی) تو اس دکان طبیعت (ونفس) کے لئے جو کہ شورہ آب ہے (شورہ مشہور ہے اور آب کلمہ نسبت ہے جیسے سرداب بمعنی سردخانہ کما فی الغیاث پس معنے شورہ آب کے منسوب بہ شورہ یعنی جس کی متاع شورہ ہو جو کہ غیر مرغوب چیز ہے یہ کنایہ ہے فاسد و کاسد سے مطلب یہ کہ نفس وطبع کی دکان کاسد کے لئے کہ نفس اور طبیعت کی خواہشیں چلیں تو) دونوں عالم کے ویران رہنے کا روادار ہوتا ہے (جس کی تقریر ابھی ہو چکی ہے بس یہاں سوال وجواب ختم ہو گئے وللہ الحمد علیٰ حکما احسن حل واوضحہ چونکہ ان سوالوں کا جواب اس طرز سے دیا گیا ہے جس سے مخاطب یعنی صوفی کے تعنت کا جو کہ عملی آلودگی ہے شبہ ہوتا ہے اگر باوجود جاننے کے پوچھا ہے یا اس کے جہل کا جو کہ علمی خامی ہے شبہ ہوتا ہے اگر بوجہ نہ جاننے کے پوچھا ہے قاضی

ان ایہامات کو دفع کرتا ہے کہ) میں جانتا ہوں کہ تو (عملی آلودگی سے بھی) پاک ہے (اور علماً بھی) خام نہیں ہے اور (پھر جو پوچھتا ہے تو اس کا سبب ایک تیسرا امر ہے وہ یہ کہ) یہ تیرا سوال عوام کے (افادہ کے) لئے ہے (تاکہ اور لوگ بھی جن کو ایسے شبہات ہوتے ہیں اور پوچھ نہیں سکتے مستفید ہو جاویں شاید مقصود مولانا کا اس مضمون کے لانے سے دو امر پر تنبیہ ہو ایک یہ کہ مکالمات میں مخاطب کے ادب کی مراعات ضروری ہے دوسرے یہ کہ افادۂ خلق کا یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ غیر عالم کے سامنے عالم سے پوچھ لے مگر اس میں دو شرط ہیں ایک یہ کہ فضول باتیں نہ ہوں دوسرے یہ کہ اپنا کوئی حرج و ضرر نہ ہونے لگے حدیث میں اسکی نظیر ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال اسی غرض سے کئے آگے پھر عود ہے اسی اصل مضمون وجوب رضا بالقضاء کی طرف جو ان سوالات و جوابات سے بھی پہلے ان اشعار میں مذکور تھا۔ گفت قاضی واجب آمد مان رضا ہر وفا و ہر جفا کارد قضا الی آخر ما ہنالک اگر یہ قاضی کی لسان سے ہے تو تقریر یہ ہے کہ اے صوفی میرے اصل مضمون وجوب رضا بالقضاء کے متعلق جو شبہات پیدا ہوئے تھے وہ جب دفع ہو گئے تو اب پھر اسی کی تتمیم و تفصیل کرتا ہوں کہ جور دوران الخ اور اگر یہ مولانا کے لسان سے ہے اور غالباً یہی احسن ہے تو مولانا (اس اصل مضمون کی جو کہ اشکالات و شبہات سے سالم رہ گیا تائید و تاکید کرتے ہیں کہ واقعی قاضی کا وہ مضمون درست ہے چنانچہ جور دوران الخ یعنی) جور دوران اور جو تکلیف بھی کہ واقع ہے وہ بعد حق اور غفلت سے سہل تر ہے کیونکہ یہ چیزیں تو (دنیا کے ساتھ) ختم ہو جاتی ہیں اور وہ (بعد عن الحق) ختم ہی نہیں ہوتا (بلکہ آخرت تک اس کا اثر پہنچتا ہے پھر اگر ایمان ہے تو بعد عفو یا بعد عقوبت وہاں ختم ہو جاوے گا مگر احتمال عقوبت تو ہے اس لئے قابل حذر ہے) اور (اصلی) دولت تو وہ شخص (اپنے پاس) رکھتا ہے جو کہ جان آگاہ (اپنے ساتھ آخرت میں) لے جاوے (اشارۃ الی قولہ تعالیٰ الا من اتی اللہ بقلب سلیم قولہ تعالیٰ و جاء بقلب منیب اور) رنج اور درد) اور جور اور فقر اس عالم کا فراق و بعد محبوب کے مثل صعب نہیں ہے (مطلب یہ کہ تکالیف دنیویہ اکثر سبب ہوتی ہیں توجہ الی اللہ کا جس کے لئے قرب حق لازم ہے پس اس لئے ان پر راضی رہنا چاہئے کہ شاید اگر یہ نہ ہوتیں تو توجہ نہ ہوتی جس سے بعد عن الحق ہوتا جس کا تحمل محال ہے پس اس کے استحالہ کو سوچ کر ان مصائب کا تحمل کرنا چاہئے آگے اس کے مناسب حکایت ہے کہ کسی بی بی نے تنگی تختی کی شوہر سے شکایت کی اس نے اخیر جواب یہ دیا کہ اگر تو اس کی برداشت نہ کر سکے تو انجام طلاق ہے اب تو دیکھ لے یہ تنگی سہل ہے یا طلاق و فراق)

حکایت در تقریر آنکہ صبر در رنج کار سہل تر از صبر در فراق یار و محنت او باشد

اس بیان میں حکایت کہ رنج پر صبر کر لینا دوست کے فراق پر صبر کرنے اور اس کی مشقت سے زیادہ آسان ہے

آں یکے زن شوی خود را گفت ہے	اے مروت را بیک رہ کردہ طے
ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ سن	اے شخص جس نے مروت کو یکبارگی ہی طے کر دیا
ہیچ تیمارم نمیداری چرا	تا بکے داری دریں خواری مرا
تو میری کچھ تیمارداری کیوں نہیں کرتا	کب تک اس خواری میں مجھ کو رکھے گا
گفت شو من نفقہ چارہ می کنم	گرچہ عورم دست و پائے می زنم
شوہر نے کہا میں نفقہ کی تدبیر تو کرتا ہوں	اگرچہ نادار ہوں ہاتھ پاؤں مارتا رہتا ہوں

نفقہ و کسوہ ست واجب اے صنم	از منت ایں ہر دو ہست و نیست کم
نفقہ اور کسوت اے صنم واجب ہے	سو میری طرف سے یہ دونوں موجود ہیں اور کم نہیں ہیں
آستین پیرہن بنمود زن	بس درشت و پر وسخ بد پیرہن
عورت نے کرتے کی آستین دکھلائی	کرتا بہت موٹا اور میل بھرا تھا
گفت از سختی تنم را می خورد	کس کسے را کسوہ زینساں آورد
کہنے لگی سخت ہونے کی وجہ سے یہ میرے بدن کو کھاتا ہے	بھلا کوئی کسی کو ایسا کپڑا لا کر دیتا ہے
گفت اے زن یک سوالت میکنم	مرد درویشم ہمیں آمد فنم
شوہر نے کہا اے عورت میں تجھ سے ایک سوال کرتا ہوں	میں تو فقیر ہوں میری حیثیت اتنی ہی ہے
ایں درشت ست و غلیظ و ناپسند	لیک اندیشہ کن اے اندیشمند
یہ کرتا سخت بھی ہے اور موٹا بھی ہے اور ناپسندیدہ بھی ہے	لیکن اے سوچ سکنے والی عورت یہ بات سوچ لے
ایں درشت وزشت تر یا خود طلاق	ایں ترا مکروہ تر یا خود فراق
کہ یہ سخت اور زشت زیادہ ہے یا کہ طلاق	یہ تجھ کو زیادہ ناگوار ہے یا کہ فراق

(وجہ ربط اوپر مذکور ہوئی یعنی) ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ سن اے شخص جس نے مروت کو یکبارگی ہی طے کر دیا تو میری کچھ تیمار داری کیوں نہیں کرتا کب تک اس خواری میں مجھ کو رکھے گا شوہر نے کہا میں نفقہ کی تدبیر تو کرتا ہوں اگر چہ نادار ہوں ہاتھ پاؤں مارتا رہتا ہوں۔ نفقہ اور کسوت اے صنم واجب ہے سو میری طرف سے یہ دونوں موجود ہیں اور کم نہیں ہیں۔ عورت نے کرتے کی آستین دکھلائی کرتا بہت موٹا اور میل بھرا تھا کہنے لگی سخت ہونے کی وجہ سے یہ میرے بدن کو کھاتا ہے بھلا کوئی کسی کو ایسا کپڑا لا کر دیتا ہے۔ شوہر نے کہا اے عورت میں تجھ سے ایک سوال کرتا ہوں میں تو فقیر ہوں میری حیثیت اتنی ہی ہے یہ کرتا سخت بھی ہے اور موٹا بھی ہے اور ناپسندیدہ بھی ہے لیکن اے سوچ سکنے والی عورت یہ بات سوچ لے کہ یہ سخت اور زشت زیادہ ہے یا طلاق یہ تجھ کو زیادہ ناگوار ہے یا کہ فراق۔

فائدہ:۔ آگے مولانا حکایت کی تطبیق مضمون مقصود پر کرتے ہیں جو حکایت سے پہلے سے مذکور ہے۔

ہمچناں اے خواجۂ تشنیع زن	از بلاؤ فقر و از رنج و محن
اسی طرح اے خواجہ جو کہ تشنیع زنی کرتا ہے	بلا و فقر و رنج و محن سے
لاشک ایں ترک ہوا تلخی دہ ست	لیک از تلخی بعد حق بہ است
بے شک یہ ترک ہوا تلخی بخش ہے	لیکن بعد حق کی تلخی سے بہتر ہے

گر جہاد و صوم سخت ست و خشن	لیک آں بہتر ز بعد اے ممتحن
اگر جہاد اور روزہ سخت اور درشت ہے	لیکن وہ بعد سے بہتر ہے اے امتحان کرنے والے
رنج کے ماند دمے کاں ذوالمنن	گویدت چونی تو اے رنجور من
رنج کہاں رہے گا اس ساعت میں کہ وہ ذوالمنن	تجھ سے یوں فرماوے کہ اے میرے مریض تو کیسا ہے
ورنہ گوید کت نہ آں فہم و فن ست	لیک آں ذوق تو پرسش کردن ست
اور اگر نہ کہے کیونکہ تجھ کو وہ فہم و فن نہیں ہے	لیکن وہ تیرا ذوق پرسش کرتا ہے
آں ملیحاں کہ طبیبان دل اند	سوی رنجوراں بہ پرسش مائل اند
حسین لوگ جو قلوب کے طبیب ہیں	مریضوں کی طرف پرسش کے ساتھ مائل ہوتے ہیں
ور حذر از ننگ و از نامی کنند	چارۂ سازند و پیغامی کنند
اور اگر ننگ و نام سے اندیشہ کرتے ہیں	تو کوئی اور تدبیر کرتے ہیں اور پیغام بھیجتے ہیں
ورنہ دردلشاں بود آں مفتکر	نیست معشوقے ز عاشق بیخبر
ورنہ ان کے دل میں وہ فکر ہوتی ہے	کوئی معشوق عاشق سے بے خبر نہیں ہے
اے تو جویائے نوادر داستاں	ہم فسانہ عشق بازاں را بخواں
اے شخص تو نادر داستانوں کا طالب ہے	عاشقوں کا افسانہ بھی تو پڑھ

اسی طرح اے خواجہ جو کہ تشنیع زنی کرتا ہے بلا و فقر و رنج و محن سے بے شک یہ ترک ہوا تلخی بخش ہے لیکن بعد حق کی تلخی سے بہتر ہے اگر جہاد اور روزہ سخت اور درشت ہے لیکن وہ بعد (حق) سے بہتر ہے اے امتحان کرنے والے (اس عنوان میں امر ہے تحمل و امتحان کا یعنی وجدان سے امتحان کر لے) رنج کہاں رہے گا اس ساعت میں کہ وہ ذوالمنن تجھ سے (الہاماً) یوں فرماوے کہ اے میرے مریض تو کیسا ہے اور اگر (تیرے علم میں یہ) نہ کہے کیونکہ تجھ کو وہ فہم و فن نہیں ہے (کہ الہام کا ادراک کر سکے) لیکن وہ تیرا ذوق (جو اس حالت میں حاصل ہوگا جیسا اہل نسبت کو ہوتا ہے وہ ذوق ہی) پرسش کرتا ہے (آگے سہولت تصدیق بالمقائسہ کے لئے معشوقان مجازی کا قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ) حسین لوگ جو قلوب (عشاق) کے طبیب ہیں مریضوں کی طرف پرسش کے ساتھ مائل ہوتے ہیں اور اگر ننگ و نام سے (بھی) اندیشہ کرتے ہیں (کہ پوچھنے جاویں گے تو بدنام ہوں گے) تو کوئی اور تدبیر (وحیلہ) کرتے ہیں اور (کسی کے ہاتھ) پیغام بھیجتے ہیں (ممکن ہے کہ یہ عطف تفسیری ہو) ورنہ (یعنی اگر کسی وجہ سے یہ بھی خلاف مصلحت ہو تو) ان کے دل میں وہ فکر (عاشق کی) ہوتی ہے (غرض) کوئی معشوق عاشق سے بے خبر نہیں ہے اے شخص تو نادر داستانوں کا طالب ہے (ان داستانوں کے علاوہ ذرہ) عاشقوں کا افسانہ بھی تو پڑھ (کہ میرے اس مضمون کی تجھ کو تصدیق ہوگی اور بعد اس کی تصدیق کے التفات الحق الی المحبین کے مضمون ثابت بالدلیل کی تصدیق قیاس سے

آسان ہوگی اور پھر فقر وغیرہ سہل ہو جاوے گا اور معشوقان ظاہری کے یہ احکام جو کبھی متخلف ہو جاتے ہیں وہ کسی عارض کے سبب ہوتے ہیں مثلاً محب سے کوئی حرکت اظہار وغیرہ ناگوار صادر ہوگئی ورنہ نفس عشق کا مقتضی یہی احکام ہیں اور مقصود اس تشبیہ وقیاس سے نفس التفات کا ثابت کرنا ہے نہ کہ ان سب احکام کی ترتیب خاص بھی تا کہ یہ شبہ ہو کہ حق تعالیٰ کی جناب میں یہ کیسے صادق آوے گا اور حذر رانخ ورنہ دردل الخ)

فائدہ:۔ اوپر مذمت تھی بعد عن الحق کی آگے اس کی شکایت ہے کہ تو نے اس بعد کا تمام عمر میں بھی احساس نہ کیا اور اپنی حالت کی اصلاح نہ کی اور غیر حق کے تعلقات کو جو کہ سبب ہے بعد کا قطع نہ کیا باوجود تکثر منبہات و توفر دواعی کے فقط۔

بس بجوشیدی دریں عہد مدید	ترک جوشے ہم نگشتی اے قدید
تو اس زمانہ دراز میں خوب جوش کرتا رہا	تو نیم پختہ بھی نہ ہوا اے خشک گوشت
دیدۂ عمرے تو داد و داوری	وانگہ از نادیدگاں ناسی تری
تو نے ایک عمر تک عطا اور حکومت دیکھی ہے	اور اس وقت تو بے دیکھے لوگوں سے زیادہ بھولنے والا ہے
ہر کہ شاگردیش کرد استاد شد	تو سپس تر رفتۂ اے گول لد
جس نے اس کی شاگردی کر لی وہ استاد ہو گیا	تو اور بھی زیادہ پیچھے کو چلا گیا اے اول خصومت کے احمق
خود نبود از والدینت اعتبار	ہم نبودت عبرت از لیل و نہار
نہ تجھ کو والدین سے عبرت ہوئی	نہ تجھ کو لیل و نہار سے عبرت ہوئی

مثل پرسیدن عارفے از کشیش کہ تو بزرگ تری از ریش یا ریش از تو

ایک عارف کی ایک پادری سے دریافت کرنے کی مثال کہ تو داڑھی سے زیادہ عمر کا ہے یا داڑھی تجھ سے

عارفے پرسید زاں پیر کشیش	کہ توئی خواجہ مسن تر یا کہ ریش
کسی عارف نے اس بڈھے قسیس سے پوچھا	کہ میاں تو زیادہ عمر والا ہے یا کہ داڑھی
گفت نے من پیش از و زائیدہ ام	بس بہ بے ریشی جہاں را دیدہ ام
اس نے کہا نہیں میں اس سے پہلے پیدا ہوا ہوں	بہت دنوں بے ریشی کی حالت میں میں نے جہاں کو دیکھا ہے
گفت ریشت شد سفید از حال گشت	خوئے زشت تو نگر دیدست دشت
عارف نے کہا کہ تیری داڑھی تو سفید ہوگئی، حال سے بدل گئی	تیری خوی زشت درست نہ ہوئی
او پس از تو زاد و از تو بگزرید	تو چنیں خشکی ز سودای ثرید
وہ تجھ سے پیچھے پیدا ہوئی اور تجھ سے گزر گئی	تو دنیا ہی خشک ہے خیال ثرید سے
تو براں رنگی کہ اول زادۂ	یک قدم زاں پیشتر ننہادہ
تو اسی رنگ پر ہے جس پر اول پیدا ہوا تھا	ایک قدم بھی اس سے آگے تو نے نہیں رکھا ہے

دوغ ترشی ہمچناں در معدنی	خود نگردی زو مخلص روغنی
تو اسی طرح کھائی میں دوغ ترش ہے	تو اس سے نکالا ہوا روغن نہ ہوا
ہم خمیری خمر الطینہ دری	گرچہ عمرے در تنور آذری
نیز تو خمیر ہے خمر الطینہ کی حالت میں ہے	اگرچہ ایک عمر تک تنور آتش میں ہے
چوں حشیشی پا بگل برہشتۂ	گرچہ از باد ہوس سرگشتۂ
تو مثل گھاس کے ہے کہ قدم گل کی اندر جما رکھا ہے	اگرچہ باد ہوس سے سرگشتہ ہو رہا ہے
ہمچو قوم موسیٰ اندر حرتیہ	ماندۂ چل سال برجا اے سفیہ
قوم موسیٰ کی طرح گری تیہ میں	تو چالیس سال تک ایک ہی جگہ پر ہے اے سفیہ
میروی ہر روز تا شب ہر ولہ	خویش می بینی در اول مرحلہ
تو ہر روز شب تک دوڑ کر چلتا ہے	اپنے کو تو اول ہی منزل میں دیکھتا ہے
نگذری زیں بعد سہ صد سالہ تو	تا کہ داری عشق آں گوسالہ تو
تو اس بعد سہ صد سالہ سے پار نہ ہو سکے گا	جب تک کہ تو اس گوسالہ کا عشق رکھے گا
تا خیال عجل شاں از جاں نرفت	بد بر ایشاں تیہ چوں گرداب زفت
جب تک گوسالہ کا خیال ان کی جان سے نہیں گیا	وادی تیہ ان پر مثل ورطہ سخت کے رہا
غیر ایں عجلے کز و یا بیدۂ	بے نہایت لطف و نعمت دیدۂ
اس عجل کا غیر ہے جس سے تو نے	بے انتہا لطف پایا ہے اور انعام دیکھا ہے
گاو طبعی زاں نکو یہائے زفت	از دلت در عشق آں گوسالہ رفت
تو گاؤ طبع ہے اس سبب سے بڑے بڑے احسانات	تیرے دل سے اس گوسالہ کے عشق میں جاتے رہے
بارے اکنوں تو ہر جزوت وپرس	صد زباں دارند ایں اجزائے خرس
خیر اب تو تو اپنے ہر ہر جزو سے پوچھ لے	یہ گونگے اجزاء سو زبان رکھتے ہیں
ذکر نعمتہائے رزاق جہاں	کہ نہاں شد آں در اوراق زماں
رزاق جہان کی نعمتوں کا ذکر	جو کہ اوراق زمانہ میں نہاں ہو رہے ہیں
روز و شب افسانہ جویائی تو چست	جزو جزو تو فسانہ گوی تست
تو روز و شب مستعدی کے ساتھ افسانہ کا جویاں رہتا ہے	تیرا ایک ایک جزو تیرا افسانہ کہہ رہا ہے

جزو جزوت تابر ستت از عدم	چند شادی دیدہ است و چند غم
تیرا ایک ایک جزو جب سے عدم سے پیدا ہوا ہے	اس سے کتنی خوشیاں اور کتنے غم دیکھے ہیں
زانکہ بے لذت نروید ہیچ جزو	بلکہ لاغر گردد از ہر پیچ جزو
اس لئے کہ بدوں لذت کے کوئی جزو نمو نہیں پاتا	بلکہ لاغر ہو جاتا ہے ہر پیچ و تاب سے وہ جزو
جزو ماند و آں خوشی از یاد رفت	بل نرفت آں خفیہ شد از پنج و ہفت
جزو تو رہ گیا اور وہ خوشی یاد سے جاتی رہی	بلکہ نہیں گئی مخفی ہو گئی حواس خمسہ اور ہفت اندام سے
ہمچو تابستاں کہ از وے پنبہ زاد	ماند پنبہ رفت تا بستاں زیاد
مثل موسم گرمی کے اس سے روئی پیدا ہوئی	روئی تو رہ گئی موسم گرما یاد سے جاتا رہا
یا مثال یخ کہ زاید از شتا	شد شتا پنہان و آں یخ پیش ما
یا مثال یخ کے کہ موسم سرما سے پیدا ہوتا ہے	موسم سرما تو غائب ہو گیا اور وہ یخ ہمارے سامنے ہے
ہست آں یخ زاں صعوبت یادگار	یادگار صیف در وے ایں ثمار
وہ یخ تو اس صعوبت کا یادگار ہے	صیف کا یادگار خزاں میں یہ ثمرات ہیں
چوں زنے کہ بیست فرزندش بود	ہر یکے حاکی حال خوش بود
جیسے کوئی عورت ہو کہ اس کے بیس فرزند ہوں	ہر واحد حال خوش کا حکایت کنندہ ہو گا
حمل نبود بے زمستی و ز لاغ	بے بہارے کے شود زایندہ باغ
حمل بدوں مستی اور ملاعبت کے نہیں رہتا	بدوں بہار کے باغ تولید کرنے والا نہیں ہوتا
حاملان و بچگاں شاں در کنار	شد دلیل عشقبازی با بہار
حمل والے اور ان کی آغوش میں بچے	دلیل ہیں بہار کے ساتھ عشق بازی کی
ہر درختے در رضاع کودکاں	ہمچو مریمؑ حامل از شاہ جہاں
ہر درخت بچوں کے دودھ دینے میں	مثل مریم علیہا السلام کے حاملہ ہیں ایک سلطان سے باطن میں
گرچہ در آب آتشے پوشیدہ شد	صد ہزاراں کف برو جوشیدہ شد
اگرچہ پانی میں آگ مخفی ہو گئی	لاکھوں بلبلے اس پر جوشیدہ ہو گئے
گرچہ آتش سخت پنہاں می تند	کف بدہ انگشت اشارت میکند
اگرچہ آگ بہت ہی پنہاں آمد ورفت کر رہی ہے	بلبلہ دسوں انگلی سے اشارہ کرتا ہے

(ربط اوپر بیان ہو چکا کہ اس پر شکایت ہے کہ باوجود ملبہات ومذاکرات آفاقیہ وانفسیہ کے تو نے تعلق بغیر الحق سے تخلیہ اور توجہ الی الحق سے تحلیہ حاصل نہ کیا پس فرماتے ہیں کہ) تو (اپنی عمر کے) اس زمانہ دراز میں (طلب غیر حق میں تو) خوب جوش (اور کوشش) کرتا رہا (اور پختہ بن گیا مگر طلب حق میں) تو نیم پختہ (اور ادھورا) بھی نہ ہوا۔ اے خشک گوشت (جو کہ مشکل سے گلا کرتا ہے چونکہ ترک گوشت کو نیم خام رکھ کر کھاتے تھے اس لئے ترک جوش بمعنے نیم پختہ مستعمل ہوتا ہے یعنی طلب غیر حق میں تو کامل ہو گیا مگر طلب حق میں ناقص بھی نہ ہوا اور بالکل اس سے مناسبت ہی حاصل نہ کی اس میں اشارہ ہو سکتا ہے کہ طلب حق میں اگر کچھ بھی توجہ ہو تو حرمان نہیں ہوتا۔ آگے بعض ملبہات کا ذکر فرماتے ہیں کہ) تو نے ایک (دراز) عمر تک (حق تعالیٰ کی) عطا (بھی) اور حکومت (بھی) دیکھی ہے (جس کا مقتضا تنبہ تھا) اور (باوجود اس کے) اس وقت تو بے دیکھے لوگوں سے (بھی) زیادہ بھولنے والا ہے جس نے اس (دیکھنے) کی (جو کہ اوپر دیدۂ الخ میں مذکور ہے) شاگردی کر لی (یعنی اس کی رہبری سے منتفع ہوا) وہ استاد ہو گیا (کیونکہ افعال الہیہ میں غور کرنے سے معرفت نصیب ہوتی ہے (مگر) تو اور بھی زیادہ پیچھے کو چلا گیا اے اہل خصومت کے احمق (یہ اضافت ایسی ہے جیسے نادان قوم) نہ تجھ کو والدین سے عبرت ہوئی (یا تو اس طرح کہ سوچتا کہ وہ کہاں گئے وہاں ہی مجھ کو جانا ہے تو اس عالم سے تعلق کم ہوتا یا اس طرح سے کہ والدین باوجود عجز وافتقار کے مجھ کو اس قدر نفع پہنچاتے ہیں اس کا مبداء حقیقی کوئی دوسرا قادر غنی ہے تو اس سے کچھ تعلق بڑھتا) نہ تجھ کو لیل ونہار (کے تقلب) سے عبرت ہوئی (کہ مقلب کی طرف توجہ کرتا آگے ایک مثل سے اس حالت عدم اصلاح پر شرم دلاتے ہیں کہ) کسی عالم نے اس بڈھے قسیس (عالم نصاریٰ) سے پوچھا کہ میاں تو زیادہ عمر والا ہے یا کہ (تیری) داڑھی۔ اس نے کہا نہیں میں اس سے پہلے پیدا ہوا ہوں (اور) بہت دنوں بے ریشی کی حالت میں میں نے جہاں کو دیکھا ہے (اس کے بعد داڑھی نکلی ہے تو میں ہی بڑا ہوا) عارف نے کہا کہ (افسوس) تیری داڑھی تو سفید ہو گئی (اور اپنے) حال سے بدل گئی (مگر باوجود اس کے کہ تو عمر میں اس سے بڑا ہے) تیری خوئے زشت درست نہ ہوئی (دشت فی الغیاث خوب وخوش) وہ تجھ سے پیچھے پیدا ہوئی اور تجھ سے (آگے) گزر گئی (اور) تو ویسا ہی خشک (وغیر متاثر) ہے خیال ثرید سے (یعنی شہوات بطن سے) تو اسی رنگ پر ہے جس پر اول پیدا ہوا تھا ایک قدم بھی اس سے آگے تو نے نہیں رکھا ہے (اور) تو اسی طرح کچھالی میں دوغ ترش (کی طرح) ہے (فی الحاشیہ معدن آنند یکہ از دروغنہا می برآرند) تو اس (دوغ) سے نکالا ہوا روغن نہ ہوا (فی الحاشیہ نگردی یعنی نشدی اقول اقامۃ للحال مقام الماضی) نیز (اب تک) تو خمیر ہے (یعنی) خمر الطینہ کی حالت میں ہے (یہ اشارہ ہے ایک روایت کی طرف خمرت طینة آدم اربعین صباحا یعنی حق تعالیٰ فرماتے ہیں میں نے آدم کی کیچڑ کو چالیس دن خمیر کیا یعنی سڑایا ضرورت وزن سے فعل کو مفعول مالم یسم فاعلہ کی طرف منسوب کر دیا۔ مطلب یہ کہ ہنوز تو مثل گل خام کے ہے) اگرچہ ایک عمر (طویل) تک تنور آتش میں ہے (مگر پختہ نہیں ہوا فی الغیاث آذر بمعنے آتش مراد آتش سے واقعات جو اسباب ہیں پختگی واتقان فی العلم والعمل کے من الآیات بمعنے الآفاقیۃ والانفسیۃ) تو مثل گھاس کے ہے کہ قدم گل کے اندر جما رکھا ہے (اشتن فی الغیاث گذاشتن ورہا کردن) اگرچہ باد ہوس سے سرگشتہ ہو رہا ہے (جس طرح گیاہ ہوا سے اوپر سے جنبش کرتی ہے مگر جڑ اسی طرح جامد ہے اسی طرح تجھ کو ہوا وہوس تو حرکت دیتی ہے لیکن طلب حق میں حرکت نہیں ہوتی تیری مثال) قوم موسیٰ علیہ السلام کی طرح (ہے) گر می (وادی) تیہ میں (کہ) تو چالیس سال تک ایک ہی جگہ پر (قائم) ہے اے سفیہ (چالیس برس سے مراد عمر طویل ہے) تو ہر روز شب تک دوڑ کر چلتا

ہے (مگر پھر) اپنے کو تو اول ہی منزل میں دیکھتا ہے (اسی طرح تو اپنے نزدیک تو مقصود میں بڑی ترقی کر رہا ہے لیکن وہ واقع میں مقصود ہی نہیں مقصود کے اعتبار سے جب دیکھا جاوے تو اس کی طرف ایک قدم بھی نہیں بڑھا ہے) تو اس بعد سہ صد سالہ (یعنی مسافت دراز) سے پار نہ ہو سکے گا۔ جب تک کہ تو اس گوسالہ کا عشق (دل میں) رکھے گا (مطلب یہ کہ تیرے اور مقصود حقیقی کے درمیان جو بعد ہے مشابہ وادی تیہ کے اس سے نکلنا موقوف اس پر ہے کہ غیر اللہ کے تعلق مذموم کو جو کہ عشق گوسالہ کے مشابہ ہے ترک کرے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے آگے اس توقف کی تائید تشبیہ سے فرماتے ہیں کہ دیکھو) جب تک گوسالہ کا خیال ان (بنی اسرائیل) کی جان سے نہیں گیا (تب تک) وادی تیہ ان پر مثل ورطہ سخت کے رہا (کہ ورطہ کی طرح اس سے نکلنا مشکل رہا پس جس طرح ان کا وادی تیہ سے نکلنا موقوف تھا زوال خیال عجل پر اسی طرح تیرا نکلنا بھی اسی کے مثل پر موقوف ہے جیسا ذکر کیا گیا اس شعر پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ وادی تیہ میں پھنسنا عبادت عجل کے سبب نہ تھا بلکہ انکار عن قتال الجبابرہ کے سبب تھا دوسرے یہ کہ قتل انفس سے وہ معاف ہو گیا تھا پھر مکرر سزا کے کیا معنی تیسرے یہ کہ مشہور ہے کہ جو تیہ میں گرفتار ہوئے تھے وہ نہیں نکلے تھے وہ سب وہاں ہی مر گئے تھے وہ ان کی اولاد تھی جو کہ نکلے تھے اور ظاہر اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ مبتلا اور ناجی ایک ہی تھے جواب امر اول کا بحر العلوم نے بہت اچھا دیا ہے کہ تقاعد عن القتال کا سبب اثر تھا محبت عجل کا اس لئے یہ اثر بواسطہ تقاعد کے سبب ہو گیا تیہ کا اھ اور اسی سے امر ثانی کا جواب بھی نکل آیا کہ قتل انفس سزا عبادت عجل کی تھی وہ معاف ہو گیا اور ممکن ہے کہ کچھ میلان اوروں میں بھی ہو جس کے مقتضا پر عمل نہ کرنے کا سبب وہ معصیت کے درجہ میں نہ ہو جیسا کسی کو زنا کی طرف میلان ہو مگر کبھی زنا نہ کرے اور نہ عزم کرے وہ گنہگار نہیں ہوتا لیکن ایسا میلان باوجود خود معصیت نہ ہونے کے کبھی کسی معصیت کا سبب بن جاتا ہے گو بواسطہ سہی اسی طرح سے یہ میلان عجل بھی پایا گیا ہو جس کی نہ سزا ہوئی اور نہ اس سے معافی مذکور متعلق تھی کیونکہ وہ معصیت ہی نہ تھی لیکن مفضی الی المعصیۃ ہو گیا پھر اس معصیت کی سزا تیہ ہوئی اور ثالث کا جواب یہ ہے کہ خیال کا جانا صاحب خیال کے جاتے رہنے سے متحقق ہوا اور چونکہ آباء و ابناء سب ایک ہی قوم ہیں اس لئے ابناء پر حکم کر دیا گیا جس کا حاصل یہ ہوا کہ وہ جماعت رہ گئی جو خیال عجل سے خالی تھی اس لئے قتال کے لئے بھی آمادہ ہو گئے اور اس لئے ان کو تیہ سے بھی نجات ہوئی آگے بتلاتے ہیں کہ اس عجل سے اعراض کر کے کس سے تعلق کرنا چاہئے یعنی جس سے تعلق پیدا کرنے کو کہا جا رہا ہے اور اس تعلق کے پیدا نہ کرنے پر مذمت کی جا رہی ہے وہ) اس عجل کا غیر ہے جس (کی شان یہ ہے کہ اس) سے تو نے بے انتہا لطف و انعام دیکھا ہے (رابطہ محذوف ہے یعنی عجلے ست اور اس غیر سے مراد حق تعالیٰ ہے مگر) تو (تو) گاؤ طبع ہے (یعنی تیری طبیعت گائے کی سی ہے جو حریص ہے لذات فانیہ کی) اس سبب سے بڑے بڑے احسانات (حق تعالیٰ کے) تیرے دل سے اس گوسالہ (غیر حق) کے عشق میں جاتے رہے (یعنی عجل چونکہ گاؤ کی جنس ہے اس لئے بقاعدہ الجنس یمیل الی الجنس تجھ کو اس کی محبت ہے جو بسبب افراط کے سبب ہو گیا خدائے تعالیٰ کی نعمتوں کے بھول جانے کا اور ظاہر بھی ہے کہ مائل اور مائل الیہ میں مناسبت ضرور ہوتی ہے آگے ان نعمتوں کو یاد دلاتے ہیں کہ ایک تو بھولا رہا تھا مگر) خیر اب تو تو اپنے ہر ہر جزو سے پوچھ لے (کیونکہ) یہ گونگے اجزاء (کہ لسان قال نہیں رکھتے اس لئے گونگے ہیں) سو زبان (حال) رکھتے ہیں (آگے پرس کا مفعول ہے یعنی کیا پوچھ لے) رزاق جہان کی نعمتوں کا ذکر (پوچھ لے) جو کہ اوراق زمانہ میں نہاں ہو رہی ہیں (یعنی زمانہ کے واقعات و حوادث مثل اوراق کے ہیں جن میں ان نعمتوں کا ذکر لکھا ہے ان کائنات میں بعض وہ بھی ہیں جو

تیرے اجزاء سے متعلق ہیں) تو روز و شب مستعدی کے ساتھ افسانے کا جویاں رہتا ہے تیرا ایک ایک جزو تیرا افسانہ کہہ رہا ہے (اس کو سن آگے اس کا بیان ہے کہ) تیرا ایک ایک جزو جب سے عدم سے پیدا ہوا ہے اس نے کتنی خوشیاں اور کتنے غم دیکھے ہیں (غم کا تو خود بھی ہر شخص مدعی رہتا ہے باقی خوشی کا حکم محتاج اثبات ہے یعنی بہت سی خوشیوں کے وقوع کا جو حکم کیا گیا تو) اس لئے کہ بدوں لذت کے کوئی جزو نمو نہیں پاتا بلکہ لاغر ہو جاتا ہے ہر پیچ و تاب سے وہ جزو (اور تیرے اجزا کو نمو ہمیشہ رہا ہے پس ثابت ہوا کہ بہت سی لذتیں اور فرحتیں تجھ کو حاصل ہوئی ہیں پس وہ حکم ثابت ہو گیا لیکن پھر جو اس حکم کی صحت میں شبہ ہو جاتا ہے تو وجہ اس کی یہ ہے کہ) جزو تو (باقی) رہ گیا اور وہ خوشی (جس سے اس جزو کو نمو ہوا تھا) یاد سے جاتی رہی (آگے اضراب ہے کہ نہیں) بلکہ (یاد سے بھی) نہیں گئی (البتہ) مخفی ہو گئی (ان) حواس خمسہ اور ہفت اندام (یعنی جسم ظاہری) سے (یعنی اس خوشی کے جو آثار وقت عروض کے حواس خمسہ سے مدرک ہوتے تھے اور جو حرکات وجدیہ ان آثار سے جسم میں پیدا ہو گئی تھیں وہ اس وقت یعنی بعد زوال عروض کے مدرکات باطنہ میں مخزون و محفوظ ہو گئے جس میں قوت حافظہ خازنہ معانی و حس مشترک خازن صور بھی ہے اس لئے بل از یاد نرفت الخ کا حکم صحیح ہو گیا اور ہفت اندام کنایہ تمام جسم سے ہے خواہ اس کی تفسیر سر اور سینہ و پشت و ہر دو دست و ہر دو پا سے کی جاوے اور خواہ دماغ و دل و جگر و سپر و شش و زہرہ و معدہ سے کی جاوے اور خواہ چشم و گوش و زبان و بطن و فرج و دست و پا سے کی جاوے ہذہ الاقوال کلہا مذکورۃ فی الغیاث آگے مثالیں ہیں خفاء موثر و بقاء آثار کی یعنی) مثل موسم گرمی کے کہ اس (کے اثر) سے روئی پیدا ہوئی (پھر) روئی تو رہ گئی (اور) موسم گرما یاد سے جاتا رہا یا مثال یخ کے کہ موسم سرما سے پیدا ہوتا ہے (پھر) موسم سرما تو غائب ہو گیا اور وہ یخ ہمارے سامنے (موجود) ہے (سو) وہ یخ تو اس صعوبت (سرما) کا یادگار ہے (اور) صیف کا یادگار خزاں میں یہ ثمرات ہیں (جو تابستان میں پیدا ہوتے ہیں پنبہ وغیرہ آگے اور مثال ہے کہ) جیسے کوئی عورت ہو کہ اس کے (مثلاً) بیس فرزند ہوں (ان میں) ہر واحد حال خوش (یعنی لذت مقاربت) کا حکایت کنندہ ہو گا (کیونکہ) حمل بدوں مستی اور ملاعبت کے نہیں رہتا (جس طرح) بدوں بہار کے باغ تولید کرنے والا (ثمرات کا) نہیں ہوتا (آگے اس پر تفریع ہے کہ) حمل والے (درخت) اور ان کے آغوش میں بچے (یعنی ثمار یہ سب) دلیل ہیں بہار کے ساتھ عشقبازی () و اقتران و تاثر) کی (اور) ہر درخت (اپنے) بچوں کے دودھ دینے میں مثل مریم علیہا السلام کے حاملہ ہیں ایک سلطان سے باطن میں (بچوں سے مراد پھل اور پھول اور دودھ دینے سے مراد درخت کے خاص مادہ سے پھل پھول کی افزائش اور سلطان سے مراد بھی وہی پھل اور پھول کہ قبل ظہور گویا حالت حمل میں ہیں اور نہاں اسی حالت قبل ظہور کو کہا اور بعد ظہور کے جب تک تزاید میں ہیں گویا حالت رضاع میں ہیں پس دونوں حکم صحیح ہو گئے اور تشبیہ مریم علیہا السلام اس میں ہے کہ وہ بھی ایک سلطان دین یعنی عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ حاملہ تھیں اور بوجہ عدم مس رجل وہ حمل بہت ہی باطن تھا کہ کسی کو احتمال بھی نہ تھا جیسا ذات الزوج میں احتمال تو ہوتا ہے آگے اور مثال ہے خفاء موثر اور ظہور اثر کی یعنی) اگرچہ پانی میں (جبکہ اس کو گرم کیا جاوے) آگ مخفی ہو گئی (لیکن اس کے آثار ظاہر ہوتے ہیں کہ) لاکھوں بلبلے اس پر جوشیدہ ہو گئے (جس سے اجزا ناریہ کا اس پانی میں پتہ لگتا ہے پس اس مثال میں) اگرچہ آگ (اس پانی میں) بہت ہی پنہاں آمد و رفت کر رہی ہے (لیکن) ببلبلہ دسوں انگلی سے اشارہ کرتا ہے (کہ یہاں آگ ہے اشارہ تام مراد ہے کیونکہ دسوں انگلی سے کہ دونوں ہاتھ کی انگلیوں کا مجموعہ ہے اشارہ کرنا ظاہر ہے کہ بہت ہی تام ہو گا پس ان مثالوں کی طرح سے سمجھو کہ خدائے تعالیٰ کی نعمتوں کے جو آثار تیرے اندر باقی ہیں گو

وہ مخفی ہو گئیں تو ان آثار سے ان نعمتوں پر استدلال کر کے منعم سے تعلق خاص پیدا کرا گے تیرہ شعر بعد پھر اس مضمون کی طرف عود ہو گا اس شعر سے حال رفت و ماند جزوت الخ اور درمیان کے تیرہ اشعار میں انتقال ہے دوسرے مضمون کی طرف)

ہمچنیں اجزائے مستان وصال	حامل از تمثالہائے حال و قال
اسی طرح اجزا مستان وصال کے	حامل ہیں پیکر ہائے حال و قال سے
در جمال حال وا ماندہ دہاں	چشم غائب ماندہ از نقش جہاں
جمال حال میں تو منہ کھلا رہ گیا	آنکھ غائب رہ گئی نقش عالم سے
آں موالید از رہ ایں چار نیست	لاجرم منظور ایں ابصار نیست
وہ موالید ان چار کے طریق سے نہیں	لامحالہ ان آنکھوں سے نظر نہیں آتے
آں موالید از تجلی زادہ اند	لاجرم مستور پردہ ساندہ اند
وہ موالید تجلی سے پیدا ہوئے ہیں	لامحالہ یہ بھی پردۂ بے رنگ میں مستور ہیں
زادہ گفتیم و حقیقت زاد نیست	ایں عبارت جز پئے ارشاد نیست
ہم نے زادہ کہہ دیا اور حقیقت میں زادہ نہیں ہیں	یہ عبارت بجز غرض تفہیم کے نہیں ہے
ہیں خمش کن تا بگوید شاہ قل	بلبلی مفروش با ایں جنس گل
ہاں خاموشی کر یہاں تک کہ بادشاہ یہ فرما دے کہ کہہ	بلبلی مت خرچ کر گل کے اس ہم جنس کے ساتھ
ایں گل گویاست پر جوش و خروش	بلبلا ترک زباں کن باش گوش
یہ گل گویا ہے پرجوش و خروش	اے بلبل تو زبان کو ترک کر دے گوش ہو جا
ہر دو گوں تمثال پاکیزہ مثال	شاہد عدل اند بر سر وصال
دونوں قسم کی تمثال پاکیزہ مثال	شاہد عادل ہیں راز وصال پر
ہر دو گوں حسن لطیف مرتضٰی	شاہد احیا و حشر ما مضٰے
دونوں قسم کے حسن لطف پسندیدہ	شاہد ہیں احیاء و حشر ماضی کے
ہمچو یخ کاندر تموز مستجد	ہر دم افسانہ زمستاں می کند
جیسے یخ کہ گرمائے شدید میں	ہر وقت حکایت زمستان کی کرتا ہے
ذکر آں ارباح سرد زمہریر	اندراں ایام و ازمان عسیر
زمہریر کی ان سرد ہواؤں کا ذکر	ان ایام اور ازمنہ دشوار میں

ہمچوں آں میوہ کہ در وقت شتا	می کند افسانہ لطف صبا
جیسے وہ میوہ جو کہ وقت زمستان میں	لطف صبا کا افسانہ کرتا ہے
قصۂ دور تبسمہائے شمس	واں عروسان چمن را لمس و لمس
آفتاب کے تبسمات کے دورہ کا قصہ	اور ان عروسان چمن کی مواصلت و ملامست کا

(یہاں انتقال ہے دوسرے مضمون کی طرف بمناسبت دلالت وشہادت آثار ظاہرہ مذکورہ اشعار سابقہ کے موثرات خاصہ مخفیہ پر جیسا کہ اوپر بیان ہوا یعنی جس طرح نمو اجزاء لذت پر اور پنبہ تابستان پر اور یخ زمستان پر اور فرزند مستی ولاغ پر اور ثمار اشجار بہار پر اور کف آتش مکنون پر دال ہیں) اسی طرح اجزاء (واعضا) مستان وصال (حق) کے (بوجہ اس کے کہ) حال (ومتاثر) ہیں پیکر ہائے حال وقال سے (دال ہیں حال وقال پر چنانچہ ان اجزاء کی) دلالت حال وقال پر اس طرح ہے کہ) جمال حال میں تو (فرط حیرت سے) منہ کھلا (کا کھلا) رہ گیا (اور) آنکھ غائب رہ گئی (مشاہدہ) نقش عالم (شہادت) سے (قال سے مراد قول تقلیدی بلا مشاہدہ نہیں بلکہ مراد وہ قال ہے جو کشف وشہود سے ناشی ہو خواہ وہ کلام نفسی ہو یعنے وہ مضامین و اسرار کہ قلب میں جوش زن ہوتے ہوں اور زبان پر نہ لائے جاویں اور یہی اظہر والصق بالمقام ہے چنانچہ عنقریب آتا ہے اور یا وہ کلام لفظی ہو یعنی وہ مضامین واسرار کہ زبان پر بھی آجاویں گو غامض ہونے کے سبب مفہوم للعامہ نہ ہوں کہ ایک توجیہ سے یہ بھی مراد ہوسکتا ہے چنانچہ وہ توجیہ بھی عنقریب آتی ہے اور چونکہ یہ حال وقال صفت ایسے مجرد کی یعنی قلب یا روح کی ہے جس کا تعلق مادی یعنی جسم کے ساتھ ہے اس لئے اس صفت کو نہ تو من کل الوجوہ عالم مجرد سے کہا جاوے گا کیونکہ بواسطہ ایک مادی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور نہ من کل الوجوہ عالم مادی سے کہا جاوے گا کیونکہ بلا واسطہ مجرد کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ دونوں جہتوں کے لحاظ سے اس کو بین بین قرار دیا جاوے گا جو شان ہوتی ہے عالم مثال کی اس لئے اس کو تمثال کے عنوان سے تعبیر کرنا نہایت مناسب ہوا اور قال بالمعنی الثانی گو صفت مادی کی ہے لیکن بوجہ غیر مفہوم عندالعامہ ہونے کے اس کو مثل غیر ظاہر علی اللسان کے قرار دے کر حکما قال نفسی ہی میں داخل کر کے مجازاً عالم مثال میں سے کہا جاوے گا اور وہ اجزاء مذکور فی الشعر الاول دہان اور چشم ہیں جو شعر ثانی میں مذکور ہیں یعنی وہ اجزاء اس حال وقال سے اس طرح مخبر ہیں کہ اس کا اثر ان اجزاء پر اس طرح ظاہر ہوا کہ غلبہ حیرت میں مثلاً منہ کھلا رہ گیا اور مثلاً آنکھ اس عالم کے مشاہدہ سے بند ہوگئی اور مثلاً اس لئے کہا کہ اسی طرح اور سب اجزاء میں غلبہ حال کا اثر ظاہر ہونا ظاہر ہے پس مثل امثلۂ مذکورۂ بالا جن میں آثار ظاہر تھے اور موثرات خفی یہاں بھی ایسا ہی ہوا کہ اجزاء کی کیفیات مذکورہ ظاہر ہیں اور ان کا موثر یعنی حال وقال خفی ہیں حال کا خفی ہونا تو ظاہر ہے اور اسی طرح قال بمعنے الکلام النفسی کا بھی اور یہی وجہ ہے قال کی اس تفسیر کے راجح ہونے کی جس کے بیان کا میں نے ابھی وعدہ کیا تھا اور قال بمعنی الکلام اللفظی کے خفی ہونے کی توجیہ وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی تھی یعنی بوجہ غیر مفہوم عندالعامہ ہونے کے گویا کلام نفسی ہی کے حکم میں ہے اور اس توجیہ کا بھی میں نے ابھی وعدہ کیا تھا اور ان دو شعروں سے اس حال وقال کا مخفی عن الحواس ہونا معلوم ہوا جس میں لفظ مخفی نہیں صریح ہے کیونکہ دال ہے تشبیہ بالسابق المذ بور مخفی المستور پر آگے اسی حال وقال کے خفی ہونے کا سبب بتلاتے ہیں یعنی چونکہ) وہ موالید (یعنی اہل و قال مذکور) ان چار (عنصر) کے طریق (توبیل) سے نہیں (اس لئے) لامحالہ ان (ظاہری) آنکھوں سے نظر نہیں آتے

(اور لفظ از راہ شامل ہے عنصر و مرکب میں العناصر کو یعنی یہ نہ عناصر میں سے ہیں اور نہ عنصریات سے ہیں مطلب یہ کہ مادی نہیں کیونکہ عالم کون وفساد کے مادیات ان ہی دو قسم میں منحصر ہیں اور یہ دونوں حکم ظاہر ہیں یعنی ایک یہ کہ وہ واردات قلبیہ روحیہ نہ خود مادی ہیں اور بوجہ قیام با مجرد کے نہ حال فی المادی ہیں اور دوسرا یہ کہ یہ مبصرات میں سے بھی نہیں کیونکہ اس عالم میں منجملہ شرائط عادیہ ابصار مبصر کی مادیت بھی ہے خلاصہ یہ کہ یہ عنصر و عنصری نہیں بلکہ) وہ موالید تجلی (حق) سے پیدا ہوئے ہیں (یعنی سبب ورود حال وقال کا تجلیات خاصہ ہیں اور وہ تجلیات خود بھی مادی و مبصر نہیں اس لئے) لامحالہ یہ (موالید یعنی حال وقال) بھی پردۂ بےرنگ (و بے نقش یعنی پردۂ عالم غیب) میں مستور (و مخفی) ہیں (نقش سے مراد نقش عالم شہادت پس بے نقش کنایہ ہوا پردۂ عالم غیب سے اور عالم غیب سے مراد مقابل ہے عالم شہادت کا اور شامل ہے عالم مثال کو بھی پس یہاں مستور عالم غیب کہنا منافی نہ ہوگا اس کو اور تمثال بمعنی عالم مثال کہنے کے اور ان کو موالید وزادہ کہا گیا اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ ولادت وزائیدن تو مقتضی ہے اتصال وانفصال کو اور وہ مستلزم ہے متوالدین کی مادیت کو اور یہاں تجلی حق جو سبب ہے حال وقال کا اور خود حال وقال بھی دونوں غیر مادی ہیں اس لئے آگے اس اشکال کو رفع کرتے ہیں کہ) ہم نے (ان حال و قال کو تجلی سے) زادہ (اور مولود) کہہ دیا اور حقیقت میں زادہ (بالمعنی الحقیقی) نہیں ہیں (اور) یہ عبارت (یعنی تعبیر) بجز غرض تفہیم کے نہیں (جس کے لئے کبھی فہم و مذاق سامع کی رعایت سے الفاظ مجازی بھی استعمال کر لئے جاتے ہیں ورنہ مراد زادن سے صرف ترتب ہے حال وقال کا تجلی حق پر اور مرتب و مرتب علیہ میں توالد بعضیت کی نسبت ہونا ضروری نہیں لیکن چونکہ اس ترتب کا سمجھنا اہل ظاہر کو گونہ صعوبت سے خالی نہ تھا اس لئے پیرایہ تشبیہ میں سمجھانے کے لئے لفظ زادہ استعارۃً لے آیا گیا اور رفع ایہام کے لئے ساتھ کے ساتھ تصریح بھی کر دی کہ استعارہ ہے حقیقت نہیں جیسا خلق اللہ نور نبیک من نورہ میں لفظ من سے بعض الفاظ پرستوں کو جزئیت کا ایہام ہوگیا حالانکہ وہاں اس استعارہ کی بھی ضرورت نہیں من بعضیت کی طرح علیت میں بھی حقیقۃً واشتراکاً مستعمل ہوتا ہے اور یہاں ایک ایراد ہوتا ہے وہ یہ کہ شعر آں موالید از تجلی زادہ اند میں مبداء کے غیر مادی ہونے کو مستلزم مانا ہے معلول کے غیر مادی ہونے کے لئے ورنہ بدوں اس کے یہ حکم لاجرم مستور الخ صحیح نہ ہوگا حالانکہ یہ استلزام غلط اور ارادۂ الٰہیہ کے کہ وہ بھی ایک تجلی ہے مبداء للمواد والمادیات ہونے میں متخلف ہے جواب یہ ہے کہ یہ برہان نہیں ہے خطابہ ہے یعنی اصل یہی ہے کہ منشاء و ناشی میں مادیت و عدم مادیت میں مناسبت ہو جب تک کہ کوئی دلیل خلاف پر قائم نہ ہو خصوص جبکہ خود اس مناسبت مذکورہ کے تحقق پر کوئی برہانی دلیل بھی ہے جیسا کہ محل مبحوث عنہ میں حلول فی المجرد حال وقال کے غیر مادی ہونے کی دلیل برہانی ہے پس یہاں اس اصل کو موافق حکم کیا جاوے گا بخلاف اس کے جہاں خلاف پر دلیل قائم ہو وہاں اس اصل کو چھوڑ دیں گے جیسے ارادۂ الٰہیہ کا مواد و مادیات کے لئے مبداء اور علت ہو جانا خوب سمجھ لو اور جس حال وقال کے متعلق اوپر کا مضمون چونکہ وہ امور ذوقیہ وجدانیہ سے ہے اور امور وجدانیہ و ذوقیہ کا ادراک تام موقوف ہے اتصاف و حصول پر عبارات سے اس کی تعبیر کافی ہوتی نہیں بلکہ اکثر عبارات موہم غلط ہو جاتی ہیں جیسا لفظ موالید کے استعمال سے اس کا احتمال ہوا اور جس کے رفع کرنے کی ضرورت ہوئی اور بعد اس رفع کے بھی کنہ اس کا غیر صاحب حال کو مدرک نہیں ہو سکتا اس لئے شعر آئندہ میں اپنے نفس کو بلکہ ہر صاحب ارشاد کو خطاب کرتے ہیں کہ) ہاں (اس مضمون متعلق حال وقال سے محجوبین کے سامنے) خموشی (اختیار) کر یہاں تک کہ بادشاہ (حقیقی) یہ فرماوے کہ کہہ (اور ایک نسخہ میں ہے تا نگوید یعنی خاموش رہ جب تک بادشاہ حقیقی یہ نہ فرماوے کہ کہہ

مطلب دونوں کا یہ ہے کہ جب کہنے کا حکم ہوگا تب کہنا خود مت کہہ اور بیان غایت کے لئے محاورات میں دونوں تعبیروں کا ایک ہی حاصل ہے مثلاً یہ بھی کہتے ہیں کہ جب تک زید آ وے تو بیٹھا رہنا اور یوں بھی کہتے ہیں کہ جب تک زید نہ آ دے تو بیٹھا رہنا دونوں کا ایک حاصل ہے غرض یہ کہ خاموش رہ اور) بلبلی (یعنی گویائی) مت خرچ کر گل کے اس مجانس کے ساتھ (یعنی حال وقال جو کہ حسن ولطافت وپسندیدگی میں مجانس ومشابہ گل کے ہیں جیسا یہاں سے چوتھے شعر میں ان تینوں صفتوں کے وجہ شبہ ہونے کی طرف اشارہ بھی ہے فی قولہ ہر دو گون حسن لطیف مرتضٰی اس حال وقال کے متعلق گویائی بند کر اور تا بگویدیا تا نگوید شاہ قل کی تقریر یہ ہے کہ جب الہام من الحق ہو اس وقت اس کے متعلق گفتگو کر اور یہ الہام اس وقت ہوتا ہے جب مخاطب کو مناسبت اور ضرورت ہو اور مناسبت جو کہ علامت ہے ذوق کی صحیح خطاب ہوگی اور ضرورت جو کہ علامت ہے طلب وشوق کی مرجح خطاب ہوگی اس وقت یہ گفتگو مخاطب کو وجداناً مفہوم بھی ہوگی اور تربیت میں مفید بھی ہوگی اور بدوں اس کے یا عبث ہے یا مضر ہے اور جب تک ایسا مخاطب صحیح نہ ہو صاحب ارشاد کو مناسب ہے کہ اس کو کلام لفظی میں نہ لاوے بلکہ اس کو کلام نفسی ہی پر کفایت کرے جو کہ اس صاحب ارشاد کو حاصل اور اس کے باطن میں جوش زن ہے کہ وہ اس حالت میں بھی اس کو تو نافع ہی ہے اور دوسرے کے افادہ کا موقع نہیں شعر آئندہ میں اسی کو کہتے ہیں کہ) یہ (حال وقال گویا ایک) گل گویا ہے پر جوش وخروش اے بلبل تو زبان کو ترک کر دے گوش ہو جا (گل کے ساتھ وجہ تشبیہ تو ابھی اوپر گزری اور گویا کہنا اس کا مبالغۃً ہے کیونکہ قال تو خود گویائی نفسی ہے حقیقۃً یا حکماً اور حال سبب ہے اس گویائی نفسی کا پس گویا خود ہی گویا ہے اور پر جوش وخروش کے ساتھ موصوف کرنا باعتبار صاحب حال کے ہے۔ مطلب یہ کہ اس کی وہ گویائی باطنی بلا کسی کے خطاب کے بھی مفید ہے پس اس میں مشغول اور اس کی طرف متوجہ رہے گوش ہونے کا یہی مطلب ہے اور نفع اس کا یہ ہوتا ہے کہ حاصل کی تقویت اور غیر حاصل کا حصول اس سے میسر ہوتا ہے اور اصل مضمون مقصود اس مقام پر ظاہر ہے کہ اجزائے مستان کے آثار کی دلالت کرنا تھا حال وقال مخفی پر جو شعر ہمچنیں الخ میں شروع ہوا تھا باقی درمیان میں ان موالید از روالخ وآن موالید از تجلی الخ میں اس حال وقال کے مخفی ہونے کی وجہ اور زادہ تفہیم میں ایک ایہام کا رفع اور ہین خمش کن الخ اور ایں گل گویاست الخ میں غیر اہل سے خطاب نہ کرنے کا ارشاد یہ تینوں مضمون استطراداً آ گئے اب آ گے اسی اصل مضمون مقصود پر اسی کی نظیر ایک مضمون کو بحذف عاطف عطف کرتے ہیں یعنی اجزائے مستان تو حال وقال پر دال ہیں اور خود یہ) دونوں قسم کے تمثال پاکیزہ مثال (یعنی حال وقال) شاہد عادل ہیں راز وصال (وقرب حق) پر (حال وقال کے تمثال ہونے کی توجیہ اوپر بضمن حل مصرعہ حاصل از تمثالہائے حال وقال گزر چکی ہے اور پاکیزہ مثال کی دو توجیہ ہوسکتی ہے یا تو اس مثال سے مراد وہی ہے جو اس کے قبل کے دو شعر میں اس کی تشبیہ گل کے ساتھ مذکور ہوئی ہے اور یا مطلق مثال مراد ہے یعنی یہ ایسی پاکیزہ چیز ہے کہ اگر اس کی کوئی مثال تجویز کی جائے تو وہ مثال بھی پاکیزہ ہی ہوگی اور ان کی دلالت وصال پر اس لئے ہے کہ حال وقال مقبول سبب بھی ہے قرب حق کا اور پھر وہ قرب بھی سبب ہے مزید حال وقال کا تو حال وقال باعتبار قرب کے سبب ومسبب دونوں ہے اور دلالت شے کی اپنے سبب اور مسبب دونوں پر ہوتی ہے اور وہ نسبت دال ومدلول علیہ کی جو اوپر امثلہ حسیہ اور دلالت اجزائے مستان بر حال وقال میں تھی کہ دال ظاہر اور مدلول مخفی ہے وہی نسبت یہاں بھی ہے کہ حال وقال کی نسبت وصال وقرب زیادہ مخفی ہے اسی لئے وصال کے ساتھ لفظ سر لایا گیا گو حال وقال فی نفسہ بھی مخفی ہیں مگر وصال وقرب کی نسبت ظاہر اضافی ہیں اور یہ سب احکام بین ہیں اس شعر میں جو حال وقال کو شاہد وصال کہا ہے

آگے وصال کی حقیقت بیان کرتے ہیں تاکہ معنی لغوی پر محمول کرنے سے کسی کو غلطی واقع نہ ہو جاوے پس فرماتے ہیں کہ ہم نے جو اوپر کہا ہے کہ ہر دو گون تمثال الخ اس کی تفسیر یہ ہے کہ) دونوں قسم کے حسن لطیف پسندیدہ (یعنی حال وقال والحسن بمعنی صاحب الحسن کزید عدل تو یہ دونوں) شاہد ہیں احیاء وحشر ماضی کے (مراد احیاء وحشر سے بقاء وفنا مصطلح یعنی احیاء سے مراد تو بقاء اور حشر سے مراد فنا کیونکہ حشر مجاز ابمعنے مطلق قیامت کے بھی مستعمل ہوتا ہے کذا فی الغیاث اور قیامت سے متبادر معنے فنا کے مفہوم ہوتے ہیں مطلب یہ کہ وصال سے مراد یہ فناء وبقاء ہے کہ اماتت اخلاق ذمیمہ واکتساب اخلاق حمیدہ کہ فناء وبقاء حسی ہے اور ترک توجہ الی الغیر وغلبہ توجہ الی الحق کہ فناء وبقاء علمی ہے یہی قرب ہے حق تعالیٰ کا قال السعدیؒ تعلق حجاب ست وبے حاصلی چو پیوند ہا بگسلی واصلی وقال آخر تو در دو گم شو وصال اینست وبس گم شدن گم کن کمال این ست وبس قولہ گم شدن گم کن وسمی فناء الفناء آگے دو مثالیں ہیں اس دلالت حال وقال علی سر الوصال کی جو کہ امثلہ سابقہ علی مضمون الحال والقال میں سے ہونے کی وجہ سے بمنزلہ تمہید ہیں عود من المنتقل الیہ الی المنتقل منہ کے لئے یعنی اس دلالت کی ایسی مثال ہے کہ) جیسے یخ کہ گرمائے جدید (ظہور دارد) میں ہر وقت حکایت زمستان کی کرتا ہے (یعنی) زمہریر کی ان سرد ہواؤں کا ذکر (کرتا ہے جو کہ) ان ایام اور ازمنہ دشوار میں (چلا کرتی تھیں اور ایسی مثال ہے) جیسے وہ میوہ جو کہ وقت زمستان میں لطف صبا کا افسانہ (بیان) کرتا ہے (یعنی) آفتاب کے تبسمات کے دورہ کا قصہ اور ان عروسان چمن کے (ساتھ) مواصلت و ملامست کا (قصہ بیان کرتا ہے پہلی مثال میں گرمی میں سردی کی یادگار اور دوسری مثال میں سردی میں گرمی کی یادگار مذکور ہے اور ان ہی دونوں مثالوں کا مضمون حال وقال کے مضمون سے پہلے ان اشعار میں آچکا ہے ہمچو تابستان الخ یا مثال یخ الخ اور شعر ہمچنیں اجزائے مستان سے یہاں تک وہ تیرہ شعر ہو چکے جن کی طرف ان کے سابق کے مضمون سے انتقال کیا گیا تھا آگے پھر اسی مضمون سابق استدلال بالنعم علی المنعم کی طرف عود ہے یعنی ہم نے جو اوپر کہا ہے کہ جزو ماندو آن خوشی از یاد رفت الخ اس کو بغرض استدلال علی النعم وشکر المنعم پھر سمجھو کہ حال رفت اے آخر ماسیاتی)۔

حال رفت و ماند جزوت یادگار	یا ازو واپرس یا خود یاد آر
حال تو چلا گیا اور تیرا جزو یادگار رہ گیا	یا تو اس سے پوچھ لے یا خود یاد کر لے
چوں فرو گیرد غمت گر چستیی	زاں دم نومید کن وا جستیی
جب تجھ کو غم گھیرے اگر تو چست ہوتا	تو اس ناامید کرنے والے وقت سے مطالبہ کرتا
گفتیش اے غصۂ منکر بحال	راتبہ انعامہا را ازاں کمال
اس سے یہ کہتا کہ اے غم وغصہ جو کہ حال سے انکار کر رہا ہے	وظائف انعامات کا جو کہ اس ذی کمال سے ہوئے ہیں
ہر دمت گر نہ بہار و خرمی ست	ہمچو چاش گل تنت انبار چیست
اگر تجھ کو ہر دم بہار اور خرمی نہیں ہے	تو تودہ گل کی طرح تیرا تن انبار کیوں ہے
چاش گل تن فکر تو ہمچوں گلاب	منکر گل شد گلاب اینت عجاب
تن تو تودہ گل اور تیری قوت فکر یہ مثل گلاب کے ہے	گلاب منکر گل ہوا عجیب تعجب کی بات ہے

از کپی خویان کفراں کہ دریغ	بر نبی خویاں نثار مہر و میغ
بوزنہ خصال ناسپاس لوگوں سے تو گھاس بھی دریغ ہے	نبی خصال لوگوں پر مہر و میغ کا نثار ہو
آں لجاج و کفر قانون کپی ست	واں سپاس وشکر منہاج نبی ست
وہ مخالفت اور کفران طریقہ بوزینہ کا ہے	اور وہ سپاس اور شکر طریقہ نبی کا ہے
با کپی خویاں تجتکہا چہ کرد	با نبی رویاں تنکسہا چہ کرد
بوزنہ خصال لوگوں کے ساتھ پردہ دریوں نے کیا کچھ کیا	نبی خصال لوگوں کے ساتھ عبادت نے کیا کچھ کیا
در عمارتہا سگانند و عقور	در خرابیہاست گنج عزو نور
عمارات میں کتے ہیں اور کٹ کھنے ہیں	ویرانوں میں خزانہ عزت اور نور ہے
گر نبودے ایں بزوغ اندر کسوف	گم نکردے راہ چندیں فیلسوف
اگر یہ طلوع کسوف میں نہ ہوتا	تو اتنے فلاسفہ راہ گم نہ کرتے
زیرکان و موشگافان دہی	دیدہ برخرطوم داغ ابلہی
زیرکوں اور موشگافان دانا نے	ناک پر ابلہی کا داغ دیکھ لیا

(ربط اوپر بیان ہو چکا یعنی وہ) حال (خوشی کا) تو (یاد سے) چلا گیا اور تیرا جزو (جو اس سے ناشی و نامی ہوا تھا جیسا شعر جزو ماندو آن خوشی الخ کے قبل شعر زانکہ بے لذت الخ میں گزرا ہے اس کا) یادگار رہ گیا یا تو اس (جزو) سے پوچھ لے (کہ وہ بلسان حال اس خوشی گذشتہ کی حکایت کرے گا) یا (بلا اس کے واسطہ کے) خود (سوچ کر) یاد کرلے (آخر گذشتہ احوال سوچنے سے بھی تو یاد آ جاتے ہیں (آگے اس مذکور پر تفریع ہے یعنے جب یاد کرنے سے یا یاد دلانے سے خدا تعالیٰ کی یہ نعمتیں لذت و فرحت وغیرہ ثابت ہو گئیں تو اب ان نعمتوں کا انکار اور منعم کا نسیان اور اس کی باطنی نعمتوں سے مثل بلا و فقر وغیرہ کے توحش اور شہوات ولذات کی طلب میں بعد حق کو گوارا کرنا سراسر کفران اور خسران ہے اور یہی مضمون قصہ قاضی وصوفی کے اختتام سے ممتد چلا آ رہا ہے پس ان اشعار آتیہ میں اشعار ماضیہ کی طرف عود ہے جو کہ حکایات زن وشوہر و پرسیدن عارفے کے سیاق و سباق میں ہیں قولہ جور دوران و ہر آن رنجے کہ ہست سہل تر از بعد حق و غفلت ست و قولہ لاشک ایں ترک ہوا تلخی وہ است لیک از تلخی بعد حق بہ است و قولہ دیدۂ عمرے تو داد و داوری وانکہ زنادیدگان ناشی تری و قولہ بارے اکنوں تو زہر جزوت بپرس صد زبان دارند ایں اجزائے خرس ذکر نعمتہائے رزاق جہان کہ نہاں شد آن درا وراق زمان و پس اسی کو فرماتے ہیں کہ) جب تجھ کو (کوئی) غم گھیرے (و) اگر تو (عقل وفہم میں) چست ہوتا تو اس ناامید کرنے والے وقت (یعنی حالت غم وغصہ) سے مطالبہ کرتا (یعنی) اس سے یہ کہتا کہ اے غم وغصہ جو کہ (لسان) حال سے انکار کر رہا ہے (ان) وظائف انعامات کا جو کہ اس ذی کمال (یعنی حضرت ذوالجلال) سے (فائض) ہوئے ہیں اگر تجھ کو ہر دم بہار اور خرمی نہیں ہے تو تو وہ گل کی طرح تیرا (یہ) تن انبار (کا انبار) کیوں ہے (مطلب یہ کہ غم وغصہ کی حالت میں بھی پلہ انعام ہی کا غالب ہے یعنی انعام طبعی کا بھی کیونکہ

یوں تو معنے دعقلا غم وغصہ بھی نعمت ہی ہے اور اس غلبہ کا بیان یہ ہے کہ عین غم وغصہ و نومیدی میں بھی اپنے اس حالت میں غور کر
کہ تیرا تن جو نعمت ولذات و فرحت سے نامی ہوا ہے تو وہ کا تو دہ موجود ہے تو اس غم وغصہ سے بلسان اہل یہ سوال کر کہ تو جو حامل
ہو رہا ہے نفی و انکار نعم پر پس گویا خود ہی منکر ہے یہ بتلا کہ اگر نعمتوں کی نفی صحیح ہے اور نعمتیں فائض نہ ہوئی تھیں تو ان نعمتوں کا اثر
یعنی یہ تن جسیم کہاں سے آ گیا اور غصہ کے خطاب میں جو تنت کیا گیا ہے یہ اضافت بادنی ملابست ہے ورنہ وہ تن تو صاحب غم
کا ہے آگے اس انکار پر اظہار تعجب ہے کہ) تن تو تودہ گل (اور) تیری قوت فکر یہ مثل گلاب کے ہے (پھر) گلاب منکر گل ہوا
عجیب تعجب کی بات ہے (فی الغیاث ایں کلمہ تحسین و تعجب بمعنے زہے مطلب یہ کہ جو قوت فکر یہ نعمتوں کی منکر ہے خود وہ قوت
نتیجہ ہے نشو ونمو بدن کا جیسا گلاب نتیجہ ہے گل کا چنانچہ اگر بدن کو غذا نہ پہنچے تو قویٰ دماغیہ بھی مضمحل و معطل و زائل ہو جاویں
اور نشو ونمو ئے بدن موقوف ہے نعمت ولذات پر جیسا اوپر ثابت ہوا پس قوت فکر یہ کا وجود خود بلسان حال مدعی ہے نشو ونمو بدن کا
بھی اور اس کے واسطے سے مدعی ہے نعمائے حق کا جو کہ موقوف علیہ ہے باوجود اس کے پھر قوت فکر یہ کا انکار کرنا نعمتوں کا مستلزم
ہے انکار نشو ونما کا کیونکہ وہ نعمتیں بوجہ موقوف علیہ ہونے کے لئے لازم ہیں نشو ونمو کے لئے اور لازم کا انکار ملزوم کا انکار ہے
پس نعمتوں کا انکار مستلزم ہوا انکار نشو ونمائے بدن کا تو ایسی مثال ہوگئی جیسے گلاب انکار کرے وجود گل کا اور اس کا عجیب ہونا ظاہر
ہے آگے کفران کی مذمت اور شکر کی مدح کرتے ہیں کہ) بوزنہ خصال ناسپاس لوگوں سے تو گھاس (کا) بھی دریغ (آتا) ہے
(یعنی ہم کو ایسا غصہ آتا ہے کہ ان کو گھاس کا تنکا بھی نہ ملے یا بددعا ہے کہ خدا کرے ان کو تو تنکا بھی نہ ملے اور دونوں توجیہوں پر
یہ معارض نہیں ہے توسع دنیا علیٰ اہل الکفر ان کے ساتھ کما قال علیہ السلام تعس عبدالدینار تعس عبدالدرہم تعس وان تکس
واذا شک فلا انتقش مع قولہ علیہ السلام لوکانت الدنیا عند اللہ تزن جناح بعوضۃ ما سقی منہا کافرا شربۃ ماء و کپی ابائے موحدہ و
بائے فارسی بہ تشدید و تخفیف بمعنے بوزنہ من الغیاث اور) نبی خصال لوگوں پر مہر و میغ کا نثار ہو (یعنی اجرام علویہ بھی نثار ہوں
فالسفلیۃ بالاولیٰ اور میغ یعنی ابر گو کائنات جو سے ہے مگر بہ نسبت سفلیات کے تو علوی ہے اور بوزینہ سے تشبیہ کفران میں دی
اور اس کے تقابل سے نبی سے تشبیہ کی وجہ شکر کا ہونا مفہوم ہو گیا چنانچہ آگے اس سے زیادہ اصرح ہے کہ) وہ مخالفت اور کفران
طریقہ بوزینہ کا ہے اور وہ سپاس اور شکر طریقہ نبی کا ہے (آگے ثمرہ وانجام ہے اس مخالفت واطاعت کا کہ دیکھ لو) بوزنہ خصال
لوگوں کے ساتھ پردہ دریوں (اور مخالفات) نے کیا کچھ کیا (کہ دنیا میں ضلالت اور آخرت میں عقوبت اور) نبی خصال لوگوں
کے ساتھ عبادات (وطاعات) نے کیا کچھ کیا (کہ دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فلاح قال تعالیٰ اولئک علیٰ ھدی من
ربھم و اولئک ھم المفلحون پس اصل طریق نافع طاعت ہے اگرچہ فقر و محن و خرابی تن و ریاضات کے ساتھ ہو اور
معصیت کے ساتھ اگر ثروت و تنعم و تن پروری بھی ہو تو سرتاپا مضر ہے آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ بہت دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے
کہ) عمارات میں (تو) کتے ہیں اور (ان میں بعضے) کٹ کھنے (بھی) ہیں (فہو من عطف الخاص علی العام اور) ویرانوں میں
خزانہ عزت و نور ہے (پس جو اسباب تنعم و تعمیر بدن معصیت کے ساتھ ہوں وہ مثل اس عمارت کے ہے جو سگان عقور پر مشتمل
ہے اور جو فقر و محن و تخریب بدن طاعت کے ساتھ ہو وہ مثل اس خرابہ کے ہے جو کنز پر مشتمل ہے کہ اس تن پروری سے مواد خبیثہ
مبعدہ عن الحق کہ مثل کلاب عقور کے ہیں قوت پا کر ضرر پہنچاتے ہیں اور اس تن گدازی سے انوار و فیوض و تجلیات حق کہ مثل کنوز
کے ہیں میسر ہوتے ہیں آگے یہ بتلاتے ہیں کہ حقیقت امر تو یہی ہے لیکن اس کے ادراک کے لئے عقل و دین کی ضرورت ہے

کہ ظاہر پر محدود نہ رہے حقیقت کو دیکھے۔ اور عقل دنیا کافی نہیں جو محض ظاہری قمت و نعمت کو دیکھتی ہے اس قمت میں جو نعمت ہے اور اس نعمت میں جو قمت ہے اس کو نہیں دیکھتی پس ان ظاہر پرستوں کی اس غلطی کا بیان کرتے ہیں کہ) اگر یہ طلوع (انوار حقیقت کے (ظاہری) میں (مستور) نہ ہوتا تو اتنے (بڑے بڑے) فلاسفہ (دنیوی علوم کے ماہر) راہ (حقیقت) گم نہ کرتے (مگر اس مستوری کے سبب بڑے بڑے (زیرکوں اور موشگافان دانا نے (اپنی) ناک پر ابلہی کا داغ دیکھ لیا (یعنی ان کی حماقت و سفاہت نمایاں ہوگئی جس کی وجہ وہی مستوری ہے بزونخ کی کسوف میں اور نعمت کی قمت میں اور کنوز کی خرابہ میں پس ثابت ہوگیا کہ ان حقائق کے ادراک کے لئے عقل حقیقت بین درکار۔ ہے اور عقل ظاہر بین بیکار ہے۔

فائدہ:۔ آگے اس مستوری و خفا اور اس غلط بینی و خطا کی مثال میں ایک قصہ لائے ہیں کہ کوئی شخص رزق بلا اکتساب کی دعا کیا کرتا تھا اور اس کو خواب میں ایک رقعہ کا پتہ بتلایا گیا کہ اس میں تیرے مطلوب کا نشان لکھا ہے چنانچہ وہ رقعہ ملا اور اس میں لکھا تھا کہ فلاں ویرانہ میں جو ایک گنبد دار قبر ہے تو وہاں جا کر ایسا کر کہ۔ پشت بادی کن تو روبا قبلہ آرو انگہاں از قوس تیرے وا گزار چوں فگندی تیر از قوس اے سعاد برکن آن موضع کہ تیرت او فتاد یعنی وہاں خزانہ نکلے گا چنانچہ وہ شخص وہاں ایک تیر و کمان لے کر پہنچا اور کمان میں رکھ کر تیر اچلایا اور اس کے گرنے کی جگہ کو کھودا مگر خزانہ نہ ملا مدتوں یوں ہی کرتا رہا جب خزانہ نہ ملا پریشان ہو کر پھر دعا کی کہ آپ ہی اس کو ظاہر فرمایئے آخر یہ جواب ملی گفت گفتم درکمان تیرے بنہ کے بلفتم من کہ اندر کش تو زہ من نہ گفتم این کمان راسخت کش درکمان نہ گفتمت نے برکنش تو اس قصہ کا ایک جزو یعنی خزانہ کا ویرانہ میں ہونا مناسب ہے مضمون مستوری و خفا کے جو مقام ہذا کے مصرعہ در خرابہاست گنج عزو دنور میں مذکور ہے اور اس قصہ کا دوسرا جزو یعنی اس طالب گنج کے فہم میں غلطی ہونا مناسب ہے مضمون غلط بینی و خطا کے جو مصرعہ گم نکردی راہ چندین فیلسوف میں مذکور ہے اور یہ قصہ انشاء اللہ تعالیٰ عشر خامس میں آتا ہے فقط۔

وقد تم بحمد اللہ العظیم العلی العشر الرابع من شرح الدفتر السادس من المثنوی فی مدۃ اعتکاف موسیٰ علیہ السلام بالطور اعنی فی اربعین یوما الذی ورد فصلہ فی حدیث سیدنا معدن النور صلی اللہ علیہ وآلہ اصحابہ الی مالا یتناہی من الدہور فقط۔

ے فان الافتتاح کان لنصف ذی القعدۃ والاختتام لخمس وعشرین من ذی الحجہ من ۱۳۳۲ھ ۱۲ منہ

العشر الخامس من شرح الدفتر السادس من المثنوی للمولوی المعنوی افتتحت فیہ لغرة شہر اللہ محرم الحرام یوم الجمعۃ الاغر سید الایام ۱۳۳۲ من ہجرۃ خیر الانام علیہ الصلوٰۃ والسلام قصۂ فقیر روزی طلب بے واسطۂ کسب و رنج

اس فقیر کا قصہ جو بغیر کمائی اور مشقت کے روزی طلب کرتا تھا

آں یکے بیچارۂ مفلس ز درد	کہ زبے چیزی ہزاراں زخم خورد
وہ ایک بیچارہ مفلس درد سے	کہ اس نے ناداری سے ہزاروں تکلیفیں جھیلی تھیں
لابہ کردے درنماز و در دعا	کاے خداوند و نگہبان رعا
تضرع کرتا تھا نماز میں اور دعا میں	کہ اے خداوند نگہبان گلہ کے
بے ز جہدے آفریدی مر مرا	بے فن من روزیم دہ زیں سرا
بدوں کسی مشقت کے آپ نے مجھ کو پیدا کیا	بدوں میرے فن کے مجھ کو رزق دیجئے اس سرائے سے
پنج گوہر دادیم در درج سر	پنج حس دیگرے ہم مستتر
آپ نے مجھ کو پانچ گوہر سر کے ڈبہ میں عطا فرمائے	اور پانچ حس اور بھی مستتر ہیں
لایعد ایں داد و لاتحصیٰ ز تو	من کلیلم از بیانش شرم رو
بے شمار یہ عطیات اور غیر محصور آپ کی طرف سے ہیں	میں عاجز ہوں اس کے بیان سے اور شرمندہ
چونکہ در خلاقیم تنہا توئی	کار رزاقیم کن تو مستوی
جب آپ میری تخلیق میں تنہا ہیں	تو میری قوم تو زیق کا کام بھی آپ ہی درست کیجئے
سالہا زو ایں دعا بسیار شد	عاقبت زاری او برکار شد
سالہا سال اس کی طرف سے یہ دعا بہ کثرت ہوئی	انجام کار اس کی زاری بکار آمد ہوئی
ہمچو آں شخصے کہ روزی حلال	از خدا میخواست بے کسب و کلال
اس شخص کی طرح : کہ روزی حلال	خدائے تعالیٰ سے چاہتا تھا بدوں کسب اور تعب کے
گاؤ آوردش سعادت عاقبت	عہد داؤدؑ لدنی معدلت
انجام کار خوش بختی اس شخص کے پاس گائے کو لے آئی	عہد داؤد علیہ السلام میں جو کہ وہبی عدل والے تھے
ایں متیم نیز زاریہا نمود	ہم ز میدان اجابت گور بود
اس عاشق نے بھی بہت سی زاریاں کیں	یہ بھی میدان اجابت سے گیند لے گیا

گاہ بدظن می شدے اندر دعا	از پئے تاخیر پاداش و جزا
وہ کبھی بدگمان ہو جاتا دعا میں	بوجہ تاخیر نتیجہ اور جزا کے
باز ارجائے خداوند کریم	دردلش بشار گشتے و زعیم
پھر خداوند کریم کا امید دلانا	اس کے دل میں مبشر ہوتا اور کفیل
چوں شدے نومید در جہد از کلال	از جناب حق شنیدے کہ تعال
جب وہ ناامید ہو جاتا مشقت میں تھکنے سے	تو جناب حق سے سنتا کہ آ

(رعا در لطائف بکسر اول بمعنی گلہ گاؤ و گلہ گوسپند وغیرہ و در کشف بمعنی شبانان و حاکمان وارجا امیدوار کردن و پس افگندن کذافی الغیاث میگویم ہر دو لفظ بہر دو معنی اول در لغت عربی ندیدہ شدہ لیکن در فارسی مستعمل باشد و مناسب مقام ہمیں ست) وہ ایک بیچارہ مفلس درد (دل) سے (اس زدرد کا عامل شعر آئندہ میں لا یہ کردے ہے اور مصرعہ ثانیہ میں صفت ہے اس مفلس کی یعنی وہ ایسا مفلس تھا) کہ اس نے ناداری سے ہزاروں تکلیفیں جھیلی تھیں تضرع کرتا تھا نماز میں اور دعا میں (اور وہ دعا یہ تھی) کہ اے خداوند نگہبان گلہ (مخلوق یا نگہبان چوپایوں) کے (اور دوسرے ترجمہ کا حاصل یہ ہوگا کہ خود پرورش کنندے بھی آپ کی پرورش و نگہداشت کے محتاج ہیں تا بہ پرورش یافتگان چہ رسد) بدوں (میری) کسی مشقت کے آپ نے مجھ کو پیدا کیا (یعنی میری ایجاد میں میرے کسب کو کوئی دخل نہیں ہوا اور یہ ظاہر ہے پس) بدوں میرے (کسی) فن (و ہنر) کے مجھ کو رزق دیجئے اس سرائے (گیتی) سے (مطلب یہ ہے کہ ایجاد و ابقاء دونوں آپ ہی کے فعل ہیں جب بدوں میرے اکتساب کے ایجاد واقع ہوا تو ابقاء بھی بدوں میرے اکتساب کے آپ کی قدرت میں ہے میں اس کی درخواست کرتا ہوں اور یہ مطلب نہیں کہ پھر ابقاء و ترزیق بھی بلا اکتساب لازم ہے کیونکہ لزوم کی کوئی نہ دلیل عقلی نہ نقلی اور نہ وہ واقع) آپ نے مجھ کو پانچ گوہر (یعنی پانچ حس جو لطافت میں مشابہ گوہر کے ہیں) سر کے ڈبہ میں عطا فرمائے (سر کو اس سے اس لئے تشبیہ دی کہ موتیوں کو ڈبہ میں رکھنا معتاد ہے اور) پانچ حس اور بھی مستتر ہیں (اول پنج حواس سے مراد ظاہری باصرہ وسامعہ و شامہ و ذائقہ و لامسہ کہ چار اول تو سر کے اندر ہی ہیں اور پانچواں مشترک ہے تمام بدن میں جس میں سر بھی داخل ہے مگر اصل معدن اس کا بھی دماغ ہی ہے کیونکہ تعلق شعور کا روح نفسانی سے ہے اور وہ دماغ میں ہے اس لئے در درج سر فرمایا اور دوسرے پنج حواس سے مراد باطنی حس مشترک خیال وہم حافظہ متخیلہ حاصل یہ کہ) بے شمار یہ عطیات اور غیر محصور آپ کی طرف سے ہیں (کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمۃ اللہ لاتحصوھا اور) میں عاجز ہوں اس کے بیان سے (اور) شرمندہ (اور) جب آپ میرے تخلیق میں تنہا ہیں (آپ کا کوئی شریک نہیں قال تعالیٰ مااشھدتھم خلق السمٰوات والارض ولاخلق انفسھم وقال تعالیٰ ھل من خالق غیر اللہ یرزقکم من السماء والارض) تو میری ترزیق کا کام بھی آپ ہی درست کیجئے (یہاں بھی نہ لزوم مقصود ہے جیسا شعر بے زجہدی الخ کی شرح میں اس کی تقریر گزر چکی اور نہ یہ مقصود ہے کہ اکتساب کے واسطہ فی الرزق ہونے سے رزاق حقیقی کے تفرد میں کوئی قدح لازم آتا ہے کیونکہ وسائط موثر حقیقی تو نہیں جیسا خود تخلیق میں بھی آخر وسائط ہوتے ہیں گو ان کے موثر حقیقی نہ ہونے سے شرک لازم نہیں آتا اسی لئے باوجود وسائط کے خلق میں اوپر کی آیتیں فرمائیں اور رزق میں اوپر کی ایک آیت میں بھی یرزقکم بڑھایا اور مستقلاً بھی ارشاد فرمایا قل من یرزقکم من السمٰوات والارض

قل اللہ لا آیۃ بلکہ مقصود صرف اظہار قدرت علی الترزیق بلا اسباب اور ایسی ہی ترزیق کا سوال ہے غرض) سالہا سال اس کی طرف سے یہ دعا بکثرت ہوئی انجام کار اس کی زاری بکار آمد (یعنی مثمر و مقبول) ہوئی اس شخص کی طرح جو کہ روزی حلال خدائے تعالیٰ سے چاہتا تھا بدوں کسب اور تعب کے انجام کار خوش بختی اس شخص کے پاس گائے کو لے آئی (یعنی دعا اس طرح قبول ہوئی کہ اس کے پاس ایک گائے خود آ گئی اور یہ قصہ اس شخص کا) عہد داؤد علیہ السلام میں (ہوا) جو کہ وہی عدل والے تھے (اور یہ قصہ دفتر سوم میں مذکور ہوا ہے پس اسی طرح سے) اس عاشق (روزی بلا جہد) نے بھی (جس کا قصہ اس وقت مذکور ہو رہا ہے) بہت سی زاریاں کیں (اور اس داعی عہد داؤدؑ کی طرح) یہ بھی میدان اجابت سے گیند لے گیا (اور کیفیت اس قبولیت کی سرخی آئندہ میں آوے گی اور درمیان میں قبل القبول کی ایک کیفیت اور اس کی مناسبت سے کچھ مضامین ارشادیہ فرماتے ہیں کہ قبل قبول یہ حالت تھی کہ) وہ کبھی بدگمان ہو جاتا دعا میں بوجہ تاخیر نتیجہ اور جزاء کے پھر خداوند کریم کا امید دلانا اس کے دل میں مبشر ہوتا اور کفیل (ہوتا اور اگر ارجاء کے دوسرے معنی لئے جاویں تو یہ تقریر ہوگی کہ خداوند کریم کا مہلت دینا اور برائے چندے ملتوی کرنا مبشر ہوتا تھا یعنی اس کو یہ القاء ہوتا تھا کہ منظوری تو ہوگی مگر چندے مؤخر کر دی گئی ہے اور) جب وہ ناامید ہو جاتا مشقت اور خستگی میں تو جناب حق سے (بطور القاء کے) سنتا کہ (ادھر) آ (یعنی دعا کرتا رہ اور قبول کا امیدوار رہ دعا میں ان کیفیتوں کا تعاقب اکثر کو معلوم ہے کبھی ناامیدی اور کبھی امید آگے انتقال ہے دوسرے مضامین ارشادیہ کی طرف)۔

بے ازیں دو بر نیاید ہیچ کار	خافض ست و رافع ست ایں کردگار
بدوں ان دو کے کوئی کام وقوع میں نہیں آتا	وہ کردگار پست کرنے والے اور بلند کرنے والے ہیں
بے ازیں دو نیست دوراں اے فلاں	خفض ارضی بین و رفع آسماں
بدوں ان دو کے اس کی گردش نہیں ہے اے فلاں	زمین کی پستی کو دیکھ اور آسمان کی بلندی کو
نیم سالے شورہ نیمی سبز و تر	خفض و رفع ایں زمیں نوع دگر
نصف سال شورہ اور نصف سال سبز اور تر	پستی اور بلندی اس زمین کی ایک دوسری نوع کی بھی ہے
نوع دیگر نیم روز و نیم شب	خفض و رفع روزگار باکرب
دوسری طرح کا ہے کہ نصف دن ہے اور نصف رات	زمانہ باکرب کا خفض اور رفع
گاہ صحت گاہ رنجوری مضج	خفض و رفع ایں مزاج ممتزج
کبھی صحت کبھی مرض ہے شور میں لانے والا	مخلط کے اس مزاج کا خفض و رفع
قحط و خصب و صلح و جنگ و افتناں	ہمچنیں داں جملہ احوال جہاں
قحط و ارزانی ہے اور صلح اور جنگ و فتنہ ہے	اسی طرح معلوم کرلے تمام احوال عالم کو
زیں دو جانہا موطن خوف و رجاست	ایں جہاں با ایں دو پر اندر ہواست
ان دو سے ارواح محل خوف و رجا ہیں	یہ عالم ان ہی دو پروں سے ہوا میں ہے

تا جہاں لرزاں بود مانند برگ	در شمال و در سموم و بعث و مرگ
تاکہ عالم پتے کی طرح لرزاں رہے	شمالی ہوا میں اور سموم میں اور حیات و مرگ میں
تاخم یک رنگی عیسیٰ ما	بشکند نرخ خم صد رنگ را
تاکہ ہمارے عیسیٰ کی یک رنگی کا مٹکا	خم صد رنگ کے نرخ کو شکستہ کر ڈالے

(اوپر اس شخص کے دو متضاد متعاقب کیفیتوں کا ذکر تھا اس کی مناسبت سے بطور انتقال کے یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ایسا ہی تضاد اور اس کے ساتھ کبھی تعاقب بھی بکثرت اجزائے عالم میں حق تعالیٰ نے بعضے ظاہری اور بعض باطنی حکمتوں کے لئے پیدا کیا ہے جس کا بیان اس طرح ہے کہ) وہ کردگار پست کرنے والے (بھی) اور بلند کرنے والے (بھی) ہیں (اور انخفاض وارتفاع میں تضاد ظاہر ہے (اور) بدوں ان دو کے کوئی کام وقوع میں نہیں آتا (گو حق تعالیٰ اس پر قادر ہیں کیونکہ نفی وقوع سے نفی امکان لازم نہیں اور یہ حکم استقرائی ہے یا ہیچ سے مراد اکثر لے لیا جاوے آگے اس کی قدرے تفصیل ہے کہ) زمین کی پستی کو دیکھ اور آسمان کی بلندی کو (دیکھ) بدوں ان دو کے اس (آسمان) کی گردش (زمین کے گرد) نہیں ہے اے فلانے (یہاں بھی توقف عقلی کا حکم نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وقوع دوران خاص یعنی حرکت سماء حول الارض اس طرح ہے کہ محیط فوق ہے اور ارض تحت اور آسمان کو دوار بناء علی المشہور کہا گیا اور مثال مذکور میں تو خفض ورفع کا موصوف جدا جدا تھا آگے ایک ہی شے کا دونوں کے ساتھ علی التعاقب موصوف ہونا بیان فرماتے ہیں پس اس میں سابق سے ترقی ہے کہ دو چیزوں میں متضادین کا تحقق تو کیا بعید ہے عجیب یہ ہے کہ ایک ہی چیز میں دونوں علی التعاقب متحقق ہوتے ہیں گو بالمعنی المجازی سہی چنانچہ) پستی وبلندی زمین کی ایک دوسری نوع کی بھی ہے (وہ یہ کہ) نصف سال (مثل) شورہ (کے خالی از نبات) اور نصف سال سبز وتر (رہتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جس میں ربیع کی کاشت ہوتی ہے وہ خریف میں خالی رہتی ہے اور جس میں خریف کی کاشت ہوتی ہے وہ ربیع میں خالی رہتی ہے اور یہ حالتیں خفض ورفع مجازی ہیں کہ ایک ادنیٰ حالت ہے مشابہ خفض اور دوسری اعلیٰ مشابہ رفع یہ تو زمین میں دونوں حالتیں متحقق ہوئیں اسی طرح) زمانہ با کرب کا خفض ورفع دوسری طرح کا ہے کہ نصف (زمانہ) دن اور نصف (زمانہ) رات (ہے تو دیکھو زمانہ ایک شے ہے اور اس میں علی التعاقب ان متضادین کا تحقق ہو گیا اور اگر بناء علی قول الحکماء زمانہ کو حرکت فلک کہا جاوے تو روزگار سے مجازاً آسمان بھی مراد لے سکتے ہیں تو یہ اوپر کے شعر کا مقابل ہو جاوے گا کہ وہاں زمین کا ذکر تھا اور یہاں آسمان کا اور وہ اس طرح محل متضادین کا ہو جاوے گا کہ اس کے نصف دورہ کا اثر نہار ہے اور نصف دورہ کا اثر لیل یہ تو بعض بسائط کا ذکر ہوا ایک سفلی یعنی ارض کا دوسرا علوی یعنی آسمان کا ایک شعر میں تو دونوں کا مجتمعاً اور دو شعر میں منفرداً زمین کا تو مصرحاً اور آسمان کا محتملاً اگر روزگار سے مراد فلک ہو ورنہ لزوماً اگر روزگار سے مراد زمانہ ہی ہو اور اس کو حرکت فلک نہ کہا جاوے لیکن یہ ظاہر ہے کہ تبدل لیل ونہار علی المشہور اثر ہے فلک ہی کا اس طرح سے کہ یہ تبدل مسبب ہے دورہ شمس سے اور وہ مسبب ہے حرکت فلک سے پس اس طرح سے ذکر تبدل روز کا مستلزم ہو گیا ذکر دورہ فلک کو آگے بسائط کے بعد ایک مرکب کی کیفیت کے موصوف بالمتضادین ہونے کو بیان فرماتے ہیں کہ) خلط (یعنی مرکب من العناصر المختلفہ) کے اس مزاج (یعنی کیفیت حاصلہ بالترکیب) کا خفض ورفع (یہ ہے کہ) کبھی صحت (اور) کبھی مرض ہے شور میں لانے والا (من افصح واضح اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں

حالتیں مزاج کو عارض ہوتی ہیں کہ خروج المزاج من الاعتدال مرض ہے اور بقاء المزاج علی الاعتدال یا عودہ الیہ صحت ہے آگے تعمیم اور تخصیص ہے کہ) اسی طرح معلوم کر لے تمام احوال عالم کو (کہ) قحط وارزانی (میں باہم تضاد) ہے اور صلح اور جنگ وفتنہ (میں باہم تضاد) ہے (پس) یہ عالم ان ہی دو پروں سے (یعنی خفض ورفع حقیقی یا مجازی یعنی کیفیتیں متضادین سے) ہوا میں ہے (ہوا سے مراد تحقیق دوجود چونکہ ان کیفیتوں کو پر سے تشبیہ دی اس لئے تحقق کو ہوا سے تشبیہ دی گئی اور) ان دو (متقابل کیفیتوں) سے ارواح محل خوف ورجا ہیں (یعنی خوف ورجا کا یہی معنیٰ ہے کہ کبھی ایک کیفیت کا احتمال ہوتا ہے کبھی دوسری کیفیت کا اگر وہ ملائم طبع ہے تو اس کا احتمال موجب رجا ہے اور اگر غیر ملائم ہے تو اس کا احتمال موجب خوف چنانچہ ظاہر ہے اس مصرعہ ثانیہ میں اشارہ ہے ایک حکمت کی طرف جس کا ذکر ان اشعار کی شرح کی تمہید میں کیا گیا ہے آگے لفظ دال علی الغایۃ سے اس حکمت کی تصریح ہے یعنی یہ کیفیات متقابلہ اس لئے رکھی ہیں) تا کہ عالم (یعنی اس کے موجودات ذوی العقول) بیتے کی طرح (امید وبیم سے) لرزاں رہے (کبھی) شمالی ہوا میں اور (کبھی) سموم میں اور (کبھی) حیوٰۃ (میں) اور (کبھی) مرگ میں (یعنی ان مختلف حالتوں میں واقع ہونے کے احتمالات میں رہیں اور ترتب اس غایت خوف ورجا کا ان احوال مختلفہ پر ظاہر ہے اور گو بعض اقسام خفض ورفع کے بعض کائنات میں متبادل ومتعاقب نہیں ہوتے جیسے ارض کا انخفاض مکانی اور فلک کا ارتفاع مکانی اور اس کو ترتب غایت مذکورہ میں جس کا مدار تبدل ہے دخل نہیں ہے لیکن خود ان کائنات میں بھی دوسری قسم کا خفض ورفع متبادل بھی ہوتا ہے اور وہ ترتب مذکور میں دخیل ہے اور مقصود اس غایت میں حصر کرنا نہیں ہے اسرار حق کا استیعاب کون کر سکتا ہے بلکہ ایک حکمت یہ بھی ہے اور تخصیص (اس کے ذکر کی اس لئے ہے کہ اس غایت کا استحضار ہمارے مناسب حال ہے کہ اس سے ایک دینی فائدہ ہے اور وہ ہے جس کو شعر آئندہ میں فرماتے ہیں اور اس پر بھی کلمہ تا دالہ علی الغایۃ اس لئے لائے کہ وہ اس غایت کی غایت ہے پس غایت اصلیہ ہوئی یعنی یہ تضاد وتقابل کیفیت عالم تو اس لئے ہے کہ اس سے خوف ورجا پیدا ہو اور یہ خوف ورجا اس لئے اس پر مرتب کیا گیا ہے) تا کہ ہمارے عیسیٰ کی یک رنگی کا مٹکا خم صد رنگ کے نرخ کو شکستہ (اور بے قدر) کر ڈالے۔ (عیسیٰ سے مراد تشبیہاً محبی حقیقی اور خم یک رنگی سے مراد عالم غیب کہ اس میں یہ اختلاف احوال جو کہ موجب تشویش وکلفت ہو نہیں ہے بلکہ وہاں سراسر جمعیت وطمانیت ہی ہے چنانچہ اس عالم سے تعلق پیدا ہو جانے سے جب اس کے فیوض وبرکات وارد ہونے لگتے ہیں تب اس جمعیت کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اسی اختلاف کے انتفاء سے اس کو خم یک رنگی کہہ دیا اور خم صد رنگ سے مراد یہ عالم جس کا اوپر سے ذکر چلا آتا ہے اور گو خم عیسیٰ کا معجزہ اس کا عکس مشہور ہے کہ ایک خم میں سے مختلف الوان نکلتے تھے پھر اس کا یک رنگی سے کنایہ ہونا یا تو اس طرح ہے کہ وہ تو خم ظاہری تھا لیکن ان کا خم باطنی اس کا عکس تھا اور یا (اس طرح ہے کہ سب کا ایک معدن سے نکلنا یہ معنوی یک رنگی ہے گو ظاہراً صد رنگی ہو اور ایسی صد رنگی فیوض وبرکات میں بھی متحقق ہے لیکن باہم تزاحم وتخالف نہیں جیسا یہی عدم تزاحم اون الوان خم عیسوی میں بھی تھا کہ ایک رنگ کا اس میں سے نکلنا مانع نہ ہوتا تھا دوسرے کے اس میں سے نکلنے سے حالانکہ ظاہراً وعادۃً ایک رنگ کا کسی مٹکے سے نکلنا علامت مستلزمہ اس کی ہے کہ اس میں دوسرا لون نہیں ہے بہرحال حاصل اس غایت الغایت کا یہ ہوا کہ مقصود حق تعالیٰ کو اس اختلاف مذکور سے جس پر خوف ورجا مرتب ہوتا ہے یہ ہے کہ اس کی یہ کلفتیں اور عالم غیب کی جمعیتیں دیکھ کر ان میں موازنہ کر کے اس عالم کی قدر نظر میں نہ رہے اور اس سے اعراض کر کے عالم غیب کی طرف متوجہ ہو وہو معنے قولہ تعالیٰ کذلک یبین اللہ لکم الآیات لعلکم تتفکرون فی

الدنیا والاٰخرۃ قولہ تعالیٰ انما مثل الحیوۃ الدنیا کمآء انزلناہ من السمآء الیٰ قولہ کذلک نفصل الاٰیات لقوم یتفکرون واللہ یدعوا الی دار السلام اور بندہ نے جو تمہید میں کہا تھا بعض ظاہری اور بعض باطنی حکمتوں کے لئے الخ ظاہری سے مراد غایت مذکورہ اور باطنی سے مراد غایت الغایت مذکورہ ہے آگے اس خم یک رنگی کی صفت یک رنگی کی تقریر فرماتے ہیں کہ اسی تقریر کے ضمن میں خم یک رنگی کی تفسیر بھی ہوجاوے گی)۔

کاں جہاں ہمچو نمکسار آمدست	ہرچہ آنجا رفت بے تلویں شدست
کہ وہ عالم مثل کان نمک کے ہے	جو چیز وہاں گئی وہ بے تلوین ہو گئی
خاک را بیں خلق رنگا رنگ را	می کند یک رنگ اندر گورہا
تو خاک کو دیکھ رنگ برنگ کی مخلوق کو	قبروں میں یک رنگ کر دیتی ہے
ایں نمکسار جسوم ظاہرست	خود نمکسار معانی دیگرست
یہ اجسام ظاہرہ کا نمکسار ہے	اشیاء باطنہ کا نمکسار دوسری چیز ہے
آں نمکسار معانی معنویست	از ازل آں تا ابد اندر نویست
وہ نمکسار اشیاء باطنہ کا باطن ہے	وہ ابتداء سے ابد تک تازگی میں ہے
ایں نوی را کہنگی ضدش بود	آں نوی بے ضد و بے ند و عدد
اس تازگی کی کہنگی اس کی ضد ہوتی ہے	وہ تازگی بدوں ضد اور بدوں مقابل اور بدوں شمار کے ہے
آں چناں کز صقل نور مصطفیٰ	صد ہزاراں نوع ظلمت شد ضیا
جیسا کہ صیقل نور مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے	لاکھوں طرح کی ظلمت ضیا بن گئی
از جہود و مشرک و ترسا و مغ	جملگی یکرنگ شد زاں الپ ولغ
یہود اور مشرکین اور نصاریٰ اور مجوس میں سے	سب ایک رنگ ہو گئے اس دلیر بزرگ سے
صد ہزاراں سایہ کوتاہ و دراز	شد یکے در نور آں خورشید راز
لاکھوں سایہ کوتاہ اور دراز	ایک ہو گئے اس خورشید معنوی کے نور میں
نے درازی ماند و نے کوتہ نہ پہن	گونہگونہ سایہ در خورشید رہن
نہ کوئی دراز رہا اور نہ کوتاہ اور نہ پھیلا ہوا	اقسام اقسام کے سایے خورشید میں رہن ہو گئے

(یعنی میں نے اس عالم کو خم یک رنگی کہا ہے تو وجہ اس کی یہ ہے) کہ وہ عالم مثل کان نمک کے ہے (پس) جو چیز وہاں گئی وہ بے تلوین ہوگئی (جیسے کان نمک کی خاصیت ہے کہ ہر چیز کہ در کان نمک رفت نمک شد اور مراد تلوین سے تلوین خاص یعنی جور نگارنگی اور اختلاف احوال اس عالم میں ہے جس سے پریشانی اور خوف و حزن پیدا ہوتا ہے یہ وہاں نہیں حتیٰ کہ جس

روح کو اس عالم غیب سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے وہ اس پریشانی سے بری ہو جاتی ہے۔ قال تعالیٰ الابذکر اللہ تطمئن القلوب اور یہی معنے ہیں اس کے۔ ہرچہ آنجارفت بے تلوین شدست آگے مثال ہے اس عالم کی اس خاصیت مذکورہ کی کہ) تو خاک کو دیکھ رنگ برنگ کی مخلوق کو قبروں میں (سب کو) یک رنگ کر دیتی ہے (چنانچہ سب خاک ہو جاتے ہیں) یہ (خاک تو) اجسام ظاہرہ کا نمکسار ہے (اور) اشیاء باطنہ کا (جن میں روح بھی داخل ہے) نمکسار دوسری چیز ہے (یعنی عالم غیب پس معانی بمقابلہ اجسام کے ہے نہ کہ بمقابلہ اعیان پس روح مجرد کو بھی شامل ہے اور) وہ نمکسار اشیاء باطنہ کا (خود بھی) باطن (اور مستتر) ہے (اور آگے اس کی یک رنگ پر ایک تفریع فرماتے ہیں کہ جب وہ عالم یک رنگی اور یک رنگ ساز ہے تو اس یک رنگی بمعنے عدم اختلاف الاحوال کے لئے عادۃً یہ بھی لازم ہے کہ) وہ (عالم) ابتداء سے ابد تک تازگی میں ہے (یعنی اس میں کہنگی مفضی الی الفناء والزوال نہیں آگے اس تازگی کی علت بطور خطابہ کے بتلاتے ہیں جو معنے اعادہ ہے بناء مذکورہ تفریع مسطور کا وہ یہ کہ) اس تازگی (ظاہری) کی (جو کہ عالم حسی کی صفت ہے) کہنگی (کا سبب) اس (عالم) کی (یعنی) اس عالم کے اجزاء موجودہ کی) ضد ہوتی ہے (یعنی بتدریج اس شے کی ضد حادث ہونا شروع ہوتی ہے حتیٰ کہ وہ شی اس سے فنا ہو جاتی ہے پس ضد کا تدرج سبب کہنگی اور ضد کا ثبوت سبب فناء ہو جاتا ہے جیسے آب گرم کی گرمی کہ اسباب مبردہ سے بتدریج برد ہوتے ہوتے وہ گرمی فنا ہو جاتی ہے تو ضد سبب توانی و تفانی ہوئی اسی ضد کا وجود حاصل ہے اختلاف احوال کا جس کا عدم بناء تھی اس تفریع کی اور) وہ تازگی (اس عالم کی) بدوں ضد اور بدوں مقابل اور بدوں شمار (مدت) کے ہے (ان دو شعر کا ویسا ہی مضمون ہے جیسا دفتر ہذا کے شروع سے تقریباً ساٹھ شعر کے بعد ان دو شعر کا مضمون ہے۔

آن جہان جز باقی و آباد نیست	زانکہ آن ترکیب از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضد را	چون نباشد ضد نبود جز بقا

کہ دوئی کا حاصل بھی وہی بقاء ہے اور وہاں شرح میں نفی ضد عن ذاک العالم اور استدلال بہذا النفی علی بقاءہ کی تقریر کی گئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس عالم کے موجودات میں گو تباین فی الصدق تو ہے مگر تباین فی التحقق نہیں بخلاف عالم دنیا کے کہ اس کے اکثر اجزاء مجتمع نہیں ہو سکتے جیسے آگ اور پانی کہ ہر ایک دوسرے کو فنا کرنا چاہتا ہے۔ یہ بات عالم غیب میں نہیں مثلاً فیوض الہیہ میں سے خوف و رجا کہ متقابل ہیں مگر مجتمع ہوتے ہیں اور زیادہ مقصود بیان اسی عالم فیوض کا ذکر فرمانا ہے اور مثلاً نعماء جنت کہ ہر نعمت تمام نعم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے یہ تو تقریر ہوئی ضد کی اور اس نفی سے جو استدلال علی البقاء کیا ہے تو نفی اور بقاء میں یہ لزوم عقلی نہیں بلکہ لزوم عادی ہے کہ جو طریق فناء کا عناصر و عنصریات میں معتاد ہے چونکہ یہ فناء خاص یہاں نہیں ہے اس لئے اس کا مقابل جو کہ بقاء ہے وہ عادۃً گویا لازم ہو گیا اور ازل کی تفسیر مطلق ابتداء کے ساتھ اس لئے کی گئی کہ ممکنات میں ازلیت باطل ہے اور چونکہ ابدیت ثابت ہے اس لئے ابد کی تفسیر میں مجاز اختیار نہیں کیا اور یہاں ضد اور ند کا مصداق ایک ہی ہے اختلاف عنوان کے اعتبار سے ایک کا دوسرے پر عطف کر دیا اور عدد سے مراد شمار مدت اس لئے لیا کہ ابدیت تو اس کی ثابت ہے لیکن اس کا بالفعل غیر متناہی فی العدد ہونا باطل ہے جیسا ظاہر ہے یہاں اس عالم کی تشبیہ نمکسار و خاک گور کے ساتھ خاصیت یک رنگ سازی میں مع اس کی ایک تفریع یعنی بقاء و تازگی عالم مذکور کے ختم ہوئی آگے اسی یک رنگ سازی کی ایک اور تشبیہ ہے کہ) جیسا کہ صیقل نور مصطفیٰ صلے اللہ علیہ وسلم سے لاکھوں طرح کی ظلمت (کفریہ) ضیا بن (کر یک رنگ ہو) گئی

(اس طرح سے کہ) یہود اور مشرکین اور نصاریٰ اور مجوس میں سے (جتنے اسلام لائے وہ) سب ایک رنگ ہو گئے اس دلیر بزرگ (یعنی مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم) سے (فی الغیاث الپ لغ کلمہ مرکب ست بمعنی دلیر و بزرگ فی الحاشیہ ایں ہر دو لفظ ترکی ست آگے یہ ہی مضمون بعنوان دیگر ہے کہ) لاکھوں سایہ کوتاہ و دراز (مراد ظلمات کفر شدید و اشد سب) ایک ہو گئے اس خورشید معنوی کے نور میں اور نور میں سب سایوں کا یک رنگ ہونا ظاہر بھی ہے پس اس نور سے ان سایوں میں) نہ کوئی دراز (سایہ) رہا اور نہ کوتاہ اور نہ پھیلا ہوا (جیسا ٹیلوں وغیرہ کا ہوتا ہے مطلب یہ کہ کسی قسم کا بھی سایہ نہیں رہا) اقسام اقسام کے سایے خورشید میں رہن (یعنی غائب و فنا) ہو گئے (جس طرح مرہون مرتہن کے قبضہ میں جا کر راہن سے غائب ہو جاتا ہے)۔

فائدہ: ان سب تشبیہات وامثلہ سے عالم غیب کی یک رنگی کی توضیح ہو گئی اب جاننا چاہئے کہ عالم غیب کے دو موطن ہیں ایک موجود فی الحال جس سے بالفعل نزول فیوض و برکات و انوار و اسرار کا قلوب عارفین پر ہوتا ہے اور دوسرا موجود فی المآل یعنی واقعات محشر اور اوپر شعر آن ثمکسار معانی معنوی است الخ میں عالم غیب کو جو مستتر کہا گیا تھا ہر چند کہ قرائن مقامیہ سے اس کا مصداق عالم فیوض کہ عالم معانی مقابل عالم اجسام ہے معین ہے لیکن قبل تامل فی القرینہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اس حکم کو دونوں مواطن کے لئے عام سمجھ جاتا حالانکہ عالم محشر مستتر نہ ہوگا اس لئے آگے بناء علی ظاہر الاطلاق و تعمیم اس حکم استتار سے عالم محشر کا استدراک فرماتے ہیں گو یک رنگی میں وہ بھی شریک ہے باعتبار معنے عدم اختلاف احوال کا اختلاف الاحوال فی الدنیا کے وہاں جس چیز کا جو حال ہے وہ محصل اور متعین ہے مرحومیت یا مطرودیت وغیر ذلک۔

لیک یکرنگی کہ اندر محشر ست	بر بدو بر نیک کشف و ظاہر ست
لیکن جو یک رنگی محشر میں ہے	نیک و بد پر مکشوف اور ظاہر ہے
کہ معانی آں جہاں صورت شود	نقشہا ماں درخور خصلت شود
کہ معانی اس عالم میں صورت ہو جاویں گے	ہمارے نقوش مناسب خصلت کے ہو جاویں گے
گرد دانگہ فکر نقش نامہا	ایں بطانہ روئے کار جامہا
اس وقت افکار مکتوبات کے نقوش ہو جاویں گے	یہ استر کپڑوں کا روکر ہو جاوے گا
ایں زماں سرہا مثال گاوٗ پیس	دوک نطق اندر ملل صد رنگ ریس
اس وقت تو اسرار مثل گاوٗ ابلق کے ہیں	گویائی کا تکلہ مذاہب میں صدہا رنگ کا کاتتا ہے
نوبت صد رنگی ست و صد دلی	عالم یک رنگ کے گردد جلی
صد رنگی اور صد دلی کی نوبت ہے	عالم یک رنگ کب ظاہر ہو گا
نوبت زنگی ست و رومی شد نہاں	ایں شب ست و آفتاب اندر رہاں
زنگی کی نوبت ہے اور رومی پوشیدہ ہو رہا ہے	یہ شب ہے اور آفتاب قید میں ہے
نوبت گرگ ست و یوسف زیر چاہ	نوبت قبطی ست و فرعون ست شاہ
نوبت گرگ کی ہے اور یوسف زیر چاہ ہیں	نوبت قبطی کی ہے اور فرعون بادشاہ ہے

تا ز زرق بے دریغ و خیرہ خند	ایں سگاں را حصہ باشد روز چند
تاکہ رزق بے دریغ لاابالی سے	ان کتوں کا بھی چند روز تک کچھ حصہ ہو جاوے
در درون بیشہ شیراں منتظر	تا شود امر تعالوا منتشر
بیشہ کے اندر شیر منتظر ہیں	تاکہ حکم تعالوا مشتہر ہو جائے
پس بروں آیند آں شیراں زمرج	بے حجابے حق نماید دخل و خرج
پس شیر چراگاہ سے باہر آویں گے	بدوں کسی حجاب کے حق تعالیٰ آمد و خرچ ظاہر کر دیں گے
جوہر انساں بگیرد بر و بحر	پیسہ گاواں بسملان روز نحر
جوہر انسان بر و بحر پر قبضہ کر لے گا	ابلق گائیں یوم نحر کے ذبائح ہوں گے
روز نحر رستخیز سہمناک	مومناں را عید و گاواں را ہلاک
یوم نحر قیامت ہولناک کا	اہل ایمان کی عید ہے اور گایوں کی ہلاکت ہے
جملہ مرغان آب آں روز نحر	ہمچو کشتیہا رواں بر روئے بحر
تمام مرغان آب اس یوم نحر میں	کشتیوں کی طرح رواں ہوں گے سطح بحر پر
تا کہ یہلک من ھلک عن بینۃ	تا کہ ینجوا من نجا واستیقنہ
تاکہ ہلاک ہو جو کوئی ہلاک ہو بعد دلیل کے	تاکہ نجات پاوے جو کوئی نجات پاوے اور جو یقین رکھتا ہو اس کا
تا کہ بازاں جانب سلطاں روند	تا کہ زاغاں سوئے گورستاں روند
تاکہ باز بجانب سلطان چلے جاویں	تاکہ زاغ بجانب گورستان چلے جاویں
کاستخواں و اجزائے سرگیں ہمچو ناں	نقل زاغاں آمدست اندر جہاں
کیونکہ ہڈی اور اجزاء سرگین کے مثل روٹی کے	زاغوں کی خوراک ہے جہاں میں
قند حکمت از کجا زاغ از کجا	کرم سرگیں از کجا باغ از کجا
کہاں قند حکمت کہاں زاغ	کہاں کرم سرگین کہاں باغ
نیست لائق غزو نفس مرد غر	نیست لائق عود و مشک و کون خر
شایان نہیں جہاد نفس اور مرد کم ہمت	شایان نہیں عود اور مشک اور مقعد خر
چوں غزا ندہد زناں را ہیچ دست	کے دہد آنکہ جہاد اکبرست
جب زنانوں کو جہاد حاصل نہیں ہوتا	جو جہاد اکبر ہے وہ تو کب حاصل ہو گا

جز بنادر در تن زن رستمے	گشتہ باشد خفیہ ہمچوں مریمے
بجز اس کے کہ نادراً عورت کے قالب میں کوئی رستم	مخفی ہو گیا ہو مریم جیسا
آنچناں کہ در تن مرداں زناں	خفیہ اند و ماندہ از ضعف جناں
جس طرح سے کہ مردوں کے قالب میں عورتیں	مخفی ہیں اور ضعف قلب کے سبب رہ گئے ہیں
آنجہاں صورت شود درمادگی	ہر کہ در مردی ندید آمادگی
اس عالم میں مصور ہو جاوے گا انوثت میں	وہ شخص کہ جس نے مردانگی میں آمادگی نہ دیکھی
روز عدل وعدل وداد اندر خورست	کفش زان پا کلاہ آن سرست
دن عدل کا ہے اور عدل اور عطا متناسب ہیں	کفش تو پاؤں کے حصہ میں ٹوپی سر کے حصہ میں ہے
تا بمطلب در رسد ہر طالبے	تا بغرب خود رود ہر غاربے
تاکہ مطلب تک پہنچ جاوے ہر طالب	تاکہ اپنے مغرب میں چلا جاوے ہر غروب ہونے والا
نیست ہر مطلوب از طالب دریغ	جفت تابش شمس و جفت آب میغ
کسی مطلوب میں طالب سے بخل نہیں ہے	تابش کا قرین شمس ہے اور پانی کا قرین ابر ہے

(تقریر ربط اشعار کے قبل ذکر ہو چکی ہے یعنی گو عالم غیب کا ایک موطن اور اس کی یک رنگی مستتر ہے لیکن (اس کا دوسرا موطن اور اس کی یک رنگی مستتر نہیں یعنی جو یک رنگی محشر میں ہے (وہ اپنے وقت میں نیک و بد (سب) پر مکشوف اور ظاہر ہے (اور وجہ اس کی یہ ہے) کہ معانی اس عالم میں صورت ہو جاویں گے (یعنی) ہمارے نقوش (وصور ظاہرہ) مناسب (ہماری) خصلت کے ہو جاویں گے (پس جو چیز مثل معانی کے دنیا میں مستور تھی وہ وہاں مثل صورت کے ظاہر ہو جاوے گی اور) اس وقت افکار (باطنہ گویا) مکتوبات کے نقوش ہو جاویں گے (اور) یہ استر (کے مشابہ جو فعل مستور ہے وہ گویا) کپڑوں کا روکار (یعنی ابرہ) ہو جاوے گا (کما قال تعالیٰ یوم تبلی السرائر وقال تعالیٰ و حصل ما فی الصدور) اس وقت تو (یعنی دنیا میں ایسا خلط ملط ہو رہا ہے کہ) اسرار (وخیالات پوشیدہ) مثل گاؤ ابلق کے (ہو رہی) ہیں (اور) گویائی کا لکلہ مذاہب (مختلفہ) میں صدہا رنگ کا کاتا ہے (یعنی جس طرح گاؤ ابلق میں مختلف رنگ مقترن ہیں اسی طرح نیک و بد خیالات میں اقتران واختلاط ہو رہا ہے اور مذاہب مختلفہ والے طرح طرح کی بولیاں بول رہے ہیں جس سے حق و باطل تشابہ ہو رہا ہے غرض اس طور پر اس وقت) صدرنگی وصددلی (یعنی تردد) کی نوبت (آ رہی) ہے (دیکھئے) عالم یک رنگ (جس میں رنگہائے مختلفہ میں پورا تمایز وتعین ہو جاوے) کب ظاہر ہوگا (یہاں استخبار سے مقصود اخبار ہے یعنی عنقریب آنے والا ہے اس وقت) زنگی کی نوبت ہے اور رومی پوشیدہ ہو رہا ہے (اور) یہ شب (کا وقت) ہے اور آفتاب قید (حجاب) میں ہے (جیسا رات کو آفتاب حجاب میں ہوتا ہے اور اس وقت) نوبت گرگ کی ہے اور یوسف زیر چاہ ہیں (اور اس وقت) نوبت قبطی کی ہے اور فرعون بادشاہ (ہو رہا) ہے (دونوں شعر کا حاصل یہ ہے کہ یہاں بکثرت ایسا بھی واقع ہے کہ باطل اور اہل باطل غالب اور

حق اور اہل حق مغلوب ہیں آگے اس کی حکمت بیان کرتے ہیں یعنی یہ اس لئے ہے) تاکہ رزق بے دریغ لاابالی سے ان کتوں کا بھی چند روز تک کچھ حصہ ہو جاوے (ورنہ اگر اعمال کے حقائق وآثار کا یہیں ظہور ہو جاتا تو ایسے لوگوں کو تمتع کا کون وقت ملتا) بیشہ کے اندر شیر منتظر (بیٹھے) ہیں تاکہ حکم تعالوا مشتہر ہو جاوے پس (اس وقت) شیر چراگاہ (بیشہ) سے باہر آویں گے (اور) بدوں کسی حجاب کے حق تعالیٰ آمد وخرچ (ہر چیز کا) ظاہر کر دیں گے (اور اس وقت) جوہر انسان (یعنی انسان کامل) برو بحر پر قبضہ کرلے گا (یعنی اس کی سلطنت کا وقت ہوگا اور) ابلق گائیں (کہ حق وباطل کو ملتبس کرتے تھے) یوم نحر کے ذبائح ہوں گے (پس) یوم نحر قیامت ہولناک کا اہل ایمان کی عید ہے اور گایوں کی ہلاکت ہے (اس سے شعر بالا کی بھی شرح ہوگئی اور) تمام مرغان آب اس یوم نحر میں کشتیوں کی طرح رواں ہوں گے سطح بحر پر (یعنی جس طرح مرغ شناوری میں بے خوف ہوتا ہے اس طرح لاخوف علیھم ان کی شان ہوگی اور یہ کشف تام سرائر کا اس لئے ہوگا) تاکہ ہلاک ہو جو کوئی ہلاک ہو بعد دلیل کے (اور) تاکہ نجات پاوے جو کوئی نجات پاوے اور جو یقین رکھتا ہو اس (یوم) کا (مطلب یہ کہ ہلاک اور نجات ایسی دلیل واضح سے ہو جس میں خود صاحب معاملہ کو بھی شک نہ رہے اور یہ بدوں کشف تام سرائر کے نہیں ہوتا اس لئے ایسا کیا گیا اور یہاں الخ میں تفسیر قرآن کی مقصود نہیں کیونکہ وہ آیت بدر میں ہے بلکہ مقصود تشبیہ ہے اس سے کیونکہ اس واقعہ کا لقب بھی مثل قیامت کے بطشہ کبریٰ آیا ہے تو ایک کی تشبیہ دوسرے سے نہایت ہی اوفق وانسب ہے اور آگے اسی غایت کا اعادہ باختلاف عنوان ہے یعنی) تاکہ باز بجانب سلطان چلے جاویں (اور) تاکہ زاغ بجانب گورستان چلے جاویں کیونکہ ہڈی اور اجزاء سرگین کے مثل روٹی کے زاغوں کی خوراک ہے جہاں میں (اس لئے وہ قبرستان میں جایا کرتے ہیں پس اسی طرح محشر میں اپنے اپنے مناسب حالت اور مقام میں جا پہنچیں گے آگے تتمہ ہے بالا کا یعنے) کہاں قند حکمت (اور) کہاں زاغ (اور) کہاں کرم سرگین (اور) کہاں باغ (کہ باہم تناسب نہیں اسی طرح) شایان نہیں جہاد نفس اور مرد کم ہمت (جس طرح) شایان نہیں عود اور مشک اور مقعد خر (اور) جب زنانوں کو جہاد (اصغر) حاصل نہیں ہوتا (بوجہ ان کی کم ہمتی کے تو) جو جہاد اکبر ہے وہ تو کب حاصل ہوگا (زنانہ سے مراد عام ہے عورت اور عورت خصلت کو اور جہاد نفس جہاد اکبر اس لئے ہے کہ مزاحمت طویلہ ہے اور عورت پر یہ حکم بناء علی الاکثر ہے اس لئے آگے خود استثناء فرماتے ہیں کہ عورتوں سے جو غزوہ نہیں ہوتا تو) بجز اس کے کہ نادراً عورت کے قالب میں کوئی رستم (دل) مخفی ہو گیا ہو مریم جیسا (کما کہ حدیث میں جہاں عورتوں پر عدم کمال کا حکم فرمایا ہے وہاں مریم علیہا السلام کو مستثنےٰ فرمایا ہے کما فی المشکوٰۃ بروایت ابی موسیٰ عن الشیخین یعنی کوئی صورۃً عورت اور سیرۃً مرد ہو وہ اس سے مستثنیٰ ہے آگے اس کے عکس کا ذکر فرماتے ہیں کہ) جس طرح سے کہ مردوں کے قالب میں عورتیں مخفی ہیں اور ضعف قلب کے سبب (غزا سے) رہ گئے ہیں (پس یہ صورۃً مرد ہیں اور سیرۃً عورت ہیں اس لئے اوپر کہا گیا تھا کہ نیست لائق عز نفس ومرد غر یہاں تک یہ مضمون تناسب وعدم تناسب کا مذکور ہوا آگے یہ بتلاتے ہیں کہ اس مثال میں بھی دنیا میں ظاہر وباطن مختلط ومختلف ہو رہا ہے محشر میں اس کا بھی تمیز ہو جاوے گا یعنی) اس عالم میں مصور ہو جاوے گا انوثت میں وہ شخص کہ جس نے مردانگی میں آمادگی نہ دیکھی ہوگی (اس کا یہ مطلب نہیں کہ بعضے مرد عورتوں کی شکل میں ظاہر ہوں گے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ صفت زنانہ پن کی دنیا میں کبھی لباس وشکل وگفتار ودعویٰ مردانہ سے مخفی ہو جاتی ہے وہاں یہ چیزیں اس کے ساتھ نہ ہوں گی غرض بوجہ ظہور اسرار وجزائے وفاق کے وہ) دن عدل کا ہے اور عدل اور (عمل کی موافق) عطا (یہ دونوں) متناسب ہیں (اور وہ عدل یہ ہے کہ) کفش تو پاؤں کے حصہ میں (اور) ٹوپی سر کے حصہ میں ہے تاکہ مطلب تک پہنچ جاوے ہر طالب

(اہل حق تو طلب اختیاری کے موافق اور اہل باطل طلب اضطراری یعنی حالی و استعدادی کے موافق کہ نار و حرماں ان کے استعداد کا مقتضا ہے اور) تا کہ اپنی مغرب میں چلا جاوے ہر غروب ہونے والا (یعنی جو تلمیع و تلبیس اور خداع و تاویل و تسویل تھی سب غائب ہو جاوے گی اور کشف حقائق کے لئے اس کا لزوم ظاہر ہے آگے تاکید ہے تا مطلب الخ کی مع مثال کے یعنی) کسی مطلوب میں طالب سے بخل نہیں ہے (چنانچہ) تابش کا قرین شمس ہے اور پانی کا قرین ابر ہے (اور یہ قرآن حق تعالیٰ ہی کا بنایا ہوا ہے قال تعالیٰ اعطیٰ کل شیء خلقہ پس ان کی شان عدل ایسی ہے اور اس شان عدل کا زیادہ ظہور تو قیامت ہی میں ہوگا جس کا یہاں تک بیان چلا آیا مگر دنیا میں بھی ظہور ہوتا ہے جو قدرے تامل کے بعد صاف معلوم ہو جاتا ہے اگلے اشعار میں اس ظہور فی الدنیا کے آثار کو بیان فرماتے ہیں۔)

ہست دنیا قہر خانہ کردگار	قہر بیں چوں قہر کردی اختیار
دنیا کردگار کا دار قہر ہے	اگر تو نے قہر اختیار کیا ہے تو قہر ہی دیکھنا
استخوان و موئے مقہوراں نگر	تیغ قہر افگندہ اندر بحر و بر
مقہورین کی ہڈیاں اور بال دیکھ لے	تیغ قہر نے بحر و بر میں ڈال رکھا ہے
پر و بال مرغ بیں برگرد دام	شرح قہر حق کنندہ بے کلام
مرغ کے پر اور بال جال کے گردا گرد دیکھ لے	وہ بلا کلام قہر حق کی شرح کرنے والے ہیں
مرد او برجائے خر پشتہ نشاند	وانکہ کہنہ گشت پشتہ ہم نماند
وہ تو مر گیا اپنی جگہ پر بڑا سا پشتہ بٹھلا گیا	اور جو پرانا ہو گیا پشتہ بھی نہ رہا
ہر کسے را جفت کردہ عدل حق	پیل را با پیل و بق را جنس بق
ہر شخص کو قرین کر رکھا ہے عدل حق نے	ہاتھی کو ہاتھی کے ساتھ مچھر کو جنس مچھر کے ساتھ
مونس احمد بمجلس چار یار	مونس بوجہل عتبہ و ذوالخمار
احمد صلے اللہ علیہ وسلم کے مونس مجلس میں اصحاب اربعہ ہیں	ابوجہل کے مونس عتبہ اور ذوالخمار ہیں
کعبۂ جبرئیل و جانہا سدرۂ	قبلۂ عبدالبطوں شد سفرۂ
جبرئیل علیہ السلام اور روحانیات کا کعبہ سدرہ ہے	قبلہ بندہ شکم کا دستار خوان ہے
قبلۂ عارف بود نور وصال	قبلۂ عقل مفلسف شد خیال
عارف کا قبلہ نور وصال ہے	عقل فلسفی کا قبلہ خیالی ہے
قبلۂ زاہد بود یزدان بر	قبلۂ مطمع بود ہمیان زر
زاہد کا قبلہ یزدان محسن ہے	طامع کا قبلہ ہمیان زر ہے

قبلۂ مردان حق اعمال نیک	قبلۂ نااہل جہل مرد ریگ
مردان حق کا قبلہ اعمال نیک ہیں	نااہل کا قبلہ جہل ذلیل ہے
قبلۂ معنی وراں صبر و درنگ	قبلہ صورت پرستاں نقش سنگ
اہل معانی کا قبلہ صبر اور تانی ہے	صورت پرستوں کا قبلہ نقش سنگ ہے
قبلۂ باطن نشیناں ذوالمنن	قبلۂ ظاہر پرستاں روئے زن
باطن نشینوں کا قبلہ ذوالمنن ہے	ظاہر پرستوں کا قبلہ روئے زن ہے
قبلۂ عاشق حق آمد اے پسر	قبلۂ باطل بلیس ست اے پدر
عاشق کا قبلہ حق تعالیٰ ہے اے لڑکے	اہل باطل کا قبلہ ابلیس ہے اے پدر
قبلۂ فرعون نیلے سر بسر	قبلہ خر بندہ چہ بود کون خر
فرعون کا قبلہ دنیا ہے سر بسر	بندۂ خر کا قبلہ کیا ہوگا مقعد خر ہو گا
ہمچنیں بر می شمر تازہ و کہن	ور ملولی رد تو کار خویش کن
اسی طرح شمار کرتا رہ جدید اور قدیم	اور اگر تو ملول ہے تو جا اپنا کام کر
رزق ما در کاس زریں شد عقار	واں سگاں را آب تتماج و تغار
ہمارا رزق پیالہ زریں میں شراب ہے	اور ان کتوں کے لئے آش کا پانی ہے اور تغاری
لائق آں کہ بد او خود دادہ ایم	درخور آں رزق او بفرستادہ ایم
وہ جس چیز کے لائق تھا ہم نے خود دی ہے	اس کے لائق رزق ہم نے بھیجا ہے
عاشق ناں ساختیم آں خواجہ را	سیر از جاں ساختیم ایں را چرا
اس خواجہ کو ہم نے روٹی کا عاشق بنا دیا ہے	اس کو ہم نے جان سے سیر کر دیا ہے یہ کس سبب سے ہوا
خوی آں را عاشق ناں کردہ ایم	جان ایں را مست جاناں کردہ ایم
ہم نے اس کی سرشت کو روٹی کا عاشق کر دیا ہے	اس کی جان کو ہم نے مست محبوب کر دیا
چوں بخوی خود خوشی و خرمی	پس چرا از خورد خویت می رمی
جب تو اپنی عادت پر خوش اور خرم ہے	پھر کس لئے اپنی عادت کے مناسب چیز سے تو بھاگتا ہے
مادگی خوش آیدت چادر بگیر	رستمی خوش آیدت خنجر بگیر
اگر تجھ کو مونث ہونا پسند آوے تو چادر لے	تجھ کو رستم ہونا خوش معلوم ہو تو خنجر لے

غازیی خوش آیدت جوشن بپوش	ور بخیزی مائلی روکوں فروش
غازی ہونا خوش معلوم ہو جوشن پہن لے	اور اگر تو مخنث ہونے کی طرف مائل ہو تو جا مقعد فروخت کر
ایں سخن پایاں ندارد آں فقیر	گشتہ است از زخم درویشی عقیر
یہ مضمون انتہا نہیں رکھتا وہ فقیر	زخم فقر سے زخم رسیدہ ہو رہا ہے

(ربط اشعار کے قبل بیان ہو چکا یعنی دنیا میں بھی عدل خداوندی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں جس کا بیان یہ ہے کہ) دنیا کردگار کا دار القہر (بھی) ہے (احقر نے لفظ بھی میں اشارہ کیا ہے ایک اشکال کی دفع کی طرف وہ اشکال یہ ہے کہ قہر کی تخصیص کیوں کی باوجودیکہ اس میں قہر کی طرح رحم بھی ظاہر ہوتا ہے نیز غرض مقام یعنی بیان عدل بھی اس پر دال ہے کیونکہ عدل کا ظہور تو دونوں کے مجموع سے ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ مقصود تخصیص نہیں بلکہ مقصود مبالغہ اور دلالت علی الرحمۃ بالاولی ہے اس طرح سے کہ دنیا تو مظہر رحمت زیادہ ہے کہ یہاں کفار پر بھی بعض اقسام رحمت فائض ہیں پس اس کا دار الرحمۃ ہونا تو کیا بعید ہوتا وہ تو دار القہر بھی ہے یعنی بعض اوقات ظاہراً بھی اور باطناً تو ہمیشہ ظالمین پر قہر نازل ہو جاتا ہے پس) اگر تو نے قہر (ظلم) اختیار کیا ہے تو (پاداش میں) قہر ہی دیکھنا (آگے اہم ہالکہ مقہورہ کا نمونہ کے طور پر ذکر کرتے ہیں جیسے قرآن مجید میں جابجا انذار اہل مکہ کے بعد عاد و ثمود و قری لوط وغیرہ کا ذکر فرمایا ہے یعنی) مقہورین کی ہڈیاں اور بال (یا اور آثار جو دلالت اور تذکیر میں ویسے ہی ہوں) دیکھ لے تیغ قہر نے (ان مقہورین کو) بحر و بر میں ڈال رکھا ہے (آگے مثال ہے کہ) مرغ کے پر و بال جال کے گرداگرد دیکھ لے وہ بلا کلام (یعنی بلا شبہ) قہر حق کی شرح کرنے والے ہیں وہ (مقہور) تو مر گیا (اور) اپنی جگہ بڑا سا پشتہ بٹھلا گیا (یہ اسناد ہے سبب کی طرف کیونکہ اس کا مرنا اور مدفون ہونا ہی سبب اس پشتہ یعنی قبر بننے کا ہوا) اور جو پرانا ہو گیا (یعنی جس مقہور کو زیادہ زمانہ گزر گیا اس کا) پشتہ بھی نہ رہا (یعنی قبر بھی مٹ گئی پس یہ نزول قہر علی موجبات القہر ظہور ہے عدل حق کا آگے اور آثار ہیں اسی عدل حق کے ظہور کے کہ) ہر شخص کو (اس کے مناسب کے ساتھ) قرین کر رکھا ہے عدل حق نے (چنانچہ) ہاتھی کو ہاتھی کے ساتھ (اور) مچھر کو جنس مچھر کے ساتھ (اور) احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مونس مجلس میں اصحاب اربعہ ہیں (اور) ابوجہل کا مونس عتبہ اور ذوالخمار ہیں (فی الحاشیۃ عتبہ نام کافر قریشی کا در جنگ بدر کشتہ شد ذوالخمار کاہنے بود در جاہلیت کہ سر و روے خود پوشیدہ میداشت اور) جبرئیل علیہ السلام اور روحانیت (یعنی بعض ملائکہ) کا کعبہ (یعنی جہت توجہ یا محل عبادت) سدرہ ہے (جیسا حدیث معراج میں ان ملائکہ کو بصورت نورانی زرین پروانہ کے معائنہ فرمانا وارد ہے اور جبرئیل علیہ السلام کے لئے اس کا مقام ہونا مشہور ہے اور) قبلہ (توجہ) بندۂ شکم کا دستار خوان ہے (اور) عارف کا قبلہ نور وصال ہے (اور) عقل فلسفی کا قبلہ خیال ہے (اور) زاہد کا قبلہ یزدان محسن ہے (اور) طامع کا قبلہ ہمیان زر ہے (اور) مردان حق کا قبلہ اعمال نیک ہیں (اور) نااہل کا قبلہ جہل ذلیل ہے (مردہ ریگ مال میراثی و زبون و ضائع و ناچیز و بے قدر اور اہل معانی کا قبلہ صبر و تانی ہے (اور) صورت پرستوں کا قبلہ نقش سنگ ہے (اور) باطن نشینوں کا قبلہ ذوالمنن ہے (اور) ظاہر پرستوں کا قبلہ روئے زن ہے (اور) عاشق کا قبلہ حق تعالیٰ ہے اے لڑکے (اور اہل) باطل کا قبلہ ابلیس ہے اے پدر (اور) فرعون کا قبلہ دنیا ہے سر بسر (اور) بندۂ خر کا قبلہ کیا ہوگا مقعد خر ہوگا اسی طرح شمار کرتا رہ جدید اور قدیم (کو کہ اس میں اسی طرح باہم تناسب و تجاذب ہے) اور اگر تو (باوجود ان امثلہ سے نہ سمجھنے کے اور دوسرے امثلہ کو

شمار کرنے کی طرف محتاج ہونے کے پھر بھی ان کے شمار کرنے سے) ملول ہے تو جا اپنا کام کر (یعنی ہمارا کیا نقصان ہے تو جان اور تیرا کام جانے ہم کو کیا ضرور ہے کہ تیرے سمجھانے کی کوشش کریں ہم کو خود اپنا سمجھنا کافی ہے اور عجب لطیفہ ہے کہ عین اس اعراض عن التفہیم میں بھی مقصود کی تعلیم ہے کیونکہ مخاطب کا نہ سمجھنا اس کے لائق ہے اور ہمارا سمجھنا ہمارے لائق ہے پس اس میں بھی ظہور ہوا عدل الٰہی کا کہ ہر ایک کو وہ چیز ملی جو اس کے لائق تھی شعر آئندہ میں یہی مضمون ہے پس ظاہراً ترک ہے اضافہ امثلہ کا اور واقع میں اضافہ ہے کیونکہ یہ خود بھی مقصود کی ایک مثال ہوگئی پس فرماتے ہیں کہ) ہمارا (یعنی عارفین کا) رزق پیالہ زرین میں شراب (طہور) ہے (یعنی حقائق و معارف کہ ان میں سے مضمون مقام بھی ہے) اور ان (دنیوی) کتوں کے لئے آتش کا پانی ہے اور تغاری (جس میں رکھ کر دیا جاتا ہے مراد لذات حسیہ جن میں منہمک ہو کر علوم حقہ سے انکار و کسل کرتا ہے چونکہ اس شعر میں پھر بیان ہو گیا مضمون مقام کا آگے پھر اس کا سلسلہ جاری فرماتے ہیں لیکن چونکہ مصرعہ در ملولی رد تو کار خویش کن میں اس سے اعراض بھی فرما چکے ہیں اس لئے اگلا بیان دوسرے طرز سے ہوتا ہے یعنی بمقولہ حق تعالیٰ پس گویا اشارہ اس طرف ہو گیا کہ ہم تو اس مضمون کو ختم کر چکے لیکن حق تعالیٰ مثل تکلم حق از شجر کا موسیٰ علیہ السلام ہماری زبان سے فرماتے ہیں کہ) وہ (ایک) جس چیز کے لائق تھا ہم نے خود (اس کو وہی چیز) دی ہے اور اس (دوسرے) کے لائق رزق (اس کے پاس) ہم نے بھیجا ہے (آگے قدرے تفصیل ہے اس دی ہوئی چیز کی کہ) اس (ایک) خواجہ کو ہم نے روٹی کا عاشق بنا دیا ہے (اور) اس (دوسرے) کو ہم نے جان سے سیر کر دیا ہے (کہ ہر شخص کے لائق یہی تھا آگے خود سوال فرماتے ہیں کہ) یہ کس سبب سے ہوا (شعر آئندہ میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ سبب اس کا یہ ہے کہ) ہم نے اس (ایک) کی سرشت (باطنی) کو روٹی کا عاشق کر دیا ہے (اور) اس (دوسرے) کی جان کو ہم نے مست محبوب (حقیقی) کر دیا ہے (یہاں ظاہراً سبب و سبب متحد معلوم ہوتے ہیں پس تغایر کی توجیہ یہ ہے کہ مسبب جو کہ شعر سابق میں مذکور ہے وہ ظہور ہے آثار محبت دنیا و حب مولیٰ کا افعال جوارح پر اور سبب جو شعر لاحق میں مذکور ہے وہ رسوخ ہے ان کے ملکات کا باطن میں اور ملکہ باطن کا سبب ہونا افعال ظاہر کے لئے ظاہر ہے آگے بطور تفریع یہ مضمون ہے کہ ان ملکات باطنی اور ان افعال ظاہری پر جزا بھی مناسب ہی مرتب ہوتی ہے اور یہ بھی ظہور ہے عدل حق کا جس کا بیان ہو رہا ہے اور اس تفریع بالفاء کے ضمن میں تفریع بالقاف یعنی ملامت بھی ہے اس شخص کو جو اخلاق و افعال ذمیمہ کو خوش خوش اختیار کرتا ہے اور اس کی جزا کو ناگوار سمجھتا ہے پس فرماتے ہیں کہ) جب تو اپنی عادت (ظاہری و باطنی) پر خوش اور خرم ہے پھر کس لئے اپنی عادت کے مناسب چیز سے (کہ وہ جزا وفاق ہے) تو بھاگتا (اور گھبراتا) ہے (پس اس پر بھی راضی رہ کہ الشیء اذا ثبت ثبت بلوازمہ آگے اس رضاء باللوازم کی مثالیں ہیں کہ) اگر تجھ کو مونث ہونا پسند آوے تو (زنانی) چادر (خوشی سے) لے (اور اگر) تجھ کو رستم (و شجاع) ہونا خوش معلوم ہو تو (خوشی سے) خنجر لے (اور اگر) غازی ہونا خوش معلوم ہو جوشن پہن لے (جو کہ لباس جنگ کی ایک نوع ہے جس میں ذہنی تختے جڑے ہوئے ہوتے ہیں) اور اگر تو مخنث ہونے کی طرف مائل ہے تو جا مقعد فروخت کر (یہ مضمون یہاں ٹھہرا دیا آگے تمہید ہے رجوع بقصہ کی یعنی) یہ مضمون (بیان آثار عدل الٰہی) انتہا نہیں رکھتا کما قال تعالیٰ قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی الآیۃ) وہ فقیر (دعا کنندہ روزی بے کسب) زخم فقر (و ناداری) سے زخم رسیدہ ہو رہا ہے (اور طالب ہے اپنے مقصود کا اس کی کامیابی کا جلدی ذکر کر و العقیر العقور عقرہ عقرا جرحہ من اقرب الموارد آگے رجوع بقصہ ہے)۔

قصہ آں گنجنامہ کہ گفتند پہلوئے قبہ روی بقبلہ کن و تیر در کمان نہ و بینداز آنجا کہ افتد گنج است

اس گنجنامہ کا قصہ کہ انہوں نے کہا، قبہ کے پہلو میں قبلہ کو رخ کر اور تیر کمان میں رکھ اور پھینک جس جگہ وہ گرے خزانہ ہے

دید در خواب او شبے و خواب کو	واقعہ بے خواب صوفی راست خو
اس نے خواب میں ایک شب دیکھا اور خواب کہاں تھا	واقعہ بلا خواب تو صوفی کی عادت ہوتی ہے
ہاتفے گفتش کہ اے دیدہ تعب	رقعۂ در مشق وراقاں طلب
ایک ہاتف نے اس سے کہا کہ اے مشقت دیکھے ہوئے شخص	ایک پرچہ کاغذی لوگوں کے پاس سے تلاش کر
خفیہ زاں وراق کت ہمسایہ است	سوئے کاغذ پارہاش آور تو دست
خفیہ طور پر اس کاغذی سے جو کہ تیرا ہمسایہ ہے	اس کے پارہائے کاغذ کی طرف تو ہاتھ بڑھانا
رقعۂ شکلش چناں رنگش چنیں	پس بخواں آں را بخلوت اے حزیں
ایسا رقعہ جس کی شکل ایسی ایسی اور اس کا رنگ ایسا ایسا ہے	پھر اس کو خلوت میں پڑھنا اے حزیں
چوں بدزدی آں ز وراق اے پسر	پس بروں رو ز انبہی و شور و شر
جب تو اے پسر اس کو وراق سے خفیہ طور سے لے چکے	پھر باہر چلا جانا ہجوم شور و شر سے
تو بخواں آں را بخود در خلوتے	ہیں مجو در خواندن آں شرکتے
تو اس کو خود تنہائی میں پڑھنا	خبردار اس کے پڑھنے میں شرکت مت ڈھونڈنا
ور شود آں فاش ہم غمگیں مشو	کہ نیابد غیر تو زاں نیم جو
اور اگر وہ ظاہر بھی ہو جاوے تو خبردار غمگین مت ہونا	کیونکہ تیرے سوا کوئی اس میں سے آدھا جو بھی نہیں پا سکتا
ور کشد آں دیر ہیں زنہار تو	ورد خود کن دمبدم لا تقنطوا
اور اگر اس میں دیر ہو جاوے تب بھی خبردار تو	اپنا ورد دمبدم لاتقنطوا ہی رکھنا
ایں بگفت و دست خود آں مژدہ ور	بر دل او زد کہ رو رحمت ببر
یہ کہا اور اس بشارت دہندہ نے اپنا ہاتھ	اس کے قلب پر مارا کہ جا رحمت لے جا
چوں بخویش آمد ز غیبت آں جواں	می نگنجید از فرح اندر جہاں
جب وہ جوان غیبت سے افاقہ میں آیا	تو خوشی کے سبب عالم میں نہ سماتا تھا

زہرۂ او بردریدے از قلق	گر نبودے عون رفق و حفظ و لطف حق
اس کا پتہ اضطرار سے پھٹ جاتا	اگر حق تعالیٰ کی مہربانی اور لطف کی مدد نہ ہوتی
یک فرح آں کز پس ہفصد حجاب	گوش او بشنید از حضرت جواب
ایک فرحت یہ کہ نو سو حجابوں کے پیچھے سے	اس کے کان نے اس درگاہ سے خطاب سنا
از حجب چوں حس سمعش درگذشت	شد سرافراز و ز گردوں برگذشت
حجابوں سے جب اس کا حاسہ سمع گزر گیا	تو وہ سرافراز ہوا اور آسمان سے آگے بڑھ گیا
کے بود کاں حس چشمش ز اعتبار	زاں حجاب غیب ہم یابد گزار
یہ کب ہوگا کہ اس شخص کا حاسہ بصر بھی عبرت گیری سے	اس حجاب غیب سے گزر جاوے
چوں گزارہ شد حواسش از حجاب	پس پیاپے گردش دید و خطاب
جب اس کے حواس حجاب سے گزر جاتے ہیں	پھر علی التواتر اس کو رویت اور خطاب ہوتا ہے
چوں سیاہ زنگ پنہاں شد ز روم	تیغ زد خورشید و پیدا شد علوم
جب سیاہ زنگی روم سے پنہاں ہو جاتی ہے	تو خورشید تلوار مارتا ہے اور علوم ظاہر ہوتے ہیں
یک فرح آں کز سوال آمد خلاص	خواہدش حاصل شدن آں گنج خاص
ایک فرحت یہ تھی کہ سوال سے خلاصی ہوئی	اس کو وہ گنج خاص حاصل ہو جاوے گا
یک فرح آنکہ نشد ردش دعا	عاقبت آمد اجابت مرورا
ایک فرحت یہ کہ اس کی دعا رد نہیں ہوئی	انجام کار اس کو اجابت حاصل ہوئی
جانب دکان وراق آمد او	دست میزد او بمشقش سو بسو
وہ وراق کی دکان کی جانب آیا	اس کے مشق کاغذ میں ہر طرف ہاتھ مارتا تھا
پیش چشمش آں آمد مکتوب زود	با علاماتے کہ ہاتف گفتہ بود
اس کی آنکھ کے روبرو وہ لکھا ہوا جلدی سے آ گیا	ان ہی علامات سے جو ہاتف نے کہی تھیں
در بغل زد گفت خواجہ خیر باد	ایں زماں وا میرسم اے اوستاد
بغل میں مار لیا اور کہا کہ صاحب خیر کے ساتھ رہو	ابھی لوٹ کر آتا ہوں اے استاد
رفت کنج خلوتے آں را بخواند	وز تحیر والہ و حیراں بماند
ایک گوشہ تنہائی میں گیا اس کو پڑھا	اور حیرت سے والہ و حیران رہ گیا

کہ بدینساں گنج نامہ بے بہا	چوں فتادہ ماند اندر مشقہا
کہ اس طرح کا یہ گنجنامہ بے بہا	کس طرح سے مشق کاغذوں میں پڑا رہ گیا
باز اندر خاطرش ایں فکر جست	کز پئے ہر چیز یزداں حافظ ست
پھر اس کے دل میں اس فکر نے حرکت کی	کہ ہر چیز کے لئے حق تعالیٰ محافظ ہیں
کے گزارد حافظ اندر را کتناف	کہ کسے چیزے ربایداز گزاف
نگہبان پناہ دہی کے اندر کب چھوڑتا ہے	کہ کوئی شخص کوئی چیز بھی بے ضابطہ لے سکے
گر بیاباں پر شود زر و نقود	بے رضائے حق جوے نتواں ربود
اگر تمام صحرا زر اور نقود سے پر ہو جاوے	بدوں مرضی حق کے کوئی ایک جو بھی نہیں لے سکتا
ور بخوانی صد صحف بے سکتۂ	بے قدر یادت نماند نکتۂ
اور اگر تو سو صحیفے بلا سکتہ پڑھ جاوے	بدوں تقدیر ایک نکتہ بھی تجھ کو یاد نہیں رہ سکتا
ور کنی خدمت نخوانی یک کتیب	علمہائے نادرہ یابی ز جیب
اور اگر تو خدمت کرے اور ایک کتاب بھی نہ پڑھے	تو علوم نادرہ گریبان سے تجھ کو مل جاویں
شد ز جیب آں کف موسیٰؑ ضوفشاں	کاں فزوں آمد ز ماہ آسماں
گریبان ہی سے وہ ید موسیٰؑ نور افشاں ہو گیا تھا	کہ وہ ماہ آسمان سے بھی فائق تھا
کانکہ می جستی ز چرخ با نہیب	سر برآورد ست اے موسیٰؑ ز جیب
کہ جس چیز کو تم آسمان باعظمت سے تلاش کرتے تھے	وہ اے موسیٰؑ گریبان سے ظاہر ہوئی ہے
تا بدانی کآسمانہائے سمی	ہست عکس مدرکات آدمی
تاکہ تجھ کو معلوم ہو جاوے کہ آسمانہائے رفیع	آدمی کے قویٰ مدرکہ کے عکس ہیں
نے کہ اول دست یزدان مجید	از دو عالم پیشتر عقل آفرید
کیا یہ بات نہیں ہے کہ دست حق تعالیٰ نے	دونوں عالم سے اول عقل کو پیدا کیا
ایں سخن پیدا و پنہانست و بس	کہ نباشد محرم عنقا مگس
یہ مضمون ظاہر ہے اور بہت مخفی ہے	کیونکہ عنقا کا محرم مکھی نہیں ہوتی
باز سوی قصہ باز آ اے پسر	قصہ گنج و فقیر آور بسر
اے پسر پھر قصہ کی طرف آ	قصہ گنج اور فقیر کا ختم کر

اس (شخص) نے خواب میں ایک شب دیکھا اور خواب کہاں تھا (یعنی اس کو یقظہ کے مقابلہ میں خواب کہہ دیا ورنہ وہ بین النوم والیقظہ تھا جس کو اصطلاح میں واقعہ کہتے ہیں اور اس سے تعجب مت کرنا کیونکہ) واقعہ بلا خواب تو صوفی کی (بکثرت) عادت ہوتی ہے (تو اگر اس کو بھی ایسا اتفاق ہو گیا تو تعجب کی کیا بات ہے اگر چہ وہ صوفی نہ ہو اور اگر صوفی تھا تو اور بھی تعجب نہیں اور وہ بات جو دیکھی یہ تھی کہ) ایک ہاتف (غیب) نے اس سے یہ کہا کہ اے مشقت دیکھے ہوئے شخص ایک پرچہ (جس کا پتہ آگے آتا ہے) کاغذی لوگوں کے پاس سے تلاش کر خفیہ طور پر اس کاغذی سے جو کہ تیرا ہمسایہ ہے اس کے پارہائے کاغذ کی طرف تو ہاتھ بڑھانا (وہ) ایسا رقعہ (ہے) جس کی شکل ایسی ایسی اور اس کا رنگ ایسا ایسا ہے (رقعہ بدل ہے لفظ رقعہ واقعہ شعر ہاتفی الخ سے) پھر اس کو خلوت میں پڑھنا اے حزین جب تو اے پسر اس کو وراق سے خفیہ طور سے لے چکے پھر باہر چلا جانا ہجوم شور و شر سے (اگر شبہ ہو کہ کسی کی ملک کی کوئی چیز اس سے خفیہ و بلا اذن لینا کب جائز ہے جواب یہ ہے کہ اگر وہ چیز متقوم نہ ہو تو اس میں اذن کی حاجت نہیں یہ پرچہ ردی ہوگا جس کو اس نے بیکار کاغذات میں ڈال دیا ہوگا اور یا یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اسی آخذ کی ملک ہوگا کسی طرح اس کے یہاں سے اس کی ردی میں چلا گیا ہوگا جیسے حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانہ میں وہ گائے اس دعا کرنے والے کے گھر میں آگھسی تھی اسی کی ملک تھی جس کے ساتھ مولانا نے اس صاحب قصہ کو شروع قصہ کے اس شعر میں تشبیہ بھی دی ہے ہمچو آن شخصے کہ روزی حلال الخ غرض) تو اس کو خود تنہائی میں پڑھنا خبردار اس کے پڑھنے میں (کسی کی) شرکت مت ڈھونڈھنا (تاکہ دوسروں پر ظاہر نہ ہو) اور اگر (کسی طرح سے) ظاہر بھی ہو جاوے تو خبردار غمگین مت ہونا کیونکہ تیرے سوا کوئی اس میں سے آدھا جو بھی نہیں پاسکتا (یعنی وہ سب تیری ہی قسمت کا ہے اس شق کا حکم اس لئے بتلا دیا گیا کہ لوگوں کو دوسرے قرائن سے اس کا پتہ لگ گیا تھا کہ یہ کسی خزانہ کی تلاش میں ہے چنانچہ قصہ میں آگے آوے گا کہ وہ خبر بادشاہ تک پہنچ گئی مگر اس کو خزانہ نہیں ملا اور آخر میں اسی شخص کو ملا اور یہ بات کہ اس شخص کو وہ خزانہ کس طرح مباح ہو گیا یا تو اس طرح ہوسکتی ہے کہ قصہ گاؤ کی طرح وہ بھی اس کی ملک ہو اور یا یوں کہا جاوے کہ جب لقطہ کا مالک نہ مل سکے تو وہ لاقط مسکین کا حق ہے) اور اگر اس (کے ملنے) میں دیر ہو جاوے تب بھی خبردار تو اپنا ورد مبدم لاتقنطوا ہی رکھنا۔ یہ (مضمون اس ہاتف نے) کہا اور اس بشارت دہندہ نے (کہ وہی ہاتف تھا جس نے بعد نداء کے قریب آکر بھی گفتگو کی ہوگی) اپنا ہاتھ (اس کے قلب پر مارا (تاکہ قلب میں قوت واستقلال پیدا ہو اور کہا) کہ جا (سامان) رحمت (کہ خزانہ ہے) لے جا (اور ممکن ہے کہ یہ کلام اور ہاتھ مارنا بھی بعید ہی سے ہو اور باوجود نظر نہ آنے کے ایسا معلوم ہوا ہو جیسے کسی نے ہاتھ مارا ہے بہر حال) جب وہ جوان (اس) غیبت (واقعہ) سے افاقہ میں آیا تو خوشی کے سبب عالم میں (پھولا) نہ سماتا تھا (اس قدر خوش تھا کہ) اس کا پتہ (شدت) اضطراب سے (جو کہ غایت فرح میں) بھی ہوتا ہے) پھٹ جاتا اگر حق تعالیٰ کی مہربانی اور لطف کی مدد نہ ہوتی (یعنی شادی مرگ ہو جاتی آگے اس شدت فرح کے سبب کی تفصیل ہے کہ اس کو کئی فرحتیں جمع ہو گئی تھیں سب مل کر فرح شدید ہو گیا تھا چنانچہ) ایک فرحت یہ کہ نو سو حجابوں کے پیچھے سے اس کے کان نے اس درگاہ (عالی) سے خطاب اور کلام) سنا (نو سو سے مراد کثرت اور ممکن ہے کہ ہفت آسمان اور آٹھویں نویں کرسی وعرش میں سے ہر ایک کو بجائے سو سو حجاب کے قرار دے کر مجموعہ کو نو سو سے تعبیر کیا ہو اور ممکن ہے کہ بطور علم ضروری اس کو معلوم ہو گیا ہو کہ یہ خطاب بالائے عرش سے ہے اس لئے از پس نہصد حجاب کہا گیا ہو اور اسی پر نظر کر کے مصرعہ بالا ایں بگفت دوست خود

آن مژدہ ور کی دوسری توجیہ کو ظاہر اَرجان معلوم ہوتا ہے غرض ان کثیر) حجابوں سے جب اس کا حاسہ سمع گزر گیا تو وہ سرفراز ہوا اور (رتبہ میں) آسمان سے آگے بڑھ گیا (حاسہ سمع کا حجب سے گزرنا یہ ہے کہ اس حاسہ کو ایسی چیز کا ادراک ہوا جو وراء الحجب ہے ورنہ ظاہر ہے کہ یہ حجب سے گزرنا تو اس صوت کی صفت ہے نہ کہ سامع کے سمع کی آگے مولانا کا مقولہ بطور تمنی کے ہے کہ) یہ کب (میسر) ہوگا کہ اس شخص کا (جس کا حاسہ) سمع حجب سے بالمعنی المذکور گزر گیا ہے اس کا) حاسہ بصر بھی عبرت گیری (کی برکت) سے (کہ عبرت وتفکر صحیح ہے نظر کی) اس حجاب (عالم) غیب سے گزر جاوے (پس کلمہ ہم قید حس چشم کی ہے نہ کہ زان حجاب غیب کی یعنی یہ مطلب نہیں کہ جس طرح فلاں حجاب سے گزری ہے اسی طرح عالم غیب سے بھی گزر جاوے کیونکہ اس کے قبل چشم کا کسی حجاب سے بھی گزرنا مذکور نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح ان حجب عالم غیب سے کہ سمٰوات سبعہ وکرسی وفلک سب اس کے آحاد ہیں حاسہ سمع گزرا ہے اسی طرح ان حجب سے حاسہ بصر بھی گزر جاوے یعنی یہ شخص مثل مکالمت کے رویت قلبیہ سے مشرف ہو جس طرح یہ سمع بھی قلبی ہی ہے اس سمع وبصر قلبی کو حاسہ کہنا مجاز ہے اور یہ مسموع جس طرح صوت حادث ہے اسی طرح جو صورت مرئی ہوگی وہ بھی حادث ہو گی لیکن مولانا کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ رویت کو سمع پر مزیت ہے کہ سمع کے بعد رؤیت کی تمنا کرتے ہیں شاید وجہ اس کی یہ ہو کہ رویت میں بہ نسبت سماع کے عادۃً قرب زیادہ ہوتا ہے واللہ اعلم احقر کو اس کے قبل اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہیں ہوا اور یہ بھی ممکن ہے کہ باوجود مزیت نہ ہونے کے تمنا جامعیت کی ہو کہ جس طرح ایک دولت میسر ہوئی دوسری بھی میسر ہو جاوے آگے مجموعہ کے حصول پر تفریع ہے کہ) جب اس کے حواس حجاب سے گزر جاتے ہیں پھر علی التواتر اس کو رویت اور خطاب (میسر) ہوتا ہے (جس کی تحقیق اس کے قبل کے اشعار کی شرح میں گزری ہے آگے رویت وخطاب کے علاوہ ایک تیسری چیز کے میسر ہونے کی تفریع ہے کہ) جب سیاہ زنگی (یعنی ظلمت بشریہ) روم سے (یعنی انوار وتجلیات سے) پنہاں (یعنی مغلوب) ہو جاتی ہے تو خورشید (وجود حقیقی فناء کی) تلوار مارتا ہے اور (فنا کے بعد جب بقاء وتخلق باخلاق الٰہیہ حاصل ہوتا ہے تو صفت علمیہ حضرت حق کے ساتھ مناسبت ہونے سے) علوم (لدنیہ) ظاہر ہوتے ہیں (مجموعہ اشعار کا حاصل یہ ہوا کہ اعمال واخلاق کی اصلاح سے کہ فنائے حسی ہے اور شعر چوں سیاہ الخ میں مذکور ہے اور فکر ومراقبات کی مزاولت سے کہ فنائے علمی اور اس شعر سے پہلے مذکور ہے عالم غیب بفتح اللام وعالم الغیب بکسر اللام سے نسبت ہو کر واردات وعلوم ومعارف میسر ہوتے ہیں اللّٰھم ارزقنا بجود ک وفضلک یہ مضمون بطور جملہ معترضہ کے تھا آگے پھر قصہ ہے کہ ایک فرحت تو وہ تھی جو مذکور ہوئی اور) ایک فرحت یہ تھی کہ سوال سے خلاصی ہوئی (اب) اس کو وہ گنج خاص حاصل ہو جاوے گا (خلاص عن السوال پر فرح من حیث السوال نہیں کہ سوال تو عبادت ہے بلکہ من حیث تضمنہ للتعب والنصب ہے اور) ایک فرحت یہ کہ اس کی دعا رد نہیں ہوئی انجام کار اس کو اجابت حاصل ہوئی (بس یہ وجوہ تھے فرحت شدیدہ کے غرض ان فرحتوں کو لئے ہوئے) وہ وراق کی دکان کی جانب آیا (اور) اس (وراق) کے مشقی کاغذ میں ہر طرف ہاتھ مارتا تھا (مشقی کاغذ کے دو معنے ہو سکتے ہیں ایک وہ کاغذ جس کے بنانے میں اور اس نے اپنی صنعت کی مشق کی یعنی اس کا بنایا ہوا کاغذ ایک یہ کہ خوشخطی کی تعلیم کے لئے مشق کردہ وصلیاں بکتی ہوں گی اور گو اس کی لکھی ہوئی نہ ہوں لکھوائی ہوئی ہوں مگر یہ ان کی تجارت کرتا ہو اس لئے ادنیٰ ملابست سے اس کی طرف اضافت کر دی ہو چنانچہ اس سرخی کے شروع کے دوسرے شعر کے دوسرے مصرعہ میں ایک نسخہ یہ بھی ہے۔ ع رقعہ در مشق وراقان طلب۔ وہاں یہ بھی یہی دو

توجیہ ہوسکتی ہیں واللہ اعلم خلاصہ یہ کہ کاغذوں میں ڈھونڈ ھتے ڈھونڈ ھتے) اس کی آنکھ کے روبرو وہ لکھا ہوا (پرچہ) جلدی سے آ گیا ان ہی علامات سے جو ہاتف نے کہی تھیں (بس کاغذ لیتے ہی) بغل میں مار لیا (اور وراق سے) کہا کہ صاحب خیر کے ساتھ رہو (یعنی خدا کے سپرد اب جاتا ہوں کچھ کام ہے اس کو کر کے پھر) ابھی آتا ہوں اے استاد (اور) ایک گوشہ تنہائی میں گیا (اور) اس کو پڑھا اور (مضمون پڑھ کر کہ اس میں خزانہ کا پتہ لکھا تھا) حیرت سے والہ وحیران رہ گیا کہ اس طرح سے یہ گنجنامہ بے بہا کس طرح سے مشتق کاغذوں میں پڑا رہ گیا (ظاہرا اس سے مصرعہ دست میزد کی توجیہ ثانی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے) پھر اس کے دل میں (اس سوال تحیر کے جواب میں) اس فکر نے حرکت کی کہ ہر چیز کے لئے حق تعالیٰ محافظ ہیں (وہ) نگہبان (حقیقی) پناہ دہی کے اندر کب چھوڑتا ہے کہ کوئی شخص کوئی چیز بھی بے ضابطہ لے سکے اگر تمام صحرا ززر اور نقود سے پر ہو جاوے (جس کو سب دیکھیں بھی لیکن) بدوں مرضی (یعنی مشیت) حق کے کوئی ایک جو بھی نہیں لے سکتا اور اگر تو سو صحیفے بلا سکتہ پڑھ جاوے (یعنی کہیں رکاوٹ و اٹکاؤ نہ ہو مگر پھر بھی) بدوں تقدیر (خداوندی) ایک نکتہ بھی تجھ کو یاد نہیں رہ سکتا اور اگر تو خدمت (وعبادت) کرے (اور) ایک کتاب بھی نہ پڑھے (اور وہ علم دینا چاہیں) تو علوم نادرہ گریبان (یعنی سینہ) سے تجھ کو مل جاویں (مطلب یہ کہ اگر وہ چاہیں تو بلا اسباب کے مسبب کو عطا کر دیں اور باوجود اسباب کے بھی اگر وہ نہ چاہیں تو مسبب مرتب نہ ہو آگے تائید ہے مصرعہ علمہائے نادرہ یابی زجیب کی کہ دیکھو) گریبان ہی سے وہ ید موسیٰ نور افشاں ہو گیا تھا کہ وہ (نور) ماہ آسمان سے بھی فائق تھا (اور یہ ارشاد ہوا تھا) کہ جس چیز کو (یعنی نور کو) تم آسمان باعظمت سے تلاش کرتے تھے وہ اے موسیٰ گریبان سے ظاہر ہوئی ہے (یہ مثال تائید کی ختم ہوئی آگے مولانا اس قصہ موسوی کے ایراد کی ایک اور غرض بھی علاوہ غرض مذکور تائید کے بتلاتے ہیں کہ ہم یہ قصہ اس لئے بھی لائے) تا کہ تجھ کو معلوم ہو جاوے کہ آسمانہائے رفیع آدمی کے (بعض) قوی مدرکہ کے (بمنزلہ) عکس (کے) ہیں (تشبیہ عکس کے ساتھ تابع ہونے میں ہے اور یہ تابعیت مقصودیت میں ہے اور اس بعض مدرکات سے مراد عقل کامل جو آلہ ہے معرفت حق کا اور معرفت ہی مقصود اصلی من الخلق ہے کما اشتہر کنت کنزاً مخفیاً الخ پس اصلی مقصود خلائق میں سے وہ ہو گا جو یہ عقل ومعرفت رکھتا ہو اور باقی کائنات سمٰوات وارض اس کے قوام وبقا کے لئے ہے قال تعالیٰ ھو الذی خلق لکم ما فی الارض الخ تو قصہ ید بیضا سے بھی انسان کے افضل من السمٰوات ہونے کی تائید ہوئی کہ انسان کامل کے ہاتھ میں وہ نور تھا جو آسمان میں نہ تھا اور تابدانی کے بھی یہی معنے ہیں آگے اس بعض مدرکات یعنی عقل کی مقصودیت پر استدلال ہے کہ) کیا یہ بات نہیں ہے کہ دست حق تعالیٰ نے اول عقل کو پیدا کیا (جیسا بعض روایات میں ہے اول ما خلق اللہ العقل اور اصل یہی ہے کہ افضل کو تقدم ہو گو اسی عالم میں ہو فلا ینتقض ببعثۃ صلے اللہ علیہ وسلم آخراً اور تمام عالم اس کے بعد پیدا ہوا اور گو یہ حدیث متکلم فیہ ہے مگر اثبات مدعا یعنی مقصودیت عقل وشرف عقل اس پر موقوف نہیں آیت و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون اس پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے اور شاید کوئی اس مقام پر شائق ہوتا بحث کیفیت اولیت فی الخلق کا اس لئے اس کو روکنے کے لئے فرماتے ہیں) یہ مضمون (اجمالاً تو بوجہ سمعی ہونے کے) ظاہر ہے اور (تفصیلاً بوجہ کشفی ہونے کے اہل قال سے) بہت مخفی ہے کیونکہ عنقا کا محرم (اور واقف) مکھی نہیں ہوتی (پس ماہیت عقل مثل عنقا کے ہے اور نظر فکری مثل مگس کے وہ اس سے واقف نہیں ہوسکتی آگے تمہید ہے رجوع بقصہ کی کہ) اے پسر پھر قصہ کی طرف آ قصہ گنج اور فقیر کا ختم کر۔

تمامی قصہ آں فقیر ونشان جای آں گنج

اس فقیر کے قصہ کی تکمیل اور اس خزانہ کی جگہ کا پتا

اندراں رقعہ نوشتہ بود ایں	کہ بروں شہر گنجے داں دفیں
اس پرچہ میں یہ لکھا تھا	کہ شہر سے باہر ایک خزانہ مدفون سمجھ
آں فلاں قبہ کہ در وے مشہد ست	پشت او در شہر و رو در فدفد ست
وہ فلانا گنبد جو ہے کہ جس میں مزار ہے	جس کی پشت شہر کی طرف اور دروازہ صحرا میں ہے
پشت با وے کن تو رو با قبلہ آر	وانگہاں از قوس تیرے وا گزار
تو اس گنبد کی طرف پشت کرنا اور قبلہ کی طرف منہ کرنا	اور اس وقت کمان سے ایک تیر چھوڑنا
چوں فگندی تیر از قوس اے سعاد	بر کن آں موضع کہ تیرت او فتاد
جب تو کمان سے تیر پھینک چکے اے سعاد	تو وہ جگہ کھود جہاں تیر گرے
پس کمان سخت آورد آں فتیٰ	تیر پرانید در صحن فضا
پس وہ جوان کمان سخت لایا	تیر کو صحن خلا میں اڑایا
بیل آورد و تبر او شاد شاد	کند آں موضع کہ تیرش او فتاد
بیلچہ اور تبر خوش خوش لایا	وہ موقع کھودا جہاں اس کا تیر پڑا تھا
کند شد ہم او وہم بیل و تبر	خود ندید از گنج پنہانی اثر
وہ شخص بھی کند ہو گیا اور بیلچہ و تبر بھی	خزانہ مخفی کا کچھ اثر بھی نہ دیکھا
ہمچنیں ہر روز تیر انداختے	لیک جای گنج را نشناختے
اسی طرح ہر روز تیر پھینکا کرتا	لیکن خزانہ کے موقع کو نہ پہچانتا
چونکہ ایں را پیشہ کرد او بر دوام	فجفجے افتاد اندر خواص و عوام
جب اس نے یہ ہمیشہ کا وظیفہ کر لیا	تو خاص و عام میں ایک چرچا واقع ہو گیا
ہر کسے در گفتگوئے او فتاد	کاینچنیں بازی نباشد در نہاد
ہر شخص ایک گفتگو میں واقع ہو گیا	کہ اس طرح کا لعب تو طبیعت میں ہو نہیں سکتا
ہر کسے در گفتگوئے فاسدے	ہر طرف برخاستہ یک حاسدے
ہر شخص ایک گفتگوئے فاسد میں تھا	ہر طرف ایک حاسد اٹھ کھڑا ہوا

اس پرچہ میں یہ لکھا تھا کہ شہر سے باہر ایک خزانہ مدفون سمجھ وہ فلانا گنبد جو ہے کہ جس میں (کسی کا مزار ہے جس کی پشت شہر کی طرف اور دروازہ صحرا میں ہے تو اس (گنبد) کی طرف پشت کرنا (اور) قبلہ کی طرف منہ کرنا اور اس وقت (یعنی جبکہ اس طرح کھڑا ہو جاوے) کمان سے ایک تیر چھوڑنا (مطلب اس کا جیسا کہ بالکل آخر قصہ میں آوے گا یہ تھا گفت گفتم درکمان تیرے بنہ کے بلفتم من کہ اندر کش قوزہ من تلفتم کاین کمان راسخت کش درکمان نہ گفتمت نے برکنش اے تفسیر از قوس تیرے واگزار این بود کہ تیر را درکمان نہادہ بگذار پس جائیکہ تیر تو بیفتد گنج زر را طلب یعنی تیر چھوڑنا یہ نہیں کہ کمان میں تیر رکھ کر کمان کھینچ کر تیر چلانا بلکہ مراد یہ ہے کہ کمان میں تیر رکھ کر ویسے ہی بلا کھینچے ہوئے اس کو چھوڑ دے جہاں تیر گرے وہ جگہ ہے خزانہ کی چونکہ دفن کرنے والے کو خزانہ کا عام سے مخفی کرنا تھا اس لئے اس رقعہ یادداشت میں جس کو کسی خاص خاص کے لئے لکھا ہوگا ایسا عنوان اختیار کیا کہ بدوں تفسیر کے کسی کی سمجھ میں نہ آوے اور ان خاص خاص کو بتلا دیا ہوگا پھر شاید ان جاننے والوں کا سلسلہ نہ رہا ہوگا اور پرچہ یادداشت رہ گیا چنانچہ اس شخص نے بھی یہی ظاہری مطلب سمجھا اور مدتوں حیران رہا پھر رجوع الی الغیب کرنے سے یہ تفسیر بتلائی گئی اور کامیاب ہوا چنانچہ یہ سب آگے آوے گا خلاصہ یہ کہ اس پرچہ میں یہ تھا کہ تو اس طرح کھڑا ہو کر کمان سے تیر چھوڑنا اور) جب تو کمان سے تیر پھینک چکے اے سعاد تو وہ جگہ کھود جہاں تیرا تیر گرے (یعنی بے کمان کھینچے جہاں تیر گرے اور چونکہ یہ تیر بے کھینچے بھی اسی شخص کے ہاتھ سے گرے گا جب یہ اس کو انگلیوں میں سے چھوڑ دے اس لئے فگندی کہا گیا اور سعاد ایک محبوبہ کا نام ہے مراد مطلق مخاطب مشابہ سعاد در محبوبیت یعنی اے عزیز) پس وہ جوان (غلط فہمی کے سبب ایک) کمان سخت لایا (اور اس میں رکھ کر زور سے کھینچ کر) تیر کو صحن خلا میں اڑایا (یعنی چلایا اور) بیلچہ اور تبر خوش خوش لایا (اور) وہ موقع کھودا جہاں اس کا تیر جا کر پڑا تھا۔ (کھودتے کھودتے) وہ شخص بھی کند ہو گیا اور بیلچہ و تبر بھی (کند ہو گیا مگر اس) خزانہ مخفی کا کچھ اثر بھی نہ دیکھا اسی طرح ہر روز تیر پھینکا کرتا لیکن خزانہ کے موقع کو نہ پہچانتا جب اس نے یہ ہمیشہ کا وطیرہ کر لیا تو خاص و عام میں (اس کا) ایک چرچا واقع ہو گیا (گنج نخنے کہ در افواہ افتد بطریق اخفا سخن با ہم آہستہ گفتن از لطائف کنذانی الغیاث اور) ہر شخص ایک گفتگوئے فاسد میں (مشغول) تھا (اور) ہر طرف ایک حاسد اٹھ کھڑا ہوا۔

فاش شدن خبر آں گنج و رسیدن بگوش پادشاہ

اس خزانہ کی خبر کا پھیلنا اور بادشاہ کے کان میں پہنچنا

پس خبر کردند سلطاں را ازیں	آں گروہے کہ بدند اندر کمیں
پس خبر کر دی بادشاہ کو اس کی	اس جماعت نے کہ اس کی گھات میں تھے
عرضہ کردند آں سخن را زیر دست	کہ فلانے گنجنامہ یافت ست
اس مضمون کو ان لوگوں نے مخفی طور پر عرض کر دیا	کہ فلاں شخص نے ایک گنجنامہ پایا ہے
چوں شنید آں شخص کیں باشہ رسید	جز کہ تسلیم و رضا چارہ ندید
جب اس شخص نے سنا کہ یہ بات بادشاہ کو پہنچ گئی	تو بجز تسلیم و رضا کے چارہ نہ دیکھا

پیش ازاں کاشکنجہ بیند زاں قباد	رقعہ را آورد بہ پیش شہ نہاد
قبل اس کے کہ کوئی سختی دیکھے اس بادشاہ کی طرف سے	رقعہ کو لا کر بادشاہ کے سامنے رکھ دیا
گفت تا ایں رقعہ را یابیدہ ام	گنج نے ورنج بیحد دیدہ ام
کہا کہ جب سے میں نے یہ رقعہ پایا ہے	خزانہ تو نہیں اور رنج بے حد میں نے دیکھا ہے
خود نشد یک حبہ از گنج آشکار	لیک پیچیدم بسے مانند مار
خزانہ میں سے تو ایک حبہ بھی ظاہر نہیں ہوا	لیکن سانپ کی طرح میں نے بل بہت کھائے ہیں
مدت ماہے چنینم تلخ کام	کہ زیان و سود ایں برمن حرام
ایک مہینہ گزرا ہے کہ میں اسی طرح ناکام ہوں	کہ اس کا زیاں اور نفع مجھ پر حرام ہے
بوکہ بخت برکند زیں کاں غطا	اے شہ فیروز جنگ و دژکشا
شاید آپ کا نصیبہ اس معدن سے پردہ ہٹا دے	اے بادشاہ نصرت جنگ فاتح قلعہ
مدت شش ماہ و افزوں پادشاہ	تیرمی انداخت و برمی کند چاہ
چھ مہینہ اور کچھ زیادہ مدت تک بادشاہ	تیر پھینکتا تھا اور کنواں کھودتا تھا
ہرکجا سختہ کمانے بود چست	تیرمی انداخت ہرسو گنج جست
جہاں کہیں کوئی شخص سنجیدہ کمان مستعد ہوتا تھا	وہ تیر چلاتا ہر طرف خزانہ تلاش کیا
غیر تشویش و غم و طامات نے	ہمچو عنقا نام فاش و ذات نے
بجز تشویش اور غم اور بے معنے باتوں کے کچھ نہیں	عنقا کی طرح نام تو مشہور اور ذات نہیں
چونکہ تعویق آمد اندر عرض و طول	شاہ شدزاں گنج دل سیر و ملول
جب درنگ عرض و طول میں ہوئی	تو بادشاہ اس خزانہ سے سیر دل اور ملول ہو گیا
دشتہا را گزگزاں شہ چاہ کند	می ندید از گنج او جز ریشخند
بادشاہ نے تمام جنگل میں ایک ایک گز پر کنواں کھود ڈالا	خزانہ سے بجز دل لگی کے کچھ نظر نہ آتا تھا
پس طلب کرد آں فقیر دردمند	رقعہ را از خشم پیش او فگند
پس اس فقیر دردمند کو طلب کیا	رقعہ کو غصہ سے اس کے سامنے پھینک دیا
گفت گیرایں رقعہ کش آثار نیست	تو بدیں اولیٰ تری کت کار نیست
کہا کہ یہ رقعہ لے کہ اس کے کچھ آثار نہیں ہیں	تو اس کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ تجھ کو کوئی کام نہیں ہے

نیست ایں کارِ کسے کش ہست کار	گر بسوزد گُل نگردد گِرد خار
یہ اس شخص کا کام نہیں جس کو کوئی کام ہو	اگر پھول جل جاوے تو وہ خار کے گرد نہیں پھرتا
نادر افتد اہلِ ایں ماخولیا	منتظر کش روید از آہن گیا
ایسا مالیخولیا والا شاذ و نادر واقع ہوتا ہے	جو اس کا منتظر ہو کہ اس کے آہن سے گھاس جمے
سخت جانے باید ایں فن را چو تو	تو کہ داری جان سخت ایں را بجو
اس کام کے لئے کوئی سخت جان تجھ جیسا چاہئے	تو جان سخت رکھتا ہے اس کو ڈھونڈ
گر نیابی نبودت ہرگز ملال	ور بیابی آں بتو کردم حلال
تجھ کو اگر نہ ملا تو تجھ کو ملال نہ ہو گا	اور اگر تجھ کو مل گیا تو میں نے تجھ کو معاف کیا

پس خبر کردی بادشاہ کو اس (واقعہ) کی اس جماعت نے کہ اس کی گھات میں تھے (اور) اس مضمون کو ان لوگوں نے مخفی طور پر (بادشاہ سے) عرض کر دیا کہ فلاں شخص نے ایک گنجنامہ پایا ہے (جس میں پتہ گنج کا لکھا ہے) جب اس شخص نے سنا کہ یہ بات بادشاہ کو پہنچ گئی تو بجز تسلیم و رضا کے چارہ نہ دیکھا قبل اس کے کہ کوئی سختی دیکھے اس بادشاہ کی طرف سے رقعہ کو لا کر بادشاہ کے سامنے رکھ دیا (اور) کہا کہ جب سے میں نے یہ رقعہ پایا ہے خزانہ تو نہیں اور (الٹا) رنج بے حد میں نے دیکھا ہے خزانہ میں سے تو ایک حبہ بھی ظاہر نہیں ہوا لیکن سانپ کی طرح میں نے بل بہت کھائے ہیں ایک مہینہ گزرا ہے کہ میں اسی طرح ناکام ہوں کہ اس کا زیاں اور نفع (سب) مجھ پر حرام ہے (یعنی خزانہ ملتا تو پھر اس میں تصرف و تجارت وغیرہ کرنے سے سود و زیاں کا اندازہ ہوتا جب خزانہ ہی نہیں ملا تو سود و زیاں سے کیا تعلق اس لئے یہ رقعہ آپ رکھیے) شاید آپ کا نصیبہ اس معدن سے پردہ ہٹا دے بادشاہ نصرت جنگ فاتح قلعہ چھ مہینہ اور کچھ زیادہ مدت تک بادشاہ تیر پھینکتا تھا اور کنواں کھودتا تھا (یعنی زمین کھودتے کھودتے پانی تک پہنچا دیتا تھا اور) جہاں کہیں کوئی شخص سنجیدہ کمان (یعنی مجرب الرمی) مستعد (دستیاب) ہوتا تھا وہ (بلایا جاتا اور بحکم شاہی) تیر چلاتا (اس طرح سے) ہر طرف خزانہ تلاش کیا (سختہ بالضم و بالفتح بمعنے سنجیدہ و وزن کردہ شدہ مگر باوجود ان تمام کوششوں کے) بجز تشویش اور غم اور بے معنے باتوں کے کچھ نہیں (ملا) عنقا کی طرح نام تو مشہور اور ذات (کہیں) نہیں (غرض) جب درنگ (اس قدر) عرض و طول میں (واقع) ہوئی تو بادشاہ اس خزانہ سے سیر دل اور ملول ہو گیا بادشاہ نے تمام جنگل میں ایک ایک گز پر کنواں کھود ڈالا (مگر) خزانہ سے سیر دل اور ملول ہو گیا بادشاہ نے تمام جنگل میں ایک ایک گز پر کنواں کھود ڈالا (مگر) خزانہ سے بجز دل تنگی کے کچھ نظر نہ آتا تھا پس اس فقیر دردمند کو طلب کیا (اور) رقعہ کو غصہ سے اس کے سامنے پھینک دیا (اور) کہا یہ رقعہ لے کر اس کے کچھ آثار نہیں ہیں تو اس کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ تجھ کو کوئی کام نہیں ہے یہ اس شخص کے کام نہیں جس کو کوئی کام ہو (کیونکہ) اگر پھول جل جاوے تو وہ (کام والا) خار کے گرد نہیں پھرتا (یعنی فوت مقصود کے وقت وہ فضول کام اختیار نہیں کرتا دنیا میں) ایسا مالیخولیا والا شاذ و نادر واقع ہوتا ہے جو اس کا منتظر ہو کہ اس کے آہن سے گھاس جمے اس کام کے لئے کوئی سخت جان تجھ جیسا چاہئے تو جان سخت رکھتا ہے اس کو ڈھونڈھ (کیونکہ) تجھ کو اگر نہ ملا تو تجھ کو ملال نہ ہو گا (کیونکہ تیرا کوئی حرج تو ہوا ہی نہیں بوجہ اس کے کہ تجھ کو کوئی کام نہیں جس کا حرج ہوتا) اور اگر تجھ کو مل گیا تو میں نے تجھ کو معاف کیا (تجھ سے کچھ تعرض نہ ہو گا)۔

انتقال از مولانا

عقل راہ ناامیدی کے رود	عشق باشد کاں طرف بر سر دود
عقل ناامیدی کے راستہ پر کب چلتی ہے	عشق ہی ہوتا ہے کہ اس کی طرف سر کے بل دوڑتا ہے
لا ابالی عشق باشد نے خرد	عقل آں جوید کزاں سودے برد
لاابالی عشق ہوتا ہے نہ کہ عقل	عقل تو وہی طلب کرتی ہے جس سے کوئی نفع حاصل کرے
ترکتاز ے تن گداز و بے حیا	در بلا چوں سنگ زیر آسیا
غارتگر ہے تن گداز ہے بے حیا ہے	بلا میں جیسا پتھر چکی کے نیچے
سخت روی کہ ندارد ہیچ پشت	بہرہ جوئی را درون خویش کشت
سخت رو ایسا کہ پشت ہی نہیں کرتا	بہرہ جوئی کو اس نے اپنے باطن میں قتل کر ڈالا ہے
پاک می بازد نہ جوید مزد او	آنچناں کہ پاک می گیرد ز ہو
وہ پاکبازی کرتا ہے وہ اجرت نہیں ڈھونڈتا	جس طرح کہ وہ حق تعالیٰ سے پاک طور پر لیتا ہے
می دہد حق ہستیش بے علتے	می سپارد باز بے علت فتے
حق تعالیٰ اس کو ہستی عطا فرماتے ہیں بدوں علت کے	پھر یہ جوانمرد بدوں علت کے حوالہ کر دیتا ہے
کہ فتوت دادن بے علت ست	پاکبازی خارج از ہر ملت ست
اس لئے کہ فتوت بے علت دینا ہے	پاکبازی ہر ملت سے خارج ہے
زانکہ ملت فضل جوید یا خلاص	پاکباز انند قربانان خاص
کیونکہ اہل ملت تو فضل ڈھونڈتے ہیں یا خلاصی	پاکباز لوگ قربانان خاص ہیں
نے خدارا امتحانے می کنند	نے در سود و زیانے می زنند
نہ وہ خدائے تعالیٰ کا امتحان کرتے ہیں	نہ وہ سود و زیاں کے دروازہ کو کھٹکھاتے ہیں

(اوپر بادشاہ کا حال مذکور ہوا ہے کہ شاہ شدزان کج دل سیر وملول اور بادشاہ کا قال اس فقیر کے خطاب میں مذکور ہوا ہے۔ گرنیابی نبودت ہرگز ملال جس سے بادشاہ کا ناکامی سے ملول ہونا اور فقیر کا باوجود ناکامی کے ملول نہ ہونا معلوم ہوا آگے اس فرق کی وجہ پھر اس وجہ کی تعمیم ارشاد فرماتے ہیں یعنی فرق دونوں میں یہ تھا کہ بادشاہ کی طلب تو ناشی تھی عقل سے اور فقیر کی طلب ناشی تھی عشق سے اور قاعدہ کلیہ ہے کہ) عقل ناامیدی کے راستہ پر کب چلتی ہے (بلکہ غایت مقصودہ سے مایوس ہونے کے وقت طلب کو چھوڑ دیتی ہے اس شان کا) عشق ہی ہوتا ہے کہ اس (راہ ناامیدی) کی طرف سر کے بل دوڑتا ہے (کیونکہ عاقل کے لئے تو محرک غایت تھی جس کا تصور پہلے اور ترتب پیچھے ہوتا ہے جب ترتب کی توقع نہیں

رہتی تصور میں قوت تحریک نہیں رہتی اور عاشق کے لئے محرک غایت نہیں بلکہ محض محبت ہے جو پہلے بھی تھی اور اب بھی ہے اس کو کسی غایت کا تصور ہی نہیں آتا کہ اس میں توقع یا عدم توقع سے قوت یا ضعف ہو اس لئے بادشاہ تو ناامید ہو کر بیٹھ رہا اور فقیر کو امید و ناامیدی سے بحث ہی نہ تھی طلب خود مطلوب تھی اور یہی فرق ہے ان اہل طاعت میں جن کا محرک جلب نفع اخروی و دفع ضرر اخروی ہے اور ان اہل طاعت میں جن کا محرک محض حب حق ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر کسی قرینہ عملی یا حالی سے عدم قبول طاعات کا علم ہو جائے تو پہلا شخص طاعات و اعمال میں سست ہو جاویگا اور دوسرا ویسا ہی مستعد رہے گا گو جنت کو یہ شخص بھی طلب کرتا ہے اور دوزخ سے پناہ مانگتا ہے مگر اس شخص کی نیت میں اس مسئول و مامول کی اجابت موقوف علیہ طاعات کا نہیں اور غالباً مقصود مولانا کا ان اشعار سے اسی محبت و عشق الٰہی کی تحصیل کی ترغیب ہے آگے اسی مضمون کو مفصل فرماتے ہیں کہ) لاابالی عشق ہوتا ہے نہ کہ عقل عقل تو وہی طلب کرتی ہے جس سے کوئی نفع (کہ غایت ہے شے مطلوب کی) حاصل کرے (وہ عاشق) غارت گر ہے (کہ اپنے نفع کو لٹا دیا ترکتاز تاختن بر سبیل غارت مثل تاختن ترکان و بمعنے مرد سپاہی و عیار نگر کذافی الغیاث اور وہ عاشق) تن گداز ہے (اور عرفی حیا بمعنے ننگ و ناموس مذموم کے اعتبار سے) بے حیا ہے (اور) بلا (و مجاہدہ) میں (ایسا ہے) جیسا پتھر چکی کے نیچے (اور) سخت رو ایسا کہ (مقصود کی طرف بھی) پشت ہی نہیں کرتا (خواہ اس پر کچھ ہی گزر جاوے اور) بہرہ جوئی کو اس نے اپنے باطن میں قتل کر ڈالا ہے (بہرہ جوئی و کامیابی سے غرض ہی نہیں رکھتا) وہ پاکبازی کرتا ہے (یعنی) وہ اجرت (بطور مدار امر کے) نہیں ڈھونڈتا (پاکبازی سے یہی مراد ہے یعنی طلبش پاک و خالی ست از غرض و غایت) جس طرح سے کہ وہ حق تعالیٰ سے پاک طور پر لیتا ہے (یعنی اس کو جو کچھ عطا ہوتا ہے حق تعالیٰ کی اس میں کوئی غرض نہیں ہوتی گو دونوں بے غرضیوں میں بون بعید ہے کہ ممکن میں طلب کو طلب غرض نہ ہو مگر حصول تو ہے غرض کا جس سے وہ مستکمل ہے اور حق تعالیٰ اس سے بھی منزہ ہیں آگے اسی شعر کی تفسیر ہے کہ) حق تعالیٰ اس کو ہستی عطا فرماتے ہیں بدوں علت (غائیہ یعنی غرض) کے پھر (وہ ہستی) یہ جوانمرد بدوں علت (غائیہ یعنی غرض) کے (حضرت حق کی درگاہ میں) حوالہ کر دیتا ہے (اور ہم نے جو سپردن کے محکوم علیہ کو بعنوان فتیٰ ذکر کیا تو) اس لئے کہ فتوت (یعنی جوانمردی) بے علت (و بے غرض) دینا ہے (اور ایسی) پاکبازی (کہ غایت کا تصور بھی نہ ہو) ہر ملت (کی صورت ظاہر) سے خارج ہے کیونکہ اہل ملت (بمعنے صورت ظاہری) تو (طاعات) فضل (یعنی ثواب) ڈھونڈھتے ہیں یا (عذاب سے) خلاصی (ڈھونڈھتے ہیں یہ ان کی غایت ہوتی ہے اور) پاکباز لوگ قربانان خاص ہیں (کہ) نہ وہ خدائے تعالیٰ کا امتحان کرتے ہیں (کہ دیکھیں اعمال پر کیا دیں گے کہ یہ صورت امتحان ہے جس میں محض ظاہر پرست مبتلا ہیں اور) نہ وہ سود و زیان کے دروازہ کو کھٹکھٹاتے ہیں (ملت میں صورت ظاہرہ کی قید اس لئے لگائی کہ اخلاص عاشقانہ تو داخل ملت اسلام ہے مگر اہل صورت نہیں جانتے اہل حقیقت جانتے ہیں)

نومید شدن و باز دادن پادشاہ آں گنجنامہ را بآں فقیر کہ بگیر کہ ما از سر ایں گنج در گذشتیم

بادشاہ کا ناامید ہو جانا اور گنجنامہ کو اس فقیر کو واپس کر دینا کہ لے کیونکہ ہم اس خزانہ کے خیال سے باز آئے

شہ مسلم داشت آں مکروب را	چونکہ رقعہ گنج پرآشوب را
بادشاہ نے اس غمزدہ کو تسلیم کر دیا	جب گنج پرآشوب کے رقعہ کو

گشت ایمن او ز خصمان و زنیش	رفت وی پیچیدہ در سودائے خویش
وہ بے خوف ہو گیا مخالفین سے اور نیش سے	چلا گیا اور اپنے خیال میں بل کھانے لگا
یار کرد او عشق درد اندیش را	کلب لیسد خویش ریش خویش را
اس نے عشق دور اندیش کو رفیق بنا لیا	کتا اپنے زخم کو آپ ہی چاٹتا ہے
عشق را در پیچش خود یار نیست	محرمش دردہ یکے دیار نیست
عشق کا اپنے پیچ و تاب میں کوئی رفیق نہیں ہے	اس کا محرم بستی میں ایک گھر والا نہیں ہے
نیست از عاشق کسے دیوانہ تر	عقل از سودای او کورست و کر
عاشق سے زیادہ کوئی دیوانہ نہیں ہے	عقل اس کے خیالات سے کور اور کر ہے
زانکہ ایں دیوانگی عام نیست	طب را ارشاد ایں احکام نیست
کیونکہ یہ عام جنون نہیں ہے	طب کو ان احکام کی رہبری نہیں ہے
گر طبیبے را رسد زیں گوں جنوں	دفتر طب را فرو شوید بخوں
اگر کسی طبیب کو یہ جنون ہو جاوے	تو وہ دفتر طب کو خون سے دھو ڈالے
طب جملہ عقلہا مدّش اوست	روئ جملہ دلبراں روپوش اوست
طب تمام عقلوں کی اس کی مغلوب الحیرت ہے	تمام دلبروں کا چہرہ اس کا روپوش ہے
روی در روی خود آرائے عشق کیش	نیست اے مفتوں ترا جز و خویش خویش
اپنی توجہ اپنی طرف کر اے عاشق	بجز اپنے تیرا کوئی اپنا نہیں اے مفتون
قبلہ از دل ساخت آمد در دعا	لیس للانسان الا ما سعیٰ
اس نے دل سے قبلہ بنایا دعا میں مشغول ہوا	انسان کو بجز اس کے کچھ نہیں ملا جس کی وہ سعی کرے
پیش ازاں کو پاسخے نشیدہ بود	سالہا اندر دعا پیچیدہ بود
اس کے قبل بھی کہ اس نے کوئی جواب نہیں سنا تھا	برسوں دعا میں غلطاں پیچاں تھا
بے اجابت بر دعا ہامی تنید	از کرم لبیک پنہاں می شنید
بلا اجابت ہی دعاؤں پر مستعد رہتا تھا	کرم سے لبیک مخفی سنتا تھا
چونکہ بیدف رقص میکرد آں علیل	ز اعتماد جود خلاق جلیل
جبکہ بغیر دف ہی کے وہ بیمار رقص کرتا تھا	بنا بر اعتماد جود خلاق جلیل کے

سوئے او نے ہاتف و نے پیک بود	گوش امیدش پر از لبیک بود
اس کی طرف نہ ہاتف تھا اور نہ قاصد تھا	اس کا گوش امید لبیک سے پر تھا
بے زباں می گفت امیدش تعال	از دلش می رفت آں دعوت ملال
بدوں زبان کے اس کی امید تعال کہتی تھی	وہ بلانا اس کے دل سے ملال کو صاف کر دیتا تھا
آں کبوتر را کہ بام آموخت ست	تو مخوان میرانش کان پر دوخت ست
جس کبوتر کو کہ بام سکھلا دیا ہے	تو اس کو بلامت اس کو ہنکا دے کیونکہ وہ پر سا ہوا ہے

جب (اس) گنج پر آشوب کو بادشاہ نے اس غزہ کو تسلیم کر دیا (پر آشوب اس لئے کہا کہ اس کی تلاش میں بہت پریشانی اٹھائی پس بعد تسلیم کے) وہ بے خوف ہو گیا مخالفین سے اور (ان کے) نیش سے (رقعہ لے کر دربار شاہی سے) چلا گیا اور اپنے (اسی) خیال میں بل کھانے لگا (اور) اس نے عشق دور اندیش کو رفیق بنا لیا (یہاں ظاہراً اشکال ہوتا ہے کہ اوپر کے اشعار میں آ چکا ہے کہ عشق غایت کا تصور نہیں کرتا اور یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دور تک کی غایت سوچتا ہے جواب یہ ہے کہ یہاں غایت کا سوچنا مراد نہیں ہے بلکہ یہ دور اندیشی یہ ہے کہ غایت سے بھی آگے نکل کر بدوں قصد غایت کے کام کرتا ہے تو یہ بعد المغایت نہیں عن الغایت ہے آگے اس مصرعہ کے مضمون کی ایک مثال ہے کہ قاعدہ ہے کہ کتا اپنے زخم کو (علاج کے لئے) آپ ہی چاٹتا ہے (دوسرے رفیق کو نہیں ڈھونڈھتا اسی طرح عاشق اپنے عشق میں دوسرے رفیق کو نہیں ڈھونڈھتا بس وہ ہے اور اس کا عشق آگے اس سے زیادہ اس کی تصریح ہے کہ) عشق کا اپنے پیچ و تاب میں کوئی (دوسرا) رفیق نہیں ہے (اور) اس کا محرم بستی میں ایک گھر والا نہیں ہے آگے اسی قبیل کے مضامین متعلق عشق کے ہیں جس طرح اشعار بالا میں بعض یہی آثار عشق کے مذکور ہوئے تھے یعنی) عاشق سے زیادہ کوئی دیوانہ نہیں ہے (کہ غایت کا تصور بھی نہیں کرتا جو کہ مقتضا عقل کا ہے اور اسی لئے) عقل اس کے خیالات سے کور اور کر ہے (یعنی اس کے ان خیالات کا کہ باوجود جنون نہ ہونے سے تصور غایت نہ ہو ادراک نہیں کر سکتی) کیونکہ یہ عام جنون نہیں ہے (جس کی بحث طب میں ہے اور اس کی ماہیت عقل کو معلوم ہو سکتی ہے اور اس میں عدم تصور غایت کی عقل سمجھ سکتی ہے کہ وہ علت جنون ہے اور) طلب کو ان احکام (عشقیہ) کی رہبری (حاصل) نہیں ہے (کیونکہ طب میں ایک مسئلہ بھی یہ نہیں ہے کہ کوئی شخص فاعل مختار صحیح العقل کوئی فعل اختیاری بلا تصور غایت کے کیا کرتا ہے بلکہ طب ظاہری تو صدور افعال اختیاریہ کے لئے سبق تصور غایت کی شرط کہتی ہے مگر عشق میں اس کے تخلف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ شرط عادی ہے عقلی نہیں) اگر کسی بیب کو یہ جنون (عشق) ہو جاوے (جو مجازاً جنون ہے) تو وہ دفتر طب کو خون سے دھو ڈالے (یعنی گریہ عاشقانہ و آثار عشق کے غلبہ سے طب سے اس کو ذہول ہو جاوے) طب تمام عقلوں کی اس (عشق) کی مغلوب الحیرۃ ہے (اور) تمام دلبروں کا چہرہ اس (عشق) کا روپوش (یعنی برقعہ) ہے (جس میں جمال عشق پوشیدہ ہو گیا اور صورت پرست ان صورتوں کو مقصود سمجھنے لگے اور ان کو اپنا رفیق بنانا چاہا جس سے اس حکم میں شبہ ہونے لگا عشق را در پیچش خود یار نیست الخ اور جو حقیقت میں

ہیں وہ ان صورتوں کو روپوش اور خود عشق کو مقصود سمجھ کر اس کو بدوں تعلق کسی صورت کے اپنے دل میں جگہ دیتے ہیں اور بجز عشق کے کسی صورت کو اپنا رفیق بنانا نہیں چاہتے اور ظاہر ہے کہ جس صورت میں محبوب ہونا محتمل تھا جب اسی سے قطع نظر کر لی تو دوسروں کو کیا رفیق بناویں گے اب وہ حکم عشق راہ ور پیش خود یار نیست الخ صحیح ہو گیا اور مقصود نفی مرافقت خلق کی ہے نہ کہ مرافقت خالق کی کہ عشق کے رفیق بنانے سے تو مقصود بالذات وہی ہے کیونکہ اس عشق غیر متعلق بالصور کا متعلق وہی ہے آگے اس پر تفریع ہے کہ جب یہ بات ہے تو) اپنی توجہ اپنی طرف کرائے عاشق (اور کسی رفیق کو مت ڈھونڈھ کیونکہ اس راہ میں) بجز اپنے تیرا کوئی اپنا نہیں اے مفتوں (یعنی اے عاشق آگے پھر قصہ ہے یعنی) اس (فقیر) نے دل ۔ قبلہ بنایا (اور) دعا میں مشغول ہوا (یعنی دل کو واسطہ توجہ الی اللہ بنایا مطلب یہ کہ دل سے متوجہ ہوا جس طرح کعبہ بھی واسطہ توجہ الی اللہ ہی ہے خود متوجہ الیہ بالذات نہیں اور وہ دعا میں اس لئے مشغول ہوا کہ جانتا تھا کہ) انسان کو بجز اس کے کچھ نہیں ملتا جس کی وہ سعی کرے (یہ ایک آیت ہے جس کا یہ ترجمہ ہے اور یہ آیت بقرینہ مقام وسبب نزول جس کو احقر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے خاص ہے ان اعمال وثمرات کے ساتھ جو ہبہ کا محل نہیں مثلاً ایمان کہ ایک کا ایمان دوسرے بے ایمان کو نہیں ملتا اور جیسے قرب وتعلق خاص حق تعالیٰ کے ساتھ کہ یہ بھی غیر مقرب کو دینے سے نہیں ملتا پس تلاوت قرآن وصدقات کے ثواب پہنچنے کی اس سے نفی نہیں ہوتی جیسا معتزلہ نے سمجھا ہے اور گو میں نے تفسیر میں تقریر ترجمہ میں ایمان ہی کا ذکر کیا ہے لیکن وہ تخصیص ذکری بخصوصیت مضمون ہے تخصیص حکمی نہیں پس اس مقام پر اس شخص کی دعا کا جو ثمرہ اصلی ہے یعنی تعلق خاص حق تعالیٰ کے ساتھ وہ بھی بلا غبار اس آیت میں داخل ہو جاوے گا اور اس کے ثمرہ ہونے کی طرف اس حدیث میں اشارہ قریب بصراحت ہے الدعاء مخ العبادۃ کیونکہ عبادت کا ثمرہ مطلق قرب ہے تو مخ العبادۃ کا ثمرہ قرب خاص ہوگا اور اس ثمرہ کے ترتب میں ثمر کا غیر اصلیہ یعنی حصول کنز کی نیت کی مزاحمت کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ حدیث مطلق ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دنیا کے لئے بھی عبادت ہو تب بھی اس ہیئت تضرع وفروتنی میں یہ خاصہ ہے کہ حق تعالیٰ کی عنایت خاصہ کا یہ مورد ہو جاتا ہے خاص کر اگر یہ فرض کر لیا جاوے کہ اس شخص کا طلب کنز بھی تفرغ للعبادۃ کے لئے ہو واللہ اعلم آگے تائید ہے اس کی کہ یہ شخص دل سے دعا میں متوجہ ہوا جس کا دعوی تھا مصرعہ قبلہ از دل ساخت الخ میں یعنے اب کیوں نہ دل سے دعا کرتا وہ تو) اس (وقت) کے قبل بھی (یعنی بشارت گنجنامہ سے پہلے) کہ (اس وقت تک) اس نے (عالم غیب سے) کوئی جواب نہیں سنا تھا برسوں دعا میں غلطاں وپیچاں تھا (اور) بلا (بشارت) اجابت ہی دعاؤں پر مستعد رہتا تھا (اور) کرم سے لبیک مخفی سنتا تھا (مراد اس سے توفیق دعا کما قال مولانا فی موضع گفت آن اللہ تو لبیک ماست الخ پس) جبکہ بدوں دف ہی کے وہ بیمار (عشق) رقص کرتا تھا بنا بر اعتقاد جود خلاق جلیل کے (اس حالت میں کہ) اس کی طرف نہ ہاتف تھا اور نہ قاصد تھا (پھر بھی) اس کا گوش امید لبیک (مخفی بالمعنی المذکور آنفا) سے پر تھا (اور) بدوں زبان کے اس کی امید تعال (یعنی آ جا) کہتی تھی (اور) وہ بلانا (تعالیٰ مذکور کا) اس کے دل سے ملال (وکسل) کو صاف کر دیتا تھا (یہ سب بے دف سے یہاں تک شرط ہے معمول کلمہ شرط چونکہ کا اور جزا اس کی مقدر ہے جس پر قرینہ مقام دال ہے یعنی چون در چنین حالت کہ اسباب شوق نبود دعا میکرد پس اکنون کہ اسباب شوق ہم بوجود آمدہ وآن بشارت وکلام ہاتف بہ نشان دادن گنج ست پس چرا دعا نکند واز شوق رقص

نکند اور ایسا حذف قرینہ سے سب زبانوں میں مستعمل ہے مثلاً ہمارے محاورہ میں کہا جاوے کہ فلاں شخص جب بے کہے ہماری خدمت کیا کرتا ہے بس اس کہنے سے جزا خود بخود سمجھ میں آ جاتی ہے گو مذکور نہ ہو یعنی کہنے سے تو کیوں نہ خدمت کرے گا اور شعر پیش ازاں کو پاسخ الخ میں آن اسم اشارہ ہے جس کا مشار الیہ وقت پاسخ شنیدن ہے اور کو پاسخ نشنیدہ بود بیان ہے اس پیش ازاں کا گو متبادر ترکیب یہ معلوم ہوتی ہے کہ آن بجائے موصول کے ہو اور کو پاسخ نشنیدہ بود صلہ ہو اس موصول کا یعنی آن بیان ہو لیکن یہ ترکیب اس لئے مراد نہیں کہ اس میں معنے فاسد ہوں گے تقدیر کلام یہ ہو گی پیش از پاسخ نشنیدن اور یہ ظاہر الفساد ہے کیونکہ وہ وقت تو خود پاسخ نشنیدن کا اور قبل ہے پاسخ شنیدن سے نہ کہ قبل پاسخ نشنیدن سے کہ اس صورت میں وہ وقت ہونا چاہئے پاسخ شنیدن کا اور اس صورت میں یہ مطلب ہو گا کہ جب پاسخ شنیدن کے وقت وہ ایسا مشغول تھا تو پاسخ نشنیدن کے وقت بدرجہ اولی مشغول ہونا چاہئے اور یہ ظاہر الفساد ہے لان الامر بالعکس بندہ نے اپنی تقریر ترجمہ میں اس ترکیب کو ظاہر کر دیا ہے آگے ایسی روح کو جس کی یہ شان مذکور ہو کہ بدوں مشاہدۂ ثمرات بھی کہ وہ ثمرات اسباب شوق ہوتے ہیں خدمت وطاعت میں مستعد و مشغول ہو جس کا سبب صرف عشق ہو سکتا ہے جیسا اشعار مقام واشعار سابقہ میں مفصل مذکور بھی ہوا ہے پس ایسی روح کو اس کبوتر سے تشبیہ دیتے ہیں جو بام سے مالوف ہو گیا ہو کہ ہنکانے سے بھی نہیں ہٹتا پس فرماتے ہیں کہ) جس کبوتر کو کہ بام (پر رہنا کسی نے) سکھلا دیا ہے تو اس کو بلامت (بلکہ) اس کو ہنکارے (وہ تب بھی نہ ٹلے گا) کیونکہ وہ (ایسا جما ہے جیسے گویا وہ) پر سیا ہوا ہے (نخوان میران انشائیہ بتقدیر خبر یہ ہے یعنی اگر اور انخوانی بلکہ برانی تاہم نخواہد رفت چہ جائیکہ نرانی بلکہ بخوانی چراخواہد رفت پس یہی حالت ہے روح عاشق کی کہ فرضاً اگر اس کو نکالا بھی جاوے تب بھی ورنہ چھوڑے چنانچہ بعض بزرگوں کو بعض حالات یا بعض واردات سے شبہ مردود ہونے کا ہو گیا ہے لیکن وہ یہی کہتے رہے۔ توانی ازان دل بپرداختن کہ دانی کہ بے او توان ساختن اور اس کی برکت سے ان کا وہ شبہ دور کیا گیا کہ۔

قبول ست گرچہ ہنر نیستت کہ جز ما پناہے دگر نیستت

اور اس تذکرہ عشق وعشاق سے مولانا کو جوش پیدا ہوا اس لئے آگے مولانا حسام الدین کو مخاطب بنا کر عاشقانہ ومسانہ کلام شروع کر دیا جو سرخی تک چلا گیا ہے)

اے ضیاء الحق حسام الدین بردانش	کز ملاقات تو بر رستست جانش
اے ضیاء الحق حسام الدین اس کو نکال دو	کیونکہ تمہاری ملاقات سے اس کی جان کو نشوونما ہوا ہے
گر برانی مرغ جانش از گزاف	ہم بگرد بام تو آرد طواف
اگرچہ طائر روح کو بے وجہ نکال دو گے	جب بھی وہ تمہارے بام کے گرد چکر لگاتا رہے گا
چینہ ونقلش ہمہ بربام تست	پر زناں بر اوج مست دام تست
اس کا دانہ اور غذا سب تمہارے بام پر ہے	وہ بلندی پر اڑتا ہوا بھی تمہارے دام کا عاشق ہے

گردے منکر شود وزدانہ روح	دراداۓ شکرت اے فتح فتوح
اگر کسی وقت روح چوروں کی طرح منکر ہوجاتی ہے	آپ کے اداۓ شکر میں اے خزانہ فتوح
شحنۂ عشق مکرر کینہ اش	طشت آتش می نہد بر سینہ اش
تو اس کا شحنہ عشق جو مکرر کینہ ہے	اس کے سینہ پر طشت پر آتش رکھ دیتا ہے
کہ بیاسوۓ مہ و بگزر ز گرد	شاہ عشقت خواند زوتر باز گرد
کہ ماہ کی طرف آ اور غبار سے علیحدہ ہو	تجھ کو شاہ عشق نے بلایا ہے جلدی واپس چل
گرد ایں بام و کبوتر خانہ من	چوں کبوتر پرزنم مستانہ من
اس بام اور کبوتر خانہ کے گرد میں	کبوتر کی طرح مستانہ پرواز کر رہا ہوں
جبرئیل عشقم و سدرم توئی	من سقیمم عیسیٰ مریم توئی
میں جبرئیل عشق ہوں اور میرا سدرۃ تم ہو	میں بیمار ہوں تم عیسےٰ بن مریم ہو
جوش دہ آں بحر گوہر بار را	خوش بپرس امروز زیں بیمار را
تم اس دریاۓ گوہر بار کو جوش میں لاؤ	اچھی طرح پوچھ لو آج اس بیمار کو
چوں تو آن او شدی بحر آن تست	گرچہ ایں دم نوبت بحران تست
جب تو اس کا ہو گیا تو دریا تیرا ہو جاتا ہے	اگرچہ یہ وقت تیرے بحران کی باری کا ہے
ایں خود آں نالہ ست کو کرد آشکار	آنچہ پنہان ست یارب زینہار
یہ تو صرف وہ نالہ ہے جو اس نے ظاہر کر دیا ہے	جس قدر مخفی ہے اے اللہ اس سے پناہ
دو دہاں داریم گویا ہمچو نے	یک دہاں پنہانست در لبہاۓ وے
ہم نے کی طرح گویا دو منہ رکھتے ہیں	ایک منہ اس کے لبوں میں چھپا ہوا ہے
یک دہاں نالاں شدہ سوۓ شما	ہاۓ و ہوۓ درفگندہ در ہوا
ایک منہ تم لوگوں کی طرف نالاں ہو رہا ہے	اس نے ہاۓ ہو فضا میں ڈال رکھا ہے
لیک داند ہر کہ او را منظرست	کہ فغان ایں سرے ہم زاں سرست
لیکن اس کو وہی جانتا ہے جس کو نظر ہے	کہ اس طرف کا فغاں یہ بھی اسی طرف سے ہے
دمدمہ ایں نای از دمہاۓ اوست	ہاۓ ہوۓ روح از ہیہاۓ اوست
اس نے کا شور بلند اس کے کلمات سے ہے	روح کا ہاۓ ہو اس کے ہاۓ ہو سے ہے

گر نبودے بالبش نے را سمر	نے جہاں را پر نکر دے از شکر
اگر نے کی قصہ گوئی کو اس کے لب سے تلبس نہ ہوتا	تو نے ایک عالم کو شکر سے پر نہ کر دیتی
باکہ خفتی وز چہ پہلو خاستی	کہ چنیں پر جوش چوں دریاستی
تم کس کے پاس سوئے تھے اور کس پہلو سے اٹھے ہو	کہ اس طرح دریا کے مثل پر جوش ہو رہے ہو
یا ابیت عند ربی خواندئی	دردل دریائی آتش راندئی
یا تم نے ابیت عند ربی پڑھ لیا ہے	یا کر دریائے آتش کے قلب میں اپنے کو چلایا ہے
نعرۂ یا نار کونی بار دا	عصمت جان تو گشت اے مقتدا
ندائے یا نار کونی بردا	تمہاری جان کی عاصم ہو گئی اے مقتدا

(یہاں بیان ہے آثار عشق کا جس کا ربط اشعار سابقہ کے اخیر میں مذکور ہوا یعنی جس روح کا اس کے قبل کے شعر میں بیان ہوا ہے کہ وہ مثل کبوتر بام آموختہ کے پرودختہ ہے نکالنے سے بھی نہیں نکلتی اس طرح روح کو جیسا یہ تعلق حق تعالیٰ سے ہے ایسا ہی ہادی الی الحق سے بھی ہے کیونکہ تعلق للحق یہ بھی تعلق بالحق کی ایک قسم اور بوجہ مقدمہ ہونے کے لازم ہے چنانچہ) اے ضیاء الحق حسام الدین (کہ تم ہادی الی الحق ہو) اس (کبوتر روح یعنے صاحب روح) کو نکال دو (اور نکال کر دیکھ لو وہ کبھی بھی نہ نکلے گا) کیونکہ تمہاری ملاقات سے اس کی جان کو نشوونما ہوا ہے (یعنی تمہارا تعلق اس کی غذا ہے اور غذا ملنے کی جگہ سے طائر کب ہٹتا ہے پس) اگر طائر روح کو بے وجہ (بھی) نکال دو گے تب بھی وہ تمہارے بام کے گرد چکر لگا تا رہے گا (کیونکہ) اس کا دانہ اور غذا سب تمہارے بام پر ہے (اس لئے) وہ بلندی پر اڑتا ہوا بھی تمہارے دام کا عاشق ہے (یعنی پھر تمہارے ہی بام پر آ جاوے گا جو کہ بمنزلہ دام کے ہے مطلب یہ کہ تمہارے آستانہ کو نہ چھوڑے گا خواہ ظاہر میں کہیں پھر آوے اور از گزاف بمعنے بے وجہ میں مبالغہ ہے اس طرح سے کہ بے وجہ نکالنے میں احتمال رنج وکینہ کا ہو سکتا ہے جب اس سے بھی اس کو تکدر نہ ہوا تو اگر کسی وجہ صحیح مثلاً اس کی کسی خطا وغیرہ پر یہ طرد ہو جس میں اس کو خود اپنی خطا پر ندامت بھی ہوگی تب تو بدرجہ اولیٰ اس کے لزوم میں خلل نہ آوے گا وہذہ الفائدۃ لقولہ از گزاف من الملہمات وللہ الحمد اور چونکہ عاشق حق والی حق سے بھی اقتضائے بشریت سے گاہ گاہ ادائے حقوق عشق ومحبت من الطاعات والمراقبات میں کوتاہی ہو جاتی ہے مگر چونکہ سویداء قلب عشق سے معمور ہے پھر اسی کا غلبہ ہو کر حالت اصلیہ کی طرف عود ہوتا ہے اور حالت گذشتہ پر سخت تندم وتالم ہوتا ہے آگے اس کا بیان فرماتے ہیں کہ) اگر کسی وقت (یہ) روح (عاشق) چوروں (اور خائنین حقوق محبت) کی طرح (حالاً) منکر (یعنے غافل بھی) ہو جاتی ہے (کہ غفلت اے ننادا انکار نہیں ہے حالاً مشابہت انکار ہے اور یہ غفلت) آپ کے ادائے شکر میں (ہوتی ہے) اے خزانہ فیوض (وبرکات) تو اس (روح) کا شحنہ عشق جو مکرر کینہ (ہونے کی صفت رکھتا) ہے (مکرر کینہ بسیار کینہ کہ در کشیدن کینہ بیک بار اکتفانمی کند بلکہ بکرات کینہ میکشد پس ایسا شحنہ عشق) اس (روح) کے سینہ پر طشت پر آتش رکھ دیتا ہے (یعنی پھر آتش عشق بھڑکتی ہے جیسا اس شعر کی تمہید میں مذکور ہوا اور وہ شحنہ عشق اس کو کہتا ہے) کہ ماہ (یعنی نور) کی طرف آ اور غبار (یعنی ظلمات) سے علیحدہ ہو (ماہ ونور سے مراد طاعات وخدمات کہ منور قلب ہیں اور غبار وظلمات سے

مراد معاصی و مقتضیات بشریت کہ مکدر قلب ہیں اور وہ شحنہ عشق کہتا ہے کہ) تجھ کو شاہ عشق نے بلایا ہے جلدی واپس چل (بہتر یہ ہے کہ شحنہ عشق مذکور فی الشعر السابق سے مراد خود عشق اور شاہ عشق سے مراد حضرت محبوب حقیقی لیا جاوے یعنی وہ غلبہ عشق پھر حضرت حق کی طرف متوجہ کر دیتا ہے پس یہ مضمون بطور دفع دخل کے ہے کہ ہمارے اوپر کے مضمون پر شبہ نہ کیا جاوے کہ ہم اس لزوم کے خلاف کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں جواب یہ ہوا کہ یہ لزوم معدوم نہیں ہوا تھوڑی دیر کے لئے مکتوم ہو گیا آگے پھر رجوع ہے مضمون اشعار ثلثہ اول اے ضیاء الحق الخ گر برائی الخ چنیہ الخ کی طرف ہے۔ درمیان میں یہ اشعار ثلثہ گردے الخ شحنہ عشق الخ کہ بیا الخ بطور دفع دخل کے آگئے تھے جیسا بیان ہوا پس مولانا ضیاء الحق کو من حیث انہ عارف خطاب کرتے ہیں کہ) اس بام اور کبوتر خانہ (یعنی تمہارے آستانہ) کے گرد میں کبوتر کی طرح مستانہ پرواز کر رہا ہوں میں (گویا) جبرئیل عشق ہوں اور میرا سدرۃ تم ہو (اور) میں بیمار ہوں تم عیسیٰ بن مریم ہو (تم (اپنے فیوض و برکات کے) اس دریائے گوہر بار کو جوش میں لاؤ (گوہر بار اس لئے کہا کہ (افاضہ میں حقائق و معارف تکلما صادر ہوتے ہیں اور) اچھی طرح پوچھ لو آج اس بیمار کو (اشارہ ہے کہ مسترشد کو استفاضہ اور مرشد کو افاضہ زیبا ہے آگے مطلق عاشق کو خطاب ہے تشویق حصول عشق کے لئے کہ عشق حق ایسی چیز ہے کہ) جب تو اس کا (یعنی حضرت حق کا) ہو گیا (اس طرح سے کہ تو اس کا عاشق ہو گیا) تو دریا (مجازاً و استعارۃً حق تعالیٰ کو کہا ہے یعنی وہ) تیرا ہو جاتا ہے (کما قیل من کان اللہ کان اللہ لہ) اگرچہ یہ وقت (یعنی اس کا ہو جانے کے قبل) تیرے بحران کی باری کا ہے (یعنی جس طرح منازعت طبیعت بمرض خطرناک ایک خطرناک حالت ہے اسی طرح قبل فنا فی العشق تذبذب کی حالت ہے کبھی خیر غالب کبھی شر غالب بخلاف حالت فنائے عشق کے کہ مصداق کذلک الایمان اذا خالط بشاشۃ القلوب کا ہو جاتا ہے آگے مولانا پر توحید کا غلبہ ہو گیا اس غلبہ میں فرماتے ہیں کہ میں جو اشعار ثلثہ بعد ابیات المذکورۃ سابقاً گردایں بام الخ جبرئیل عشقم الخ جوش دہ الخ میں آہ و نالہ عاشقانہ کر رہا ہوں یہ بھی میری طرف سے نہیں بلکہ حضرت محبوب کی طرف سے ہے اور وہ بھی سب آہ و نالہ نہیں بلکہ) یہ تو صرف وہ نالہ ہے جو اس (محبوب حقیقی) نے (میری زبان پر) ظاہر کر دیا ہے (اور) جس قدر مخفی ہے (وہ تو اس کثرت سے ہے کہ) اے اللہ اس سے پناہ (دے مقصود پناہ مانگنا نہیں ہے کیونکہ وہ تو خیر محض ہے یہ محاورات میں کنایہ کثیر اور باہیبت ہونے سے ہے اور نسبت نالہ کی جو حضرت حق کی طرف تو جیہ اس کی مشہور ہے کہ جب اختیار عبد کا فنا بمعنے معدوم یا مغلوب ہو جاتا ہے یا سالک اس کا مشاہدہ نہیں کرتا ہے یا ان کا اجتماع ہو جاتا ہے تو صدور کی نسبت مضمحل ہو کر خلق ہی کی نسبت مطمح نظر رہ جاتی ہے اور اس کا منسوب الیہ ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ ہیں اور ممکن ہے کہ اس عنوان میں تنبیہ اس پر ہو کہ عاشق کو اپنے عشق پر ناز نہ کرنا چاہئے یہ بھی ان ہی کی طرف سے عطا ہے اور ظاہر کو قلیل اور مخفی کو کثیر کہنے میں اشارہ اس طرف ہو سکتا ہے کہ صاحب تمکین کا ضبط غالب ہونا چاہئے اظہار سے آگے اسی عنوان توحید سے ان آثار عشقیہ کے ادھر سے ہونے کا مضمون فرماتے ہیں جو کہ مصرعہ ایں خود آں نالہ است الخ میں تھا یعنی) ہم نے کی طرح دو منہ رکھتے ہیں (جن میں سے) ایک منہ اس (محبوب حقیقی) کے لبوں میں چھپا ہوا ہے (اور) ایک منہ تم لوگوں کی طرف نالاں ہو رہا ہے (اور) اس نے ہائے ہو (کا شور) فضا (ئے عالم) میں ڈال رکھا ہے لیکن اس کو وہی جانتا ہے جس کو نظر (معرفت) ہے کہ اس طرف کا فغان یہ بھی اسی طرف سے ہے (غرض) اس نے کا شور بلند (کمافی الغیاث آواز نقارہ) اس (محبوب حقیقی) کے نفحات سے ہے (اور) روح کا ہائے ہو اس (محبوب حقیقی) کے ہائے ہو سے ہے (یعنی عشاق کا نالہ مثل مثال نے کے سب اسی طرف سے ہے

بالمعنی الذی ذکرآ گے ایک دلیل انی اس آہ ونالہ کی اس جانب سے ہونے کی فرماتے ہیں کہ) اگر نے کی قصہ گوئی (یعنی عاشق کے نغمات) کو اس (محبوب حقیقی) کے لب سے تلبس نہ ہوتا تو نے ایک عالم کوشکر (یعنی جذبات وتاثیرات عشقیہ) سے پرنہ کردیتی (یعنی ان کے نالہ وآہ میں یہ اثر انجذاب الی الحق کا نہ ہوتا پس اس میں یہ اثر محمود ہونا دلیل ہے کہ یہ ادھر سے بلاتوسط ہے اور اس قید بلاتوسط سے ایک شبہ کا جواب ہوگیا کہ یوں تو تمام شرور وقبائح بھی ادھر ہی سے ہیں حالانکہ ان میں اثر محمود نہیں پس اثر کا محمود نہ ہونا کیسے مستلزم ہوا اس طرف سے نہ ہونے کو جیسا اس استدلال کا مقتضا ہے جواب یہ ہے کہ مطلق ادھر سے ہونا ملزوم نہیں ہے اثر کے محمود ہونے کا بلکہ کسی چیز کا ادھر سے بلاتوسط اختیار عبد ہونا یہ ملزوم ہے اثر کی محمودیت کو پس جہاں اثر محمود نہ ہوگا وہ چیز بتوسط اختیار عبد ادھر سے ہوگی اور جو چیز بلااختیار عبد ہوگی وہ سب خیر محض ہے وفیہ قیل ع در طریقت ہر چہ پیش سالک آید خیر اوست اور عاشق کے افعال قریب قریب غیر اختیاری کے ہیں فصح الاستدلال المذکور فی ہذا الشعر گر نبودے بالبش نے راسمر اور یہ شعر شروع دفتر اول میں بھی بعض الفاظ کے تفاوت سے گزرا ہے اس کی وجہ ایک حاشیہ میں نہایت لطیف لکھی ہے السلطان یتصرف فی ملکہ کیف یشاء آ گے اشعار ثلثہ میں پھر خطاب بقرینہ مضمون ہے مولانا ضیاء الحق کو مثل اشعار ستہ سابقہ کے جن کے درمیان میں اشعار ثلثہ متضمن دفع دخل مقدر آ گئے تھے اور بقرینہ مضمون اس لئے کہا کہ ان اشعار ثلثہ کے بعد پھر صریح خطاب ہے ان کو پس فرماتے ہیں کہ) تم (اے ضیاء الحق بتلاؤ تو شب کو) کس کے پاس سوئے تھے اور کس پہلو سے (جاگتے) اٹھے ہو کہ اس طرح دریا کے مثل پر جوش ہو رہے ہو (او ر کلام مستانہ خود مولانا نے کیا ہے پھر ضیاء الحق کی طرف نسبت کرنے میں اس پر تنبیہ ہے کہ یہ میرا جوش وخروش فیض ہے ضیاء الحق کا پس گویا کہ یہ ان ہی کا جوش ہے پس اس میں یہ بھی اشارہ ہوگیا کہ مسترشد میں جو کمال ہو اس کو مرشد کا کمال سمجھے اور گو بعض حواشی میں اس کو خطاب اپنے نفس کی طرف ٹھہرایا ہے مگر میں نے اس کو اس لئے پسند نہیں کیا کہ اسی مضمون کے تیسرے شعر میں اے مقتدا سے ندا واقع ہوئی ہے اور اپنے نفس کو ایسی نداء امر مستبشع ہے اور مراد اس استفہام سے اخبار ہے ان کی معیت حق سے یعنی یہ اسرار ناشی ہیں غلبہ معیت سے چونکہ کلام غلبہ مستی میں ہے ایسے عنوانات مخو ہیں) یا تم نے ابیت عند ربی پڑھ لیا ہے (اس مصرعہ میں کہ وجہ واتعیین فی البیت السابق کی گویا تعیین کردی یعنی تم اور کسی کے پہلو میں شب باش ہوئے ہو یا کہ رب تعالیٰ کے قرب میں شب باش ہوئے ہو پڑھنے سے مراد مجازاً اس حال سے موصوف ہو جانا) یا کہ دریائے آتش (یعنی عشق) کے قلب میں اپنے کو چلایا ہے (کہ ایسا آتشیں کلام تم سے صادر ہو رہا ہے اور مصرعہ ثانیہ میں لفظ یا بقرینہ مقام مقدر ہے اور یہ تردید علی سبیل منع الخلو ہے کیونکہ دونوں سبب جمع ہیں طلب اور عشق بھی اور معیت ووصول بھی اب یہاں ایک شبہ ہوا کہ اگر عشق کی خاصیت آتش کی سی ہے تو اس سے ضیاء الحق سالم کیسے رہے۔ اس کا آ گے جواب دیتے ہیں کہ اے ضیاء الحق مشککین کو اس میں ناحق شک ہے ان کو خبر نہیں کہ) ندائی یا نار کوئی بردا تمہاری جان کی عاصم ہوگئی (یعنی حق تعالیٰ نے مثل ابراہیم علیہ السلام کے تم کو اس نار عشق کا تحمل بلکہ اس میں تلذذ عطا فرمادیا اس لئے سالم رہنا عجیب نہیں اور ہر چند کہ مولانا ضیاء الحق حضرت مولانا جلال الدینؒ کے پیر نہیں ہیں مگر اکثر ان سے اسی طرز سے مخاطبت کرنا آپ کی عادت ہے چونکہ اشعار مقام کے کئی شعر میں مولانا ضیاء الحق کے فضائل کا مضمون ہے اور شعر اخیر میں ان کی ایک فضیلت پر شبہ کرنے والوں کا جواب بھی دیا ہے آ گے بھی ان کو خطاب صریح کر کے بیان ہے ان کے بعض فضائل کا مع مذمت ان کے منکرین فضائل کے)۔

اے ضیاء الحق حسام الدیں و دل	کے تواں اندود خورشیدے بگل
اے ضیاء الحق حسام الدین اور حسام دل	خورشید کو کیچڑ سے کب لیپ سکتے ہیں
قصد کردستند ایں گل پارہا	کہ بپوشانند خورشید ترا
ان مٹی کے ٹکڑوں نے اس کا قصد کیا ہے	کہ تمہارے خورشید کو پوشیدہ کر دیں
دردل کہ لعلہا دالال تست	باغہا از خندہ مالا مال تست
پہاڑوں کے قلب میں لعل تمہارا پتہ بتلا رہے ہیں	باغ خندہ سے تمہارے ہی سبب مالا مال ہیں
محرم مردیت را کو رستمے	تاز صد خرمن یکے جو گفتمے
تمہاری مردی کا محرم کوئی رستم کہاں ہے	تا کہ میں سو خرمن میں سے ایک جو کہتا
چوں بخواہم کز سرت آہے کنم	چوں علیؓ سر را فرو چاہے کنم
میں جب چاہتا ہوں کہ تمہارے اسرار سے کوئی آہ کروں	تو مثل حضرت علیؓ کے سر کو کنویں کے اندر کر دیتا ہوں
چونکہ اخواں را دل کینہ ورست	یوسفم را قعر چہ اولیٰ ترست
چونکہ بھائیوں کے پاس دل کینہ ور ہے	میرے یوسف کے لئے قعر چاہ اولیٰ تر ہے
مست گشتم خویش برغوغا زنم	چہ چہ باشد خیمہ بر صحرا زنم
میں مست ہوگیا اپنے کو غوغا پر ڈالے دیتا ہوں	کنواں کیا ہے میں خیمہ صحرا میں لگاؤں گا
بر کف من نہ شراب آتشیں	وانگہاں کرو فر مستانہ بیں
میرے ہاتھ پر شراب آتشیں رنگ رکھ دو	اور اس وقت کروفر مستانہ دیکھو
منتظر گو باش بے گنج آں فقیر	زانکہ ما غرقیم ایں دم در عصیر
کہ وہ فقیر بغیر گنج کے منتظر رہے	کیونکہ ہم اس وقت شراب میں خود غرق ہو رہے ہیں
از خدا خواہ اے فقیر ایں دم پناہ	از من غرقہ شدہ یاری مخواہ
اے فقیر اس وقت خدا ہی سے پناہ کی درخواست کر	مجھ غرق شدہ سے کوئی امداد مت چاہ
کہ مرا پروائے ایں اسناد نیست	از خود و از ریش خویشم یاد نیست
کیونکہ مجھ کو پروا اس سند کی نہیں ہے	مجھ کو اپنی اور اپنی داڑھی کی بھی یاد نہیں ہے
باد سبلت کے بگنجد و آب رو	در شرابے کہ نگنجد تار مو
ہوائے نخوت اور چاہ کب سماوے گی	اس شراب میں کہ جس میں ایک تار مو نہ سما سکے

درده اے ساقی یکے رطل گراں	خواجہ را از ریش و سبلت وارہاں
اے ساقی ایک بڑا پیانہ دے دے	ان میاں کو داڑھی اور مونچھ سے چھڑا دے
نخوتش برما سبالے میزند	لیک ریش از رشک ما بر میکند
اس کی نخوت ہم پر مونچھوں کو تاؤ دیتی ہے	لیکن وہ ہمارے اوپر حسد کرنے کے سبب سے اپنی ہی داڑھی نوچتا ہے
مات او شومات او شومات او	کہ ہمیدانیم تزویرات او
تو اس کا مغلوب ہو جا تو اس کا مغلوب ہو جا تو اس کا مغلوب ہو جا	اس لئے کہ ہم اس کی تزویرات کو جانتے ہیں
از پس صد سال انچہ آید برو	پیرمی بیند معین مو بمو
سو برس کے بعد جو کچھ اس پر آوے گا	شیخ معین طور پر موبمو دیکھ لیتا ہے
اندر آئینہ چہ بیند مرد عام	کہ نہ بیند پیر اندر خشت خام
عامی شخص آئینہ میں ایسی کیا چیز دیکھتا ہے	جس کو شیخ کچی اینٹ میں نہیں دیکھ لیتا
آنچہ لحیانی بخانہ خود ندید	ہست برکوسہ یکا یک آں پدید
جو چیز داڑھی والے نے اپنے گھر میں نہیں دیکھی	وہ بے ریش پر ایک ایک کر کے ظاہر ہے

اے ضیاء الحق حسام دین اور حسام دل (دین سے مراد احکام شرعیہ اور دل سے مراد احوال قلبیہ یعنی مقامات و احوال دلوں کے متعلق تمہارے ارشادات و تصرفات جاری و نافذ ہیں جس طرح سے حسام جاری ہوتی ہے) خورشید کو کیچڑ سے لب لیپ سکتے (اور چھپا سکتے) ہیں (اسی طرح تمہارے کمالات پر منکرین کب پردہ ڈال سکتے ہیں گو) ان مٹی کے ٹکڑوں (اور ٹھیکروں) نے اس کا قصد کیا ہے کہ (بزعم خود) تمہارے خورشید کو پوشیدہ کر دیں (مگر ان کی اس کوشش سے کیا ہوتا ہے کیونکہ) پہاڑوں کے قلب میں لعل تمہارا پتہ بتلا رہے ہیں (چنانچہ لعل کی دلالت فیض خورشید پر ظاہر ہے اور) باغ خندہ (و شگفتگی) سے (جو مالا مال ہے وہ) تمہارا ہی مالا مال (کیا ہوا) ہے (چنانچہ آفتاب سے باغ کی شگفتگی بھی ظاہر ہے اور پہاڑ سے مراد اہل مقامات و تمکین کہ ان کو وقار میں پہاڑ سے تشبیہ دی اور لعل سے مراد ان کے قلوب اور باغ سے مراد اہل احوال و تلوین کہ رنگا رنگی و عروض بہار و خزاں سے ان کو باغ سے تشبیہ دی اور خندہ سے مراد ان کے ذوقیات و مواجید کہ مثل شگفتگی باغ کے وہ ظاہر ہوتے ہیں مطلب یہ کہ اہل مقام سب تمہارے کمالات کے معترف اور اہل حال و مریدین بکثرت تمہارے برکات سے معترف ہیں پھر کسی کے انکار سے کیا ہوتا ہے اور تمہارے فضائل تو بہت کثرت سے ہیں مگر) تمہاری مردی (و کمال) کا محرم کوئی رستم (یعنی مرد کامل و قابل فہم اسرار) کہاں ہے تا کہ سو خرمن میں سے (بقدر) ایک جو (کے) کہتا (درادر مردیت راز اندر است وز اندآ مدنش در غیاث نوشتہ مراد محرم کی نایابی نہیں بلکہ کمیابی ہے اور حرکت بیان کو مخاطبین کی کثرت سے زیادہ ہوتی ہے لیکن اس حالت کمیابی محرم میں بھی کبھی کبھی مجھ کو جوش بیان اسرار و فضائل حسامیہ ہوتا ہے تو اس جوش میں) میں جب چاہتا ہوں کہ تمہارے اسرار سے کوئی آہ کروں (یعنی اس کا کوئی شمہ ظاہر کروں) تو مثل حضرت علی

کے (اپنے) سر کو کنویں کے اندر کر دیتا ہوں (اور کنوے کے اندر اسرار کہہ دیتا ہوں تا کہ شدت ضبط سے تنگی بھی نہ ہو اور نامحرم سے خطاب بھی نہ ہو حاشیہ میں ہے از حضرت مولائے درویشان و امام حقیقت کیشان مشہور ست کہ بار ہا چون از کتمان بعضے اسرار دل تنگ شدے و ہمہ سے نیا فتے سر فرو چاہ بردہ راز خود در آن چاہ گفتے و گاہے آب چاہ خون شدے اھ واللہ اعلم بصحۃ الحکایۃ لکن اصل المقصود لا یدار علیہا آگے سر افرو چاہ کرنے کی وجہ بتلاتے ہیں کہ) چونکہ بھائیوں کے پاس دل کینہ ور ہے (اس لئے) میرے یوسف کے لئے قعر چاہ اولیٰ تر ہے (کہ وہاں گزند قتل سے تو بچ گئے تھے پس اسی طرح میرے اسرار اس حالت میں حساد سے پوشیدہ ہی اچھے کہ اضاعت سے تو محفوظ رہیں گے آگے جوش و مستی کا ایسا غلبہ ہو گیا کہ کتمان بھی قدرت سے نکلنے لگا اس حالت میں فرماتے ہیں کہ) میں مست ہو گیا (اس لئے ضبط سے عاجز ہو کر) اپنے کو غوغا پر ڈالے دیتا ہوں کنواں (بیچارہ) کیا ہے میں تو خیمہ صحرا میں لگاؤں گا (یعنی علی الاعلان اسرار کہوں گا) میرے ہاتھ پر (اے حسام الدین) شراب آتش رنگ رکھ دو اور اس وقت (میرا) کر و فر ستانہ دیکھو گو وہ فقیر بدوں گنج کے منتظر رہے کیونکہ ہم اس وقت شراب میں خود غرق ہو رہے ہیں (ہم کو فقیر کا کام کرنے کی فرصت نہیں ہے اس لئے) اے فقیر (اس وقت خدا ہی سے پناہ کی درخواست کر (کہ تجھ کو تعب اور کلفت ناکامی سے پناہ دے اور خزانہ تک پہنچا دے باقی) مجھ غرق شدہ سے کوئی امداد مت چاہ (میں تیرے اس کام میں خالی تذکرہ کی بھی مدد نہیں دے سکتا) کیونکہ مجھ کو پروا اس سند (خزانہ یعنے رقعہ) کی نہیں ہے (کہ اس کی عبارت کا مطلب بیان کروں جو خزانہ کے ملنے کا ذریعہ ہو جاوے اور اس کی پروا تو کیا ہوتی) (مجھ کو اپنی اور اپنی داڑھی کی بھی یاد نہیں ہے (داڑھی سے مراد جاہ و آبرو یعنے جب مجھ کو جان اور آن کی بھی جو کہ اکثر کے نزدیک جان سے بھی عزیز ہے چنانچہ مشہور ہے کہ جان جائے پر آن نہ جائے تو اس حالت میں فقیر کے روپیہ ملنے کی مجھ کو کیا پرواہ ہو گی آگے غلبہ عشق میں جاہ و نخوت کے فناء ہو جانے کو بتلاتے ہیں کہ) ہوائے نخوت اور جاہ کب سماوے گی اس شراب میں کہ جس میں ایک تار مو نہ سما سکے (یعنی جب عشق نے اتنی جگہ بھی قلب میں نہیں چھوڑی کہ وسوسہ جاہ بھی کہ مشابہ تار مو ہے آ سکے تو خود عزم جاہ تو کہاں آ دے گا جس طرح جس شیشہ شراب میں تار مو نہ سما سکے ہوائے معتدبہ کب سماوے گی باد بمعنے ہوا دبمعنے نخوت غیاث میں لکھا ہے اور سبلت بمعنے بروت مشہور ہے اور بمعنے کبر بھی آتا ہے جیسا ہمارے محاورات میں موچھوں کا تاؤ بولتے ہیں آگے اسی غلبہ عشق کو مجلس نخوت سے نجات کا علاج بتلاتے ہیں کہ) اے ساقی (اس مجبوس نخوت کو شراب کا) ایک بڑا پیمانہ دے دے (رطل گراں پیمانہ بزرگ از برہان کذا فی الغیاث اور شراب دے کر) ان میاں کو داڑھی اور مونچھ سے چھڑا دے (یعنی کبر و نخوت سے کہ بعض اہل کبر داڑھی بھی آبرو ہی کے لئے رکھتے ہیں اس لئے یہ کنایہ ہو گیا کبر و جاہ سے چنانچہ جب داڑھی نہ رکھنے کا فیصلہ سبب جاہ ہوتا ہے وہ اسی کو اختیار کر لیتے ہیں مراد ساقی سے بقرینہ مقام مولانا حسام الدین یعنی فیض عشقی سے اس متکبر کا علاج کر دو) اس (متکبر) کی نخوت ہم پر موچھوں کو تاؤ دیتی ہے (سبال بکسر جمع سبلت کذا فی الغیاث یہ اسناد مجازی الی السبب ہے یعنی متکبر ہم پر یعنی عشاق پر تفاخر کرتا ہے) لیکن (اس کے اس تفاخر سے ہم کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا اسی کو ضرر پہنچتا ہے چنانچہ) وہ ہمارے اوپر حسد کرنے کے سبب سے اپنی ہی داڑھی نوچتا ہے (یہ کنایہ ہے ضرر یابی سے مطلب یہ ہے کہ گرفتاران ننگ و ناموس اہل عشق کی تحقیر کر کے خود متضرر ہوتے ہیں آگے اس متکبر کو بطور صنعت التفات کے بی مضرت حسد و تفاخر کے بارہ میں خطاب کرتے ہیں کہ خیر اچھی بات ہے) تو اس (حسد و تفاخر) کا مغلوب (و تابع) ہو جا تو اس کا مغلوب ہو جا تو اس کا مغلوب ہو جا (جیسا تو ہو رہا ہے یہ امر تو بیخی ہے در میں تو بیخ) اس لئے

(کررہا ہوں) کہ ہم (یعنی عارفین) اس (حسد و تفاخر) کی تزویرات (یعنے مکروفریب) کو (خوب) جانتے ہیں (تو نہیں جانتا اس لئے اس کا اتباع کررہا ہے اور اس کی مضرات کو تزویرات اس لئے کہ) کہ خود اس حاسد متکبر کو بھی اس کی خبر نہیں فہو کقولہ تعالیٰ و ما یخدعون الآ انفسھم لاسیما علیٰ قرارۃ و مایخادعون من المفاعلۃ وھذا التفسیر لھذا الشعر مماممن اللہ تعالیٰ بہ علی خاصہ وللہ الحمد آگے عارفین کا اخلاق ذمیمہ کے مضرات دقیقہ عمیقہ بعیدہ مستقبلہ پر مطلع ہوجانے کا مضمون ہے کہ) سو برس کے بعد جو کچھ (ضرر) اس (صاحب حسد و اخلاق ذمیمہ) پر آوے گا شیخ (مبصر ماہر اس کو) معین (یعنی متمیز) طور پر (لان المعین اعلیٰ ما تمیز بہ الشی) موبمو (پہلے سے) دیکھ لیتا ہے (سو برس سے مراد مدت دراز مثلاً اگر کسی کی عمر سو برس سے زیادہ ہو اور وہ آج ایک خلق ذمیم کو اپنے نفس میں متمکن کرلے تو اس کے بعضے مضرات جو سو برس کے بعد ظاہر ہوں اور خاص اس شخص کو اب وقوع کے وقت اس کا مشاہدہ ہو شیخ مبصر اس کو اس روز جانتا تھا جس روز یہ خلق ذمیم متمکن ہوا تھا یہ تفسیر ہے اس شعر کی کشف کونی وغیرہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ کشف لوازم کمال مشیخت سے نہیں آگے اسی مضمون کی ایک مثال ہے کہ) عامی شخص (یعنی غیر عارف) آئینہ میں ایسی کیا چیز دیکھتا ہے جس کو شیخ کچی اینٹ میں نہیں دیکھ لیتا (کچی کی تخصیص شاید اس لئے ہو کہ پکی اینٹ میں بعض اوقات ایک قسم کی چمک پیدا ہوجاتی ہے جب وہ زیادہ پک جاتی ہے اور کچی میں بالکل شفافی نہیں ہوتی تو وہ آئینہ سے ابعد ہے آگے اسی کی دوسری مثال ہے کہ جس طرح) جو چیز داڑھی والے نے اپنے گھر میں نہیں دیکھی وہ بے ریش (لڑکے) پر ایک ایک کرکے ظاہر ہے (مثلاً داڑھی والا اپنے محارم کے اعضاء مستورہ کو نہیں دیکھ سکتا اور بعض اعضاء بچوں سے نہیں چھپائے جاتے مثلاً ماں جوان بیٹے کے سامنے کمر نہیں ملوا سکتی تو اس کو یہ نہیں معلوم ہوسکتا کہ آج کل اس کی کمر کیسی ہے اور بچہ اگر اجنبی بھی ہو اس کے سامنے کمر کھول سکتی ہے اور وہ بچہ دیکھ سکتا ہے تو اس داڑھی والے کو اپنے گھر کی یہ خاص خبر نہیں جو اس بچہ کو اس غیر گھر کی ہے اسی طرح خود صاحب خلق ذمیم کو اپنے خلق کے مضار کی وہ خبر نہیں جو اس شیخ کو پرائے خلق کی خبر ہے اور کوسہ کے لغوی معنے یہ ہیں کہ کسی کہ بعد از وقت برآمدن ریش موئے ریش او نرو ئیدہ باشد کذا فی الغیاث لیکن یہاں مجاز اطلاقاً للمقید علی المطلق مطلق بے ریش مراد ہے آگے پھر خطاب ہے مغرور نفس ومغبون عشق کو جیسا مات اوشواخ میں تھا مگر پہلا خطاب توبیخی تھا اور یہ آگے خطاب ارشادی و ترغیبی ہے جس میں ترغیب تحصیل محبت ومعرفت وبیان وصف محبوب ومعروف مع دیگر متعلقات کے مذکور ہیں)۔

رو بدریائے کہ ماہی زادہٗ	ہمچو خس در ریش چوں افتادہٗ
تو دریا کی طرف توجہ کر کہ تو ماہی زادہ ہے	تنکے کی طرح داڑھی میں کیوں الجھ رہا ہے
خس نۂ دور از تو رشک گوہری	درمیان موج و بحر اولیٰ تری
تو تنکا تو نہیں ہے تجھ سے خس ہونا دور ہے تو تو رشک گوہر ہے	تو درمیان موج اور بحر کے زیادہ اولیٰ ہے
بحر وحدانی ست فرد و زوج نیست	گوہر و ماہیش غیر موج نیست
وہ بحر واحد محض ہے فرد اور زوج نہیں ہے	اس کا گوہر اور ماہی مغائر موج نہیں ہے

اے محال واے محال اشراک او	دور ازاں دریا و موج پاک او
اے طالب محال ہے اور اے طالب محال ہے اس کا شریک کرنا	یہ بعید ہے اس دریا اور اس کی موج سے
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ	لیک با احول چگویم ہیچ ہیچ
دریا میں تو شرک اور ایچ پیچ کچھ نہیں ہے	لیکن احول سے کیا کہوں کچھ بھی نہیں کچھ بھی نہیں
چونکہ جفت احولانیم اے شمن	لازم آمد مشرکانہ دم زدن
چونکہ ہم احولوں کے ساتھ قرین ہیں اے بت پرست	ضروری ہوا مشرکانہ باتیں کرنا
آں یکے کہ زانسوئے وصف ست وحال	جز دوئی ناید بمیدان مقال
وہ وحدت وصف اور خیال سے اس طرف ہے	بدوں دوئی کے میدان مقال میں نہیں آ سکتی
یا چواحوال ایں دوئی رانوش کن	یا دہاں بربند وخوش خاموش کن
تو یا تو احوال کی طرح اس دوئی کو نوش کر	یا منہ بند کر اور لب کو خاموش کر
یا بنوبت گہ سکوت و گہ کلام	احولانہ طبل می زن والسلام
نوبت بہ نوبت کبھی سکوت اور کبھی کلام	احولوں کی طرح نقارہ بجایا کر اور سلام
چوں بہ بینی محرمے گو سرجاں	گل بہ بینی نعرہ زن چو بلبلاں
جب تو کوئی محرم دیکھے تو راز جان کہہ دیا کر	تو پھول دیکھے تو بلبلوں کی طرح نعرہ لگایا کر
چوں بہ بینی مشک پر مکرو مجاز	لب بہ بندو خویشتن را خب ساز
جب تو مشک پر مکر اور پر مجاز کو دیکھے	تو لب بند کر لیا کر اور اپنے کو مٹکا بنا لیا کر
دشمن آ بست پیش او مجنب	ورنہ سنگ جہل او بشکست خب
وہ دشمن پانی کا ہے اس کے سامنے حرکت مت کر	ورنہ اس کا سنگ جہل مٹکے کو توڑ دے گا
با سیاستہائے جاہل صبر کن	خوش مدارا کن بعقل من لدن
تو جاہل کی ایذا رسانی پر صبر کر	اچھی طرح مدارات کر عقل لدنی کے ساتھ
صبر با نااہل اہلاں را جلے ست	صبر صافی میکند ہر جا دلے ست
صبر کرنا نااہلوں کے ساتھ اہلوں کے لئے جلا ہے	صبر صاف کر دیتا ہے جس جگہ کوئی دل ہے
آتش نمرود ابراہیمؑ را	صفوت آئینہ آمد در جلا
آتش نمرودی ابراہیم علیہ السلام کے لئے	صفائی آئینہ کی ہو گئی جلا میں

جور کفر نوحیان و صبر نوحؑ	نوحؑ راشد صیقل مرأت روح
قوم نوح کا جور اور کفر اور نوح علیہ السلام کا صبر	نوح علیہ السلام کے لئے آئینہ روح کا صیقل ہوگیا

تو دریا کی طرف توجہ کر کہ تو ماہی زادہ ہے تنکے کی طرح داڑھی میں کیوں الجھ رہا ہے (دریا سے واجب تعالیٰ کو تشبیہ دی وجہ تشبیہ امر وحدانی کا منشا ہونا امور متکثرہ کے لئے گو وجہ تشابہ مختلف ہو اور ماہی سے مراد عاشق وجہ تشبیہ ظاہر ہے حضرت آدم خلیفۃ اللہ کا عاشق ہونا اور مخاطب کا عاشق زادہ ہونا ظاہر ہے اور داڑھی سے مراد کبر و نخوت وجہ دلالت شرح شعر دردوائے ساقی الخ میں گزر چکی ہے مطلب ظاہر ہے کہ گرفتار نفس کیوں ہو رہا ہے محبت و معرفت کے ساتھ توجہ بحق کر اور) تو تنکا (یعنی حقیر) تو نہیں ہے (جو ریش بمعنے کبر میں پھنس رہا ہے) تجھ سے خس ہونا دور ہے تو تو رشک گوہر ہے (گوہر سے مراد ذوقاً ملائکہ معلوم ہوتے ہیں کہ نور سے پیدا ہوئے ہیں جیسا گوہر نورانی ہوتا ہے اور ان کی مناسبت حضرت حق سے مثل مناسبت گوہر کی دریا سے ظاہر ہے کہ گوہر دریا کے موجودات شریفہ سے ہے لیکن اشتیاق و عشق دریا سے خالی ہے اسی طرح ملائکہ کائنات شریفہ سے ہیں لیکن انسان کا سا عشق و شوق ان میں نہیں ہے کما ہو مشہور فی الفن پس رشک گوہر کا حاصل رشک ملائکہ ہوا اور نوع انسان کی تفضیل نوع ملائکہ پر معلوم ہے فصح قولہ رشک گوہری اور جب تو رشک گوہر ہے تو) تو درمیان موج اور بحر کے زیادہ اولیٰ ہے (جس طرح گوہر احق بالبحر ہوتا ہے یعنی تجھ کو متوجہ الی الحق رہنا زیادہ بہتر ہے چونکہ اوپر بحر سے تشبیہ دینے میں ایہام مماثلت کا ہوتا ہے وشتان مابین المشابہۃ والمماثلۃ اس لئے آگے اس ایہام کے دفع کرنے کو مشبہ کی شان بتلاتے ہیں کہ) وہ بحر واحد محض ہے فرد اور زوج نہیں ہے (اور) اس کا گوہر اور ماہی مغائر موج نہیں ہے (یعنی یہ بحر مشبہ بہ تو وحدت حقیقیہ کے ساتھ متصف نہیں اور بحر مشبہ واحد حقیقی ہے جس میں کثرت عددی تو کیا ہوتی اسی لئے اس سے زوجیت واثنینیت کی نفی کی اس میں تو وحدت عددی بھی نہیں اسی لئے اس سے فردیت کی بھی نفی کی کیونکہ بوجہ تقابل زوجیت کے اس کا محل بھی عدد ہی ہے اور عدد کم منفصل ہے جو مقولات تسعہ میں سے ایک مقولہ ہے اور اس لئے قسم ہے ممکن کی تو واجب تعالیٰ پر ہی صادق نہیں آتا قسم تو کیونکر صادق آوے گی اسی لئے حسب نقل بحر العلوم فقہ اکبر میں حضرت امام ہمام نے فرمایا ہے اللہ واحد لیس وحدتہ کوحدۃ الاعداد بل بمعنے انہ لاشریک لہ احد اور گو واحد اصطلاحاً عدد نہیں ہے لیکن جز ر تو ہے عدد کا تو وہ اس اعتبار سے عددی ہے حق تعالیٰ کسی متکثر کا جز بھی نہیں تو وہ اس سے بھی منزہ ہوا پس بحر مشبہ و بحر مشبہ بہ میں مماثلت نہ ہوئی وہو المطلوب اور گوہر سے ملائکہ مراد ہونا شرح شعر بالا میں مذکور ہوا ہے اور ماہی سے مراد انسان کامل لیا جاوے بوجہ اس کے کہ مثل ماہی کے اس میں شوق و عشق کی ایک خاص شان ہے اور موج سے مراد صفت وجود کہ محققین کے نزدیک زائد علی الذات نہیں جیسے موج کہ زائد علی البحر نہیں پس معنے مصرعہ ثانیہ کے یہ ہوئے کہ اس کے خواص عباد خواہ ملائکہ ہوں یا بشر ان کا وجود عین وجود حق ہے جس کی تفسیر مع اس کے اقسام اور مع تعیین اس قسم عینیت کے جو منجملہ جمیع اقسام خاص مقبولان حق میں صادق آتی ہے شرح دفتر اول میں گزر چکی ہے پس یہاں مغائرت لغویہ کی نفی نہیں ہے بلکہ مغائرت اصطلاحیہ کی نفی ہے اور حاصل اس عینیت کے معنے کا یہ ہے کہ خلق کی جو احتیاج خالق کی طرف ہے وجود و توابع وجود میں اس احتیاج کی معرفت و استحضار تام ہو جانا جس کا مخصوص بخواص عباد ہونا ظاہر ہے آگے معے معیت میں جو کہ مصرعہ گوہر و ماہیش الخ میں مذکور تھے ترقی کرتے ہیں کہ خواص عباد کی کیا تخصیص ہے کوئی موجود بھی اس کا مغائر نہیں ورنہ اگر کوئی دوسرا موجود ہوگا تو اشتراک فی الوجود لازم آوے گا اور) اے مخاطب محال ہے اور اے مخاطب محال ہے (کسی کو) اس کا

شریک کرنا یہ بعید ہے اس دریا اور اس کی موج سے (یعنی نہ اس کی ذات میں کوئی شریک ہے اور نہ اس کی صفت وجود میں بلکہ لا موجود الا اللہ اور یہ حکم سب موجودات کو شامل ہے پس اس طرح یہ ترقی ہوگئی ماسبق سے اور اس عینیت کی تفسیر بھی شرح دفتر اول میں گزر چکی ہے جس کا حاصل ہے کسی مخلوق کے وجود کا مستقل نہ ہونا اور وجود مستقل میں واجب تعالیٰ کا منفرد ہونا اور سب کائنات کا وجود میں واجب کا محتاج ہونا اور اسی تعلق احتیاج کا نصب العین ہو جانا وحدۃ الوجود ہے اور مخلوق کے اسی وجود غیر مستقل کے ساتھ وجود مستقل کا سا معاملہ کرنا گو بلا فساد اعتقاد ہو اہل حال کے کلام میں شرک سے تعبیر کیا جاتا ہے اسی کو اس شعر میں اشراک کہا ہے اور اسی کو آگے شرک اور احولی یعنی یک را دو دین فرماتے ہیں کہ) دریا میں تو شرک اور اینچ پیچ کچھ نہیں ہے لیکن احول سے کیا کہوں (پھر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ) کچھ بھی نہیں (کہتا) کچھ بھی نہیں (کہتا اور اینچ پیچ سے مراد خفا و اشکال ہے یعنی اس وحدۃ الوجود کا اثبات اور اس اشراک فی الوجود کا انتفاء نہایت واضح ہے علماً تو بعد تفسیر مذکور کے سب کے لئے اور حالاً خاص اہل بصیرت کے لئے لیکن جو صاحب حال نہ ہو اور اس لئے وہ دوسرے وجودات کا مشاہدہ کرتا ہو اس سے کیا کہوں کہ میں جس توحید کو کہہ رہا ہوں جس میں سب ممکنات کی نفی کی جاتی ہے وہ وجدانی ہے اور وہ وجدان کا فاقد ہے اس لئے اس سے کچھ کہنا بیکار ہے اس سے اسی توحید کی گفتگو کی جا سکتی ہے جس میں دوسرے موجودات کو اول ثابت ماننا پڑے تا کہ ان سے استدلال کیا جاوے وجود صانع پر جیسا متکلمین کی توحید ہے آگے یہی مضمون ہے یعنی) چونکہ ہم اصولوں کے ساتھ قرین (ہو رہے) ہیں اے بت پرست (اس لئے) ضروری ہوا مشرکانہ باتیں کرنا (یعنی کلموا الناس بقدر عقولھم پر نظر کر کے دوئی وجود غیر پر نظر رکھنے والوں کے مذاق کی موافق کلام کرنا چاہیے اور ایسی ہی نظر والے کو مجازاً بت پرست کہہ دیا اور اس شرک کی اصطلاحی ہونا اوپر ابھی معلوم ہوا آگے علت ہے لازم آمد مشرکانہ دم زدن کی یعنی یہ اس لئے کہ) وہ وحدت وصف (یعنی بیان لفظی) اور خیال (یعنی تصور ذہنی) سے اس طرف (یعنی خارج) ہے (اس وجہ سے) بدوں دوئی کے میدان مقال میں نہیں آ سکتی (مطلب ازاں سو ہونے کا یہ ہے کہ بیان اور خیال سے اس کا ادراک تام نہیں ہو سکتا کیونکہ ذوقیات کا ایسا ادراک اتصاف ہی سے ہوتا ہے باقی وہ وحدت گفتگو میں جب آوے گی تو استدلال بالمصنوعات یا مثال من المصنوعات سے اور دوئی سے یہی مراد ہے آگے مصرعہ جز دوئی الخ پر تفریع ہے یعنی جب بدوں دوئی کے اس یکی کا بیان مقال میں نہیں آ سکتا بس) تو یا تو احول کی طرح اس دوئی کو نوش (یعنی گوارا) کر (اور بواسطہ دوئی کے توحید کا بیان کر اور) یا (اگر یہ گوارا نہ ہو تو) منہ بند کر اور لب کو خاموش کر (اور) یا (اگر کبھی کلام میں مصلحت معلوم ہو اور کبھی سکوت میں تو یوں کر کہ) نوبت بنوبت کبھی سکوت اور کبھی کلام (کیا کر اور ان مجموعی نوبتوں میں) احولوں کی طرح نقارہ بجایا کر (کہ اس کو ایک نقارہ کے دو نظر آتے ہیں اسی طرح اس مجموعہ میں تیری نظر بھی دو چیزوں پر ہو گی ایک مصلحت سکوت پر دوسری مصلحت تکلم پر اور یہ خود غلبہ توحید کا خلاف ہے اس لئے اس کو احولانہ طبل زدن سے تشبیہ دی آگے اس نوبت کی تفسیر ہے جس کو میں نے شرح شعر ہذا کی شروع میں اختلاف مصلحت سے تعبیر کیا ہے یعنی وہ نوبت بنوبت یہ ہے کہ) جب تو کوئی محرم (اسرار) دیکھے تو راز جان کہہ دیا کر (آگے اس کی مثال ہے کہ) تو پھول دیکھے تو بلبلوں کی طرح نعرہ لگایا کر (راز جان توحید عارفین کو اس لئے کہا کہ اس توحید ذوقی کے ساتھ روح کو اتصاف ہوتا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ گہ سکوت و گہ کلام میں کلام سے مراد تکلم بتوحید المتکلمین نہیں ہے وہ تو مصرعہ یا چو احول این دوئی را نوش کن میں مذکور ہوا بلکہ تکلم بتوحید العارفین مراد ہے پس کل تین شقیں ہوئیں ایک تکلم بتوحید المتکلمین دوسرے سکوت محض تیسرے توحید متکلمین

سے بالکل سکوت اور توحید العارفین کا کبھی تکلم جب کوئی مخاطب صحیح ملے اور کبھی سکوت جب مخاطب صحیح نہ ہو چنانچہ تکلم کی شق تو اس شعر میں آ چکی آگے سکوت کی شق ہے کہ) جب تو مشک پر مکر اور پر مجاز کو دیکھے تو لب بند کر لیا کر اور اپنے کو مٹکا بنا لیا کر (یہاں مٹکہ سے مراد خاص جس میں کوئی چیز مثلاً پانی بھر کر سر بمہر کر دیا ہو چنانچہ ایک حاشیہ منقولہ عن مرشدیؒ میں لکھا ہے خب ساز ساکت و سر بمہر اہ اسی طرح مشک سے مراد وہ خاص جس میں ہوا بھر دی ہو چنانچہ لفظ پر مکر اس کا قرینہ ہے کہ دیکھنے والے تو سمجھیں کہ اس میں پانی ہے اور وہاں پانی نہیں اسی کو پر مکر کہا اور مراد اس سے غیر عارف ہے کہ دعویٰ سے پر ہے اور نظر بخلق سے بھی پر ہے۔ جس کو پر مجاز کہا یعنی جب غیر عارف کو دیکھے خاموش ہو جا) وہ (غیر عارف جو پر باد ہونے میں مشابہ مشک کے ہے) دشمن پانی کا ہے اس کے سامنے حرکت مت کر (یعنی زبان کو اسرار کے ساتھ حرکت مت دے) ورنہ اس کا سنگ جہل مٹکے کو توڑ دے گا (یعنی متکلم کو تکلیف دے گا اس لئے کہ بوجہ الناس اعداء ما جہلوا وہ دشمن ہے اسرار کا اور اس اعتبار سے وہ مشابہ پتھر کے بھی ہے تو دو تشبیہیں دو اعتبار سے ہیں یہاں تک تو اس ایذا کا بیان تھا جو تکلم اسرار پر ہوتی کہ اس کا انسداد عدم تکلم ہے لیکن بعض اوقات بدوں اظہار اسرار محض حسد یا بدگمانی سے بھی اہل اللہ کو عوام یا خواص کالعوام ایذا پہنچاتے ہیں خواہ زبان سے یا ہاتھ سے اور اس کا انسداد قدرت میں بھی نہیں آگے اس کی نسبت فرماتے ہیں کہ وہاں بجائے انسداد کے صبر ہے پس) تو جاہل کی ایذاؤں پر صبر کر (اور بجائے انتقام اس کی) اچھی طرح مدارات کر عقل لدنی کے ساتھ (یعنی اس عقل عارفانہ کا یہی مقتضا ہے وہذا کما قال اللہ تعالیٰ ادفع بالتی ہی احسن الی قولہ تعالیٰ وما یلقاہا الا ذو حظ عظیم آگے اس صبر کی فضیلت ہے کہ) صبر کرنا نا اہلوں کے ساتھ اہلوں کے لئے جلا (و تنویر) ہے (یعنے) صبر صاف کر دیتا ہے۔ جس جگہ کوئی دل ہے (یعنی جس دل میں جتنی قابلیت ہوتی ہے ویسا ہی جلا کرتا ہے چنانچہ) آتش ضروری ابراہیم علیہ السلام کے لئے صفائی آئینہ (قلب) کی ہو گئی جلا میں (صفوف احد معالیہ صاف شدن کذا فی الغیاث اور) قوم نوح کا جور اور کفر اور نوح علیہ السلام کا صبر نوح علیہ السلام کے لئے آئینہ روح کا صیقل ہو گیا۔

فائدہ:۔ آگے اس پر حکایت لاتے ہیں شیخ ابو الحسن خرقانیؒ کی کہ ان کو اپنی بی بی کی ایذاؤں پر صبر کرنے سے کیا درجہ نصیب ہوا جس کو خود انہوں نے اس طرح بیان فرمایا ہے۔ گر نہ صبرم می کشیدے بار زن کے کشیدے شیر نر بیگار من

حکایت آں مرید شیخ ابو الحسن خرقانی قدس اللہ سرہٗ العزیز

شیخ ابو الحسن خرقانی قدس سرہٗ کے مرید کا قصہ

رفت درویشے ز شہر طالقاں	بہر صیت بوالحسنؒ تا خارقاں
ایک درویش شہر طالقان سے	شیخ ابو الحسنؒ کی شہرت کے سبب خارقان کی طرف چلا
کوہہا ببرید و وادی دراز	بہر دید شیخ با صدق و نیاز
بہت سے پہاڑ اور وادی دراز قطع کیے	شیخ کی زیارت کے واسطے صدق و نیاز کے ساتھ
آنچہ در رہ دید از جور و ستم	گرچہ درخور دست کوتہ می کنم
راستہ میں جو کچھ جور و ستم دیکھا	اگرچہ لائق بیان ہے میں مختصر کرتا ہوں

چوں بمقصد آمد از راہ آں جواں	خانۂ آں شاہ را جست او نشاں
جب مقصود پر وہ جوان راہ سے پہنچا	ان بادشاہ کے گھر کا پتہ تلاش کیا
چوں بصد حرمت بزد حلقہ درش	زن بروں کرد از در خانہ سرش
جب بصد ادب ان کے دروازہ کی زنجیر کھٹکھٹائی	تو عورت نے گھر کے دروازے سے اپنا سر باہر کیا
کہ چہ میخواہی گو اے بوالکرم	گفت بر قصد زیارت آمدم
اے صاحب کرم تو کیا چاہتا ہے کہہ	اس نے کہا میں بقصد زیارت آیا ہوں
خندۂ زد زن کہ خہ خہ ریش بیں	ایں سفرگیری و ایں تشویش بیں
عورت نے ایک قہقہہ لگایا کہ کیا خوب کیا خوب داڑھی تو دیکھ	اس سفر کے اختیار کرنے کو اور اس پریشانی کو دیکھ
خود ترا کارے نبود آں جایگاہ	کہ بہ بیہودہ کنی ایں عزم راہ
کیا تجھ کو کوئی کام نہ تھا اس جگہ	کہ فضول اس راہ کا تو نے عزم کیا
اشتہای گول گردی آمدت	یا ملولی وطن غالب شد ست
گردش احمقانہ کی تجھ کو رغبت ہوئی	یا وطن سے ملال تجھ پر غالب ہوا
یا مگر دیوت دو شاخہ برنہاد	بر تو وسواس سفر را در کشاد
یا شاید شیطان نے تجھ پر دو شاخہ لگادیا	اور تجھ پر وسوسہ سفر کا کھولا
گفت نا فرجام و فحش و دمدمہ	من نتانم باز گفتن آں ہمہ
اس نے نافرجام اور فحش اور لغو باتیں کیں	میں ان سب کو نہیں کہہ سکتا
از مثل و ز ریشخندے بے حسیب	آں مرید افتاد از غم در نشیب
مثل اور استہزاء بے حساب سے	وہ مرید غم اور اضطراب میں واقع ہو گیا

ایک درویش شہر طالقان سے شیخ ابوالحسنؒ کی شہرت کے سبب (یعنی ان کی شہرت سن کر) خارقان کی طرف چلا (طالقان نام شہریست معروف وخارقان نام دہے ست از خراسان نزدیک بسطام واور اخرقان نیز گویند کذافی حاشیۃ ولی محمدؒ اور) بہت سے پہاڑ اور وادی دراز (جو راستہ میں واقع ہوتے تھے) قطع کئے شیخ کی زیارت کے واسطے صدق و نیاز کے ساتھ (اور) راستہ میں جو کچھ جور وستم (مراد تکلیف و مصیبت) دیکھا اگر چہ لائق بیان ہے (لیکن) میں (کلام) مختصر کرتا ہوں (غرض) جب (منزل) مقصود پر وہ جوان راہ سے پہنچا ان بادشاہ (ملک باطن) کے گھر کا پتہ تلاش کیا جب بصد ادب ان کے دروازہ کی زنجیر کھٹکھٹائی تو (ان کی) عورت نے گھر کے دروازہ سے اپنا سر باہر کیا (شاید عجوزہ ہوگی جیسا آگے ایک شعر میں آوے گا شمع حق را پف کنی تو اے عجوز اور پوچھا) کہ اے صاحب کرم تو کیا چاہتا ہے کہہ اس نے کہا میں بقصد زیارت (شیخ کے) آیا ہوں۔ عورت نے ایک قہقہہ لگایا (اور کہا) کیا خوب کیا خوب (ذرہ اپنی) داڑھی تو دیکھ (اور بایں

ریش فش) اس سفر کے اختیار کرنے کو اور اس پریشانی کو دیکھ (معلوم ہوتا ہے کہ) تجھ کو اس جگہ (یعنی اپنے وطن میں) کوئی کام نہ ہوگا کہ فضول اس راہ کا تو نے عزم کیا (کنی بمعنے کردی) گردش احمقانہ کی تجھ کو رغبت ہوئی یا وطن سے ملال (یعنی جی اکتا جانا) تجھ پر غالب ہوا یا شاید شیطان (موسوس) نے تجھ پر دوشاخہ) بمعنے چوب بطور شکنجہ کہ بر گردن مجرمان نہند کذا فی الغیاث) لگا دیا (اور) تجھ پر وسوسہ سفر (راہ) کا کھولا (اسی وسوسہ کو جس میں یہ گرفتار ہوا تشبیہ دی ہے دوشاخہ سے حاصل یہ ہے کہ) اس (عورت) نے نافرجام اور فحش اور لغو باتیں کیں میں (ادب کے سبب) ان سب کو نہیں کہہ سکتا (کہ بلا ضرورت ان کو نقل کرنا بھی سوء ادب ہے اور) مثل اور استہزاء بے حساب سے وہ مرید غم اور اضطراب میں واقع ہو گیا (غم تو اس کی بکواس کا اور اضطراب غصہ کی بے چینی سے اور مرید کے معنے متعارف نہیں ورنہ وہ اس طرح اجنبیانہ طور پر آ کر پتہ نہ پوچھتا اور بہر صیت کے بھی کوئی معنے نہ ہوتے بلکہ مراد معتقد اور یہی معنے سرخی میں بھی مراد ہیں)۔

پرسیدن آں وارداز حرم شیخ کہ شیخ کجاست وکجا جویم وجواب نافرجام دادن حرم شیخ آں مریدرا

اس آنیوالے کا شیخ کی بیوی سے معلوم کرنا کہ شیخ کہاں ہیں اور کہاں تلاش کروں اور اس مرید کو شیخ کی بیوی کا نامناسب جواب دینا

اشکش از دیدہ بجست وگفت او	باہمہ آں شاہ شیریں نام کو
اس کا آنسو آنکھ سے جاری ہو گیا اور کہا کہ	باوجود ان سب کے وہ شاہ شیریں نام کہاں ہیں
گفت آں سالوس زراق تہی	دام گولان و کمند گمرہی
کہنے لگی کہ وہ مکار ریاکار کورا	احمقوں کا جال اور گمراہی کی کمند
صد ہزاراں خام ریشاں ہمچو تو	او فتادہ ازوے اندر صد عتو
لاکھوں بے عقل تجھ جیسے	اس کے سبب صدہا سرکشی میں واقع ہو گئے
گرنہ بینیش وسلامت وا روی	خیر تو باشد نگردی زو غوی
اگر تو اس کو نہ دیکھے اور سلامتی سے چلا جاوے	تو بھی تیری خیر ہے تو اس سے گمراہ نہ ہو گا
لاف کیشے کاسہ لیسے طبل خوار	بانگ طبلش رفتہ اطراف و دیار
وہ ایک شیخی باز ... لیس بسیار خوار ہے	اس کے نقارہ کی آواز اطراف و دیار میں پہنچ گئی
سبطی اند ایں قوم گوسالہ پرست	بر چنیں گاوے ہمی مالند دست
سبطی ہیں یہ قوم گوسالہ پرست	ایسی گاؤ پر ہاتھ پھیر رہے ہیں
جیفۃ اللیل ست و بطال النہار	ہر کہ اوشد غرۂ ایں طبل خوار
وہ شخص جیفۃ اللیل اور بطال النہار ہے	کہ جو اس بسیار خوار کا فریفتہ ہو جاوے
ہشتہ اند ایں قوم صد علم و کمال	مکر و تزویرے گرفتہ کاینست حال
اس قوم نے تمام علم و کمال کو چھوڑ رکھا ہے	مکر و فریب اختیار کر رکھا ہے کہ یہ حال ہے

آل موسیٰ کو دریغا تا کنوں	عابدان عجل را ریزند خوں
افسوس آل موسیٰ کہاں ہیں تا کہ اب	وہ گوسالہ پرستوں کی خونریزی کریں
کورہ پیغمبر و اصحاب او	کو نماز و سبحہ و آداب او
کہاں ہے سنت پیغمبرؐ اور ان کے اصحابؓ کی	کہاں ہے نماز اور تسبیح اور اس کے آداب
شرع وتقویٰ را فگندہ سوئے پشت	کو عمرؓ کو امر معروف درشت
شرع اور تقویٰ کو پس پشت ڈال رکھا ہے	عمرؓ کہاں ہیں کہاں ہے امر بالمعروف اور سخت
کایں اباحت زیں جماعت فاش شد	رخصت ہر مفلس و قلاش شد
کیونکہ یہ اباحت اس جماعت سے شائع ہوئی ہے	ہر مفلس قلاش کی رخصت ہو گئی ہے

اس (معتقد) کا آنسو آنکھ سے جاری ہو گیا اور کہا کہ باوجود ان سب (عیوب فرضیہ مزعومہ) کے (میں پوچھتا ہوں کہ) وہ شاہ شیریں نام کہاں ہیں کہنے لگی کہ وہ مکار ریا کار (کمالات سے) کور (اور) احمقوں کا جال اور گمراہی کی کمند (اور ایسا کہ) لاکھوں بے عقل (کمافی الغیاث) تجھ جیسے اس کے سبب صدہا سرکشی (یعنی ضلالت) میں واقع ہو گئے (آں سالوس سے یہاں تک مبتدا ہوا آگے خبر ہے کہ) اگر تو اس کو نہ دیکھے اور سلامتی سے (واپس) چلا جاوے تو یہی تیری خیر ہے (کہ اس صورت میں) تو اس سے گمراہ نہ ہوگا (ورنہ تو بھی بددینی میں مبتلا ہو جاوے گا) اور جب نہ دیکھنا بہتر ہے تو پھر پتہ پوچھ کر کیا کرے گا) وہ ایک شیخی باز (اور) کاسہ لیس (اور) بسیار خوار ہے (کذافی حاشیۃ ولی محمد مگر باوجود ان عیوب کے) اس کے نقارہ کی آواز (تمام) اطراف ودیار میں پہنچ گئی (آگے وہ شیخ کے معتقدین کی مذمت کرتی ہے کہ تشبیہا) سطحی ہیں یہ قوم گوسالہ پرست (اس لئے) ایسی گاؤ پر (محبت سے) ہاتھ پھیر رہے ہیں وہ شخص (بھی) جیفۃ اللیل اور بطال النہار ہے کہ وہ جو اس بسیار خوار کا فریفتہ ہو جاوے (یعنی اس کے معتقد ہونے کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ وہ بھی رات بھر مردار کی طرح سوتا ہے اور دن بھر بیکار رہتا ہے کیونکہ یہ خود بھی ایسا ہی ہے کہ نہ دنیا کا کام کرے نہ دین کا نہ کوئی اس کے یہاں تعلیم وتلقین پس لامحالہ اس کا یہی نتیجہ ہوگا آگے وہ مطلقاً اس جماعت صوفیہ کی مذمت کرتی ہے کہ) اس قوم نے تمام علم وکمال کو چھوڑ رکھا ہے (اور) مکروفریب اختیار کر رکھا ہے (اور اس کو کہتے ہیں) کہ یہ (باطنی) حال ہے افسوس آل موسیٰ کہاں ہیں تا کہ اب وہ گوسالہ پرستوں کی خونریزی کریں (آل موسیٰ سے علماء حقانی کو تشبیہ دی کہ جملہ صوفیہ پر رد کرتے ہیں) کہاں ہے سنت پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کی اور ان کے اصحاب کی (اور) کہاں ہے نماز اور تسبیح اور اس کے آداب (یعنی) ان لوگوں نے ان سب کو مٹا دیا چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے) شرع اور تقویٰ کو پس پشت ڈال رکھا ہے (افسوس) عمرؓ کہاں ہیں (اور) کہاں ہے امر بالمعروف سخت (یعنی) اس کی ضرورت ہے) کیونکہ یہ اباحت (اور استحلال حرام جو جہلاء میں شائع ہے یہ) اس جماعت سے شائع ہوئی ہے (اور یہ جماعت) ہر مفلس قلاش کی رخصت (کا سبب) ہو گئی ہے (قلاش بمعنے بے نام ونگ و مفلس ومرد بے خیر ومجرد ولوند کذافی الغیاث مطلب یہ کہ دنیا میں جو آزادی اور بے باکی اور خلاف شرع باتیں پھیل

رہی ہیں اور اس صنعت کے لوگ اکثر مفلس ہوتے ہیں کہ نہ ان میں کوئی تہذیب ہوتی ہے نہ آبرو کا خیال ہوتا ہے ورنہ اہل وجاہت اتنے زاد نہیں ہوتے تو یہ سب ایسے صوفیوں کا اثر ہے کہ وہ شریعت کی بے وقعتی کرتے رہتے ہیں اور عام لوگ ان کے معتقد ہوتے ہیں پس ان کے دلوں میں سے بھی پابندی نکل جاتی ہے)

فائدہ:۔ عجب نہیں مولانا کا مقصود اس کلام میں اشارہ کرنا ہو غیر متشرع درویشوں کی مذمت کی طرف۔

جواب گفتن مرید وزجر کردن او آں طعانہ را از کفر وبیہودہ گفتن

مرید کا جواب دینا اور اس طعنہ زن کو کفر اور بیہودہ گوئی سے جھڑکنا

بانگ زد بروے جوان وگفت بس	روز روشن از کجا آمد عسس
اس پر جوان نے ایک ڈانٹ دی اور کہا بس	روز روشن میں عسس کہاں سے آ گیا
نور مرداں مشرق ومغرب گرفت	آسمانہا سجدہ کردند از شگفت
مردوں کے نور نے مشرق ومغرب کا احاطہ کر رکھا ہے	آسمانوں نے تعجب سے سجدہ کر رکھا ہے
آفتاب حق برآمد از حمل	زیر چادر رفت خورشید از خجل
آفتاب حق حملوں سے نکلا	تو خورشید خجلت کے سبب زیر چادر چلا گیا
ترہات چوں تو ابلیسے مرا	کے بگرداند ز خاک ایں سرا
تجھ جیسے ابلیس کی خرافات مجھ کو	کب ہٹا سکتی ہے اس گھر کی خاک سے
من بباد ے نامدم ہمچوں سحاب	تا بگردے باز گردم زیں جناب
میں ہوا کا لایا ہوا نہیں آیا ہوں مثل سحاب کے	تاکہ ایک غبار سے میں اس درگاہ سے لوٹ جاؤں
عجل با آں نور شد قبلہ کرم	قبلہ بے آں نور شد کفر وصنم
اس نور کے ہوتے ہوئے گوسالہ بھی قبلہ کرم ہوگیا	بدان اس نور کے قبلہ بھی کفر اور بت ہوگیا
ہست اباحت کز ہوا آمد ضلال	ہست اباحت کز خدا آمد کمال
جو اباحت ہوا سے ہوئی ہو وہ تو ضلال ہے	جو اباحت خدا سے ہوتی ہو کمال ہے
کفر ایماں گشت ودیو اسلام یافت	آں طرف کاں نور بے اندازہ تافت
کفر ایمان ہوگیا اور شیطان نے اسلام اختیار کر لیا	اس طرف کہ وہ نور غیر محدود درخشاں ہوا
مظہر عشق ست ومحبوب بحق	از ہمہ کرو بیاں بردہ سبق
مظہر عشق ہے اور محبوب بالحق ہے	تمام کروبیوں سے سبقت لے گیا ہے

سجدہ آدمؑ را بیان سبق اوست	سجدہ آرد مغز را پیوستہ پوست
آدمؑ کے سامنے سجدہ ہونا اس کی سبقت کا بیان ہے	ہمیشہ مغز کے سامنے پوست سجدہ کیا کرتا ہے
شمع حق را پف کنی تو اے عجوز	ہم تو سوزی ہم سرت اے گندہ پوز
تو شمع حق کو پھونک مار رہی ہے اے عجوز	تو بھی جل جائیگی اور تیرا سر بھی اے گندی دہن
کے شود دریا ز پوز سگ نجس	کے شود خورشید از تف منطمس
دریا دہن سگ سے کب نجس ہوتا ہے	خورشید پھونک سے کب محو ہوتا ہے
حکم بر ظاہر اگر ہم می کنی	چیست ظاہر تر بگوزیں روشنی
اگر تو ظاہر ہی پر حکم کرتی ہے	تو اس روشنی سے ظاہر تر بتلا کیا چیز ہو گی
جملہ ظاہر ہا بہ پیش ایں ظہور	باشد اندر غایت نقص و قصور
تمام ظواہر اس ظاہر کے روبرو	غایت نقص و قصور میں ہیں
ہر کہ بر شمع خدا آرد پفو	شمع کے میرد بسوزد پوز او
جو شخص شمع خدائی پر پھونک مارے گا	شمع تو کب بجھے گی اس کا منہ جل جاوے گا
چوں تو خفاشان بسی بینند خواب	کایں جہاں ماند یتیم از آفتاب
مجھ جیسے خفاش بہت سے خواب دیکھتے ہیں	کہ یہ عالم آفتاب سے یتیم رہ جاوے
موجہائے تیز دریا ہائے روح	ہست صد چندانکہ بد طوفان نوحؑ
روح کے دریاؤں کی تیز موجیں	جتنا طوفان نوح تھا اس سے سو حصے زیادہ ہیں
لیک اندر چشم کنعاں موئے رست	نوحؑ و کشتی را بہشت و کوہ جست
لیکن کنعان کی آنکھ میں بال جم آیا ہے	اس نے نوح اور کشتی کو چھوڑ دیا اور پہاڑ پر جا کودا
کوہ و کنعاں را فرو برد آں زماں	نیم موج تا بقعر امتہاں
پہاڑ کو بھی اور کنعان کو بھی اس وقت	ایک آدھی موج قعر ذلت میں لے گئی
مہ فشاند نور و سگ وع وع کند	سگ ز نور ماہ کے مرتع کند
چاند نور افشانی کرتا ہے اور کتا بھوں بھوں کرتا ہے	کتا نور ماہ سے کب اقتباس کرتا ہے
شبروان و ہمرہان مہ بتگ	ترک رفتن کے کنند از بانگ سگ
جو لوگ شب کے چلنے والے ہیں اور چاند کے ہمراہ ہیں دوڑنے میں	بانگ سگ سے چلنا کب ترک کرتے ہیں

جزو سوئے کل رواں مانند تیر	کے کند وقف از پئے ہر گندہ پیر
جزو کل کی طرف تیر کے مانند رواں ہوتا ہے	کب توقف کرتا ہے ہر گندہ پیر کی وجہ سے

اس (معترضہ) پر جوان نے ایک ڈانٹ دی اور کہا بس (چپ ہو) روز روشن میں عسس کہاں سے آ گیا (یہ ایک مثل ہے کہ جس طرح دن میں عسس کی گنجائش نہیں اسی طرح شیخ میں ان کلمات ومضامین کا احتمال نہیں مزدروں میں ہے جو مثل شب تاریک کے ہیں) اور روز روشن سے تشبیہ دینے میں اشارہ ہے ان کے نورانی ہونے کی طرف اور اسی نورانیت کا مضمون تمام اشعار مقام میں چلا گیا کہیں نور کہا اور کہیں آفتاب کہیں شمع کہیں ماہ کما ستعلم چنانچہ فرماتے ہیں کہ) مردوں کے نور نے مشرق ومغرب کا احاطہ کر رکھا ہے آسمانوں نے تعجب سے سجدہ کر رکھا ہے (مطلب یہ کہ مردان حق کے فیوض وبرکات کے ایسے انوار عالم میں پھیل رہے ہیں کہ آسمان جو کہ مطلع الانوار ومہبط الامطار ہے ان کو دیکھ کر اس شرمندگی سے سر جھکا دیتا ہے کہ ایسے انوار اور امطار تو میرے اندر بھی نہیں اور ظاہر بھی ہے کہ کہاں انوار وفیوض باطنی اور کہاں اشعہ وغیث ظاہری اور یہ تو آسمان کی حالت تھی اور آفتاب کی حالت یہ ہے کہ جب) آفتاب حق تجلیوں (یعنی مسیریوں) سے نکلا تو (یہ خورشید (ظاہری) خجلت کے سبب زیر چادر چلا گیا (اور اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ نور باطنی کہاں اور نور ظاہری کہاں پس جب شیخ میرے اعتقاد میں ایسے ہیں تو) تجھ جیسے ابلیس کی خرافات مجھ کو کب ہٹا سکتی ہے اس گھر کی خاک سے (کیونکہ میں ہوا (یعنی افواہی شہرت) کا لایا ہوا نہیں آیا ہوں مثل سحاب کے (جو کہ ہوا سے آتا ہے تا کہ ایک (ادنیٰ) غبار سے (جس سے کلمات شنیعہ معترضہ کو تشبیہ دی) میں اس درگاہ سے لوٹ جاؤں (جیسا تو کہتی ہے سلامت واردی. جس طرح ہوا سے آئی ہوئی چیز گرد کی حرکت سے ہٹ جاوے گی اس وجہ سے کہ گرد کی حرکت بھی ہوا کی حرکت سے ہوگی اور اس کے اجزاء میں بہ نسبت سحاب کے صلابت ہے اور اجزائے سحاب میں رخوت پس لامحالہ وہ وہیں سے منقشع یعنی پراگندہ ہو جاویں گے خلاصہ یہ کہ جو ہوا سے آوے وہ ہوا سے جاوے میں افواہی مدح سن کر نہیں آیا کہ افواہی مذمت سن کر چلا جاؤں اور تو جو شیخ کو گوسالہ سے تشبیہ دیتی ہے تو یاد رکھ کہ جو نور شیخ میں ہے وہ ایسا ہے کہ) اس نور کے ہوتے ہوئے گوسالہ بھی قبلہ کرم ہو گیا (اور) بدوں اس نور کے قبلہ بھی کفر اور بت ہو گیا (یہ دونوں جملے معنے قضایائے شرطیہ ہیں با آن نور اور بے آن نور دال علی الشرط ہیں اور شد ماضی دونوں مصرعوں میں بمعنے مضارع ہیں جیسا جملہ شرطیہ میں معروف ہے پس تقدیر جملوں کی یہ ہے کہ اگر آن نور در عجل باشد عجل قبلہ بود واگر آن نور در قبلہ نباشد قبلہ عجل بود اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ شیخ میں جو نور ہے وہ نور حق ہے جو اس مظہر خاص میں ظاہر ہو رہا ہے مثلاً اسم ہادی شیخ میں متجلی ہے اور نور حق کے لئے یہ حکم ظاہر ہے کہ کعبہ جو جہت سجدہ بنا تو اس نور کے تلبس وتعلق سے جب مدار مسجدیت کا یہ ہے تو ظاہر ہے کہ اگر کعبہ میں اس کا انتفاء اور کسی دوسری مخلوق مثلاً عجل ہی میں اس کا تحقق فرض کیا جاوے تو عجل کی طرف مثل کعبہ سجدہ کرنے کا اور کعبہ کی طرف مثل عجل کے سجدہ کی ممانعت کا حکم نازل ہوتا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر شیخ کو عجل ہی مان لیا جاوے تب بھی مضر نہیں لانہ محل الظہور نور النور تعالی اور تو جو کہتی ہے کہ ایں اباحت زین جماعت فاش شد الخ تو اباحت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک محمود ایک مذموم یعنی) جو اباحت ہوا (ئے نفسانی) سے ہوئی ہو وہ تو ضلال ہے (اور) جو اباحت خدا (ئے برتر) سے ہوتی ہو وہ کمال ہے (پس محققین کاملین میں جس اباحت کا شبہ خشک ظاہر پرستوں کو ہو جاتا ہے اس کی حقیقت یا غلبہ حال ہے جیسے سماع ووجد وغیرہ یا کسی مرض باطنی کا علاج ہے مثلاً کسی سالک میں عجب وکبر کا احساس ہوا اس کی مجاہدات وریاضات چھڑا کر توسع فی اللذات والمباحات کا حکم فرمایا اور یا کسی وارد کا اتباع

ہے۔ مثلاً کسی رخصت پر اس لئے عمل کیا کہ اس وقت شکر یا اظہار افتقار مطلوب معلوم ہوا و مثل ذٰلک اور یہ سب من اللہ و سبب کمال یا مسبب عن الکمال ہے اور اس کو باصلاح فقہ اباحت کہیں گے باصلاح کلام اباحت نہ کہیں گے یعنی استحلال حرام اور جو اباحت جہلا میں ہے جس کا منشا اتباع ہوئی ہے اعتقاداً یا عملاً وہ ضلال محض ہے اور یہ اباحت باصطلاح کلام ہے فشتان ما بینہما۔ یہ تیری غلطی ہے کہ معنے مذموم کو شیخ کی طرف منسوب کرتی ہے اور وہ نور ایسا ہے کہ) کفر (مبدل بہ) ایمان ہو گیا اور (اس سے مراد یہ ہے کہ) شیطان نے اسلام اختیار کر لیا (اور یہ امر) اس طرف (ہوا) کہ (جہان) وہ نور غیر محدود درخشاں ہوا (مراد اس طرف سے ذات مقدس نبویہ ہے صلی اللہ علیہ وسلم حدیثوں میں آیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے ساتھ بھی ایک شیطان ہے ولکن اللہ تعالٰی اعاننی علیہ فاسلم یعنی وہ اسلام لے آیا بناء علی کون الصیغۃ للمعنی کما ہو الاشہر فی الروایۃ اور اسلام لے آنے کے بعد کفر کا مبدل بایمان ہونا ظاہر ہے اور نور کو جو غیر محدود کہا اگر بمعنے غیر متناہی بالفعل ہے تو معنے یہ ہوں گے کہ نور حق کہ غیر متناہی ہے ذات نبویؐ میں تجلی ہوا گو محل تجلی میں لا متناہی بالفعل نہیں اور اگر بمعنے لا تقف عند حد ہے تو معنے یہ ہوں گے کہ حضورؐ کا نور جو کہ یوماً فیوماً متزائد ہے اس کی یہ شان ہے اور حاصل دونوں توجیہوں کا ایک ہی ہے کہ مرتبہ مظہر میں وہ نور نبویؐ ہے اور مرتبہ ظاہر میں نور الٰہی مقصود یہ ہے کہ وہ نور ایسا ہے کہ اس نور والے کے پاس شیطان گیا تو وہ بھی مسلمان ہو گیا اور یہ نور ایسا ہے کہ اس نور والا) مظہر عشق ہے اور محبوب بالحق ہے (مظہر عشق یعنی عاشق حق اور محبوب بالحق یعنے محبوب بعلاقہ حق خلاصہ یہ کہ حق کا تو محب ہے اور مخلوق کا محبوب کما ورد فی الحدیث فیوضع لہ القبول فی الارض ای بعد کونہ محبوباً فی السموات اور احقر کے وجدان میں یہ لفظ محبوبی حق معلوم ہوتا ہے اور عطف ہے عشق پر بر معنی محبوبی حق کا مظہر اس کا بھی وہی مطلب ہوا کہ اصل میں حق تعالٰی محبوب ہے یہ اس محبوبیت کا مظہر ہو گیا اور اس نور والا) تمام کروبیوں سے سبقت لے گیا ہے (کیونکہ یہ نور علٰی سبیل الکمال خواص بشر میں ہوگا اور ان کی فضیلت ملائکہ پر معروف فی الکلام ہے آگے اس سبقت کی ایک دلیل انی ہے یعنی) آدمؑ کے سامنے (فرشتوں کا) سجدہ ہونا (یہ) اس (نور والے) کی سبقت کا بیان ہے (کیونکہ) ہمیشہ مغز کے سامنے پوست سجدہ کیا کرتا ہے (مغز سے مراد افضل اور پوست سے مراد ادنٰی پس یہ دلیل ہے افضلیت آدم علیہ السلام کی ملائکہ سے اور اس فضیلت کی وجہ وہی نور حق ہے جو شیخ میں بھی حسب استعداد پایا جاتا ہے آگے اسی نور کی بناء پر شیخ کو شمع سے تشبیہ دیتے ہیں کہ یہ تو شمع حق ہے پس تو جو ان کی شان میں تشنیع کر رہی ہے تو گویا) تو شمع حق کو پھونک مار رہی ہے اے عجوز (تو یہ سمجھ لینا کہ ایسا کرنے سے) تو بھی جل جائیگی اور تیرا سر بھی (جل جاوے گا جو سر پھونک مارنے کے وقت اس شمع کے قریب ہو رہا ہے اس سر کا جل جانا اولاً ہوگا اور تمام بدن کا ثانیاً) اے گندہ دہن (اور اس سے شیخ کا کوئی ضرر نہیں کیونکہ) دریا میں سگ سے کب نجس ہوتا ہے (اور اسی طرح) خورشید پھونک سے کب محو (اور خاموش) ہوتا ہے (پس شیخ تو دریا اور خورشید کی مثال ہے وہذا کما قال اللہ تعالٰی یریدون لیطفئوا نور اللہ بافواہہم ویابی اللہ الا ان یتم نورہ الآیۃ یہ گفتگو تو باطن شیخ کے اعتبار سے ہے کہ وہ ایسے نور کا تجلی گاہ ہے اور) اگر (تجھ کو باطن کا ادراک نہیں ہے اور اس لئے اس کی تصدیق نہیں کرتی اور اس لئے) تو ظاہر ہی پر حکم کرتی ہے (جیسا اکثر ظاہر پرستان خشک اسی کی بناء پر بزعم خود اس کو خلاف شرع کم فہمی سے سمجھ کر اہل اللہ کا انکار کیا کرتے ہیں) تو (شیخ کے) اس (تقوٰی کی) روشنی سے (جو کہ مشاہد خاص و عام ہے) ظاہر تر بتلا (اور) کیا چیز ہوگی (یعنی اس سے بڑھ کر کیا تقوٰی ہوگا جو ان کو حاصل ہے اور شیخ کا اظہر بھی اتنا شریعت سے آراستہ ہے کہ اور متقیوں کے) تمام ظواہر (شیخ کے) اس ظاہر کے روبرو

غایت نقص وقصور میں ہیں (غرض جس طرح سے ان کا باطن مثل شمع نورانی ہے ایسا ہی ان کا ظاہر بھی پس) جو شخص (ایسی) شمع خدائی پر پھونک مارے گا شمع تو کب بجھے گی (کما قال تعالیٰ یریدون ان یطفئوا (آیۃ خود) اسی کا منہ جل جاوے گا (آگے اسی نور مذکور کی بناء پر شیخ کو آفتاب سے اور منکر کو اخفاش سے تشبیہ دیتے ہیں کہ) تجھ جیسے خفاش بہت سے خواب دیکھتے ہیں کہ یہ عالم آفتاب سے یتیم رہ جاوے (جو بوجہ تربیت خاصہ کے مثل پدر عالم کے ہے مطلب یہ ہے کہ شیخ بمثل آفتاب کے ہے تیرا یہ خیال انکار ونفی کا مثل اس خواب کے فاسد ہے عالم ایسے کاملین سے معمور ہے جن میں شیخ بھی ہیں آگے وہاں انکار کا بیان ہے کہ) روح کے دریاؤں کی تیز موجیں (ایسی ہیں کہ) جتنا طوفان نوح تھا اس سے سو حصے زیادہ ہیں (یعنی ان کو منغص ومکدر کرنا مشابہ تیز موج کے ہے مہلک ہونے میں اور دریا ہائے روح کی ترکیب مثل لجین الماء کے ہے) لیکن کنعان کی آنکھ میں بال جم آیا ہے (اس لئے وہ اس موج سے ڈرتا نہیں اور اس سبب سے) اس نے نوح (یعنی اہل اللہ) اور کشتی (یعنی ان کی محبت واتباع) کو چھوڑ دیا اور پہاڑ (یعنی مال وجاہ) پر جا کودا (مگر) پہاڑ کو بھی اور کنعان کو بھی اس وقت ایک آدمی موج (یعنی موج خفیف) تعرزلت میں لے گئی (یعنی ان کی تھوڑی سی کدورت سب اہلاک ہوگئی ونعم ما قیل شعر۔ بس تجربہ کردیم درین دیر مکافات با دردکشان ہر کہ برافتاد برافتاد آگے اسی نور مذکور کی بناء پر شیخ کو ماہتاب سے اور منکرین مشاغبین کو کلاب سے تشبیہ دیتے ہیں کہ) چاند نور افشانی کرتا ہے اور کتا بھوں بھوں کرتا ہے (اور اسی نفرت کے سبب) کتا نور ماہ سے کب اقتباس کرتا ہے (مرتع چراگاہ ومصدر میمی اسی طرح منکر بجائے استفادہ کے انکار واعتراض کرتا ہے لیکن) جو لوگ شب کے چلنے والے ہیں اور چاند کے ہمراہ دوڑنے میں (یعنی اپنی سیر میں اس کے متبع ہیں کہ اس کی رفتار کو یا اس کے نور کو رہبر بنا کر چلتے ہیں وہ لوگ) بانگ سگ سے چلنا کب ترک کرتے ہیں (اسی طرح) جزو (یعنی تابع و مقصد) کل کی طرف (یعنی متبوع ومعتقد فیہ کی طرف) تیر کے مانند رواں ہوتا ہے (اور) کب توقف کرتا ہے ہرگندہ پیر کی وجہ سے (جس طرح مسافر شب رو بانگ سگ کے سبب توقف نہیں کرتا)۔

جان شرع و جان تقویٰ عارف ست	معرفت محصول زہد سالف ست
شریعت کی جان اور تقویٰ کی جان عارف ہے	معرفت زہد گزشتہ کا محصول ہے
زہد اندر کاشتن کوشیدن ست	معرفت آں کشت را روئیدن ست
زہد بونے میں کوشش کرنا ہے	معرفت اس کھیتی کا پیداوار ہوتا ہے
پس چو تن باشد جہاد و اعتقاد	جان ایں کشتن نبات ست و حصاد
پس مجاہدہ اور عقائد مثل تن کے ہوئے	اس بونے کی جان روئیدگی ہے اور کھیتی کا کاٹنا ہے
امر معروف او وہم معروف اوست	کاشف اسرار وہم مکشوف اوست
وہ امر بالمعروف بھی ہیں اور وہ پسندیدہ بھی ہیں	وہ کاشف اسرار ہیں اور مکشوف بھی ہیں
شاہ امروزینہ و فردائے ماست	پوست بندہ مغز نغزش دائماست
وہ ہمارے امروز و فردا کے بادشاہ ہیں	پوست ہمیشہ اپنے مغز نغز کا بندہ ہوتا ہے

چوں انا الحق گفت شیخ و پیش برد	پس گلوئے جملہ کوراں را فشرد
شیخ نے انا الحق کہا اور آگے لے گئے	پس تمام نابیناؤں کے حلق کو دبادیا
چوں انائی بندہ لاشد از وجود	پس چہ ماند تو بیندیش اے جحود
جب بندہ کی انانیت نفی ہوگئی وجود سے	پھر کیا رہ گیا تو ہی سوچ لے اے منکر
گر ترا چشم ست بکشا در نگر	بعد لا آخر چہ می ماند دگر
اگر تیری آنکھ ہے تو کھول اور دیکھ	بعد نفی کے آخر اور کیا رہتا ہے
اے بریدہ آں لب و حلق و دہاں	کہ کند تف سوئے مہ یا آسماں
اے مخاطب کٹ جائیو وہ لب اور حلق اور دہان	جو کہ چاند کی یا آسمان کی طرف تھوک پھینکے
تف برویش باز گردد بیشکے	تف سوی گردوں نیا بد مسلکے
تھوک اس کے منہ کی طرف بلاشبہ لوٹے گا	تھوک آسمان کی طرف کوئی راہ نہ پاوے گا
تا قیامت تف برو بار د ز رب	ہمچو تبت بر روان بو لہب
قیامت تک اس پر تھوک برستا رہے رب کی طرف سے	جس طرح ابو لہب کی جان پر تبت

(اور تو جو کہتی ہے کہ شرع وتقویٰ را فگندہ سوئے پشت سو شیخ کی شان میں یہ بھی باطل کیونکہ شیخ عارف ہیں اور) شریعت کی جان اور تقویٰ کی جان عارف ہے (اس کی دو توجیہ ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ عارف پر حمل جان کا مبالغۃً مثل زید عدل کے ہے یعنے عارف موصوف بہ حقیقت تقویٰ وحقیقت شرع ست اور ایک یہ کہ حمل تشبیہا ہو یعنی چون تشرع وتقویٰ قائم ست بہ عارف مثل قیام الصفۃ بالموصوف پس عارف سبب بقاء شرع وتقویٰ شدہ مثل جان شرع وتقویٰ بودہ چرا کہ جان سبب بقاء صاحب جان می باشد مطلب دونوں توجیہوں پر ایک ہی ہے کہ عارف پورا متقی ہوتا ہے کیونکہ معرفت (جو اس کو حاصل ہوئی ہے وہ) زہد گذشتہ کا محصول (یعنی ثمرہ) ہے (پس معرفت موقوف ہے زہد وتقویٰ پر اور موقوف کا وجود دلیل وجود موقوف علیہ کی اور موقوف کا وجود مشاہد ہے پس وجود تقویٰ کا ثابت ہوا آگے اسی کی مثال ہے کہ) زہد (کی ایسی مثال ہے کہ گویا وہ) بولنے میں کوشش کرتا ہے (اور) معرفت (گویا) اس کھیتی کا پیدا ہونا ہے پس (اس بناء پر) مجاہدہ (یعنی عمل صالح) اور عقائد (صحیحہ کو مجموعہ عبارت ہے شرع وتقویٰ سے) مثل تن کے ہوئے (اور) اس بونے (یعنی اعتقاد وعمل) کی جان (اور مقصود کہ معرفت ہے) روئیدگی ہے اور کھیتی کاٹنا ہے (وجہ تشبیہ یہ کہ جس طرح تن تابع اور جان مقصود ہے اسی طرح اعمال ظاہری وباطنی مقدمہ اور معرفت کاملہ جس میں محض ذات حق کی طرف التفات اور غیر سے قطع التفات ہوجاوے بوجہ اس کے کہ قرب مقصود کی فرد کامل ہے غایت مقصود ہے ان اعمال کی پس وہ حکم صحیح ہوگیا معرفت محصول (زہد سالف ست اور اس میں مولانا کا اس طرف اشارہ ہے کہ جو معرفت بدوں شریعت اور تقویٰ کے حاصل ہو وہ حقیقی معرفت نہیں ہے یا حال وخیال باطل ہے یا محض علم عقلی ہے اور تو جو کہتی ہے کو عمر گو امر معروف ورشت جس سے مقصود یہ ہے کہ شیخ امر معروف سے عاری ہیں اس لئے کسی دوسرے امر بالمعروف کی ضرورت

ہے جوان کی بھی اصلاح کرے سو خوب سمجھ لے کہ) وہ امر بالمعروف بھی ہیں (یہ حمل مبالغۃً ہے مثل زید عدل کے یعنی امر کرتے کرتے گویا خود امر بن گئے) اور وہ (اپنے افعال کے اعتبار سے) پسندیدہ بھی ہیں (تو دوسرا ان کو کیا امر بالمعروف کرے گا جبکہ ان کے افعال خود معروف ہیں یہ تو باعتبار ظاہر کے ان کی حالت ہے اور باعتبار باطن کے) وہ کاشف اسرار و باطنی) ہیں اور (خود راز) مکشوف بھی ہیں (یہ حمل بھی مبالغۃً ہے مطلب یہ کہ راز باطنی سے خود ایسے متصف بھی ہیں گویا کہ خود ہی راز ہی ہو گئے خالی یہی نہیں کہ زبانی ہی بیان کرنے والے ہیں خلاصہ یہ کہ ظاہراً و باطناً کامل اور کاشف ہونے سے مکمل بصیغہ اسم الفاعل بھی ہیں غرض یہ ہے کہ) وہ ہمارے امروز و فردا کے (یعنی دنیا و عقبیٰ کے) بادشاہ ہیں (اور قاعدہ ہے کہ) پوست ہمیشہ اپنے مغز نغز کا بندہ (اور طفیلی) ہوتا ہے (اضافت مغز نغز کی پوست کی طرف بادنیٰ ملابست ہے یعنی اسی طرح ہم چونکہ مثل پوست کے ہیں اور یہ مثل مغز کے اس لئے اس قاعدہ کے موافق ہم ان کے طفیلی اور یہ ہمارے شاہ ہیں آگے دفع ہے ایک دخل مقدر کا وہ یہ ہے کہ اوپر جوان کو صاحب شرع و تقویٰ کہا ہے اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات شیخ یا مثال شیخ سے بعض اقوال خلاف شرع صادر ہو جاتے ہیں جیسے انا الحق وغیرہ پھر ان کو صاحب شرع کہنا صحیح ہے آگے اس شبہ کا جواب ہے کہ) جب (ایسے) شیخ نے انا الحق کہا اور (دعویٰ کو حد ظاہر شرع سے) گے لے گئے پس (واقع میں انہوں نے کوئی خلاف بات نہیں کہی چنانچہ اہل بصیرت اس کو سمجھتے ہیں البتہ) تمام نابیناؤں کے حلق کو دبا دیا (یعنی ان کو غصہ اور تنگی ضرور پیش آئی لیکن اس سے واقع میں خلاف شرع ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ حقیقت اس کی یہ ہے کہ) جب بندہ کی انانیت (ذہنی) نفی ہو گئی وجود (ذہنی و التفات ذہنی) سے پھر (ذہن میں) کیا رہ گیا تو ہی سوچ لے اے منکر اگر تیری (بصیرت کی) آنکھ ہے تو کھول اور دیکھ (کہ) بعد نفی (غیر) کے اور کیا رہتا ہے (بجز اثبات حق کے حاصل جواب یہ ہوا کہ مقصود قائل انا الحق کا اپنے اتحاد مع الحق کا حکم کرنا نہیں ہے کہ یہ شرعاً و عقلاً باطل ہے بلکہ اپنے انا کی نفی اور اللہ کا اثبات ہے جیسا قرآن میں ہے اجعل الالهة الهاً واحداً ای نفی سائر الآلهة واثبت مكانها الهاواحداً اور حدیث میں ہے من جعل الهموم هماواحداهم الآخرة ای نفی جميع الهموم واثبت مكانها الهاًواحداً اور یہی معنے ہیں انا الحق و ہمہ اوست کے یعنی انا و ہمہ چیزے نیست ہر چہ ہست حق ست و اوست کما ذکرتہ فی شرح الاشعار الابتدائیہ من الدفتر الاول اور یہ نفی بھی باعتبار وجود خارجی کے نہیں ہوتی بلکہ التفات اور شہود کے اعتبار سے ہوتی ہے البتہ بدوں غلبہ حال کے ایسے موہم عنوانات کی اجازت نہیں اور غلبہ حال میں خود شریعت معذور رکھتی ہے پس اس سے شبہ مخالفت شرع کا جاتا رہا اور اس تحقیق کے بعد بھی اگر کوئی اعتراض ہی کیا کرے تو اس کا منشاء اشتباہ نہیں بلکہ عناد ہے جس پر ناگواری امر طبعی ہے اس لئے مولانا اس ناگواری کی حالت میں فرماتے ہیں کہ) اے مخاطب کٹ جائیو وہ لب اور حلق اور دہان جو کہ چاند کی یا آسمان کی طرف تھوک پھینکے تھوک اسی کے منہ کی طرف بلا شبہ لوٹے گا تھوک آسمان کی طرف کوئی راہ پناہ دے گا (مطلب یہ کہ ان اہل کمال کا اس سے کچھ ضرر نہ ہوگا یہی شخص متضرر ہوگا جیسا حدیث میں ہے من قال الفيه كافر فان لم يكن كذلك رجع الى صاحبه او کما قال پس) قیامت تک اس پر تھوک برستا ہے رب کی طرف سے جس طرح ابولہب کی جان پر تبت (کی بددعا برسی)

فائدہ:۔ یہ بددعا البغض فی اللہ کا ایک شعبہ ہو سکتا ہے

طبل در رایت ہست ملک شہریار	سگ کسے کہ خواند او را طبل خوار
طبل اور علم ایسے شہر یار کی ملک میں ہیں	وہ کتا ہے کہ اس کو طبل خوار کہے

آسمانہا بندۂ ماہ وے اند	شرق و مغرب جملہ ناں خواہ وے اند
تمام آسمان اس کے چاند کے غلام ہیں	مشرق و مغرب سب اس سے روٹی مانگنے والے ہیں
زانکہ لولاک ست بر توقیع او	جملہ در انعام و در توزیع او
کیونکہ اس کے فرمان شاہی پر لولاک ہے	سب اس کے انعام اور بخشش میں ہیں
گر نبودے او نیابیدے فلک	گردش و نور و مکانی ملک
اگر وہ نہ ہوتا تو نہ پاتا فلک	گردش اور نور اور ملائکہ کے لئے مکان بننے کو
گر نبودے او نیابیدے بحار	ہیبت ماہی و در شاہوار
اگر وہ نہ ہوتا تو نہ پاتے دریا	ماہی اور در شاہوار کی ہیبت کو
گر نبودے او نیابیدے زمیں	در درونہ گنج و بیروں یاسمیں
اگر وہ نہ ہوتا تو نہ پاتی زمین	اندر سے گنج اور باہر سے یاسمین کو
گر نبودے او نیابیدے جبال	زر و لعل و مومیائی بے سوال
اگر وہ نہ ہوتا تو نہ پاتے پہاڑ	زر اور لعل اور مومیائی کو بلاسوال کے
گر نبودے او نیابیدے جہاں	بے تقاضا رزقہائے بیکراں
اگر وہ نہ ہوتا تو نہ پاتا عالم	بلا تقاضا ۔ رزق وافر کو
رزقہا ہم رزق خواران وے اند	میوہا لب خشک باران وے اند
رزق بھی اس شخص کے رزق خوار ہیں	میوے بھی اس شخص کی بارش کے خشک لب ہیں
ہیں کہ معکوس ست در امر ایں گرہ	صدقہ بخش خویش را صدقہ بدہ
آگاہ ہو کہ میرے امر میں یہ عقدہ معکوس ہے	اپنے صدقہ دینے والے کو صدقہ دے
از فقیر ستت ہمہ زر و حریر	ہیں غنی را دہ زکاتے اے فقیر
تیرے پاس سب زر و حریر فقیر کی طرف سے ہے	ہاں زکوٰۃ دے غنی کو اے فقیر

(اور تو جو شیخ کو طبل خوار کہتی ہے کما فی ہذہ المصرعۃ لاف کیشے کاسہ لیسے طبل خوار سو سمجھ رکھ کہ) طبل اور علم (سب ایسے شہر یار کی ملک میں ہیں وہ کتا ہے کہ اس کو طبل خوار کہے (حاصل یہ ہے کہ طبل خوار بمعنے بسیار خوار وہ ہے جو حریص ہے زیادہ کھانے کا اور شیخ مثل ایک شہر یار صاحب سامان کے ہے اور جس کے پاس اتنا سامان ہو وہ عادۃً ادنیٰ چیزوں کا حریص نہیں ہوتا پس شیخ کو حریص کہنا کلبیت و بدنفسی ہے اور جو ملک باطن کا بادشاہ ہو اس کی شان تو یہ ہے کہ) تمام

آسمان اس کے چاند (یعنی نور مذکور اشعار متصلہ سرخی) کے (کہ نور حق ہے) غلام ہیں (اور) مشرق و مغرب سب اس سے روٹی مانگنے والے ہیں (یعنی حدوث اور بقاء و کمالات تابع وجود میں اس کے طفیلی ہیں (اور یہ حکم تمام مقبولین کو عام ہے آگے اس حکم کی دلیل ہے یعنی) کیونکہ اس (مقبول) کے فرمان شاہی پر (نشان) لولاک ہے (یعنی بادشاہ حقیقی نے اس کو رتبہ لولاک و مقصودیت کا دیا ہے اور باقی) سب (مخلوقات) اس کے انعام اور بخشش میں ہے (یعنی دوسری مخلوقات کو اس لئے پیدا کیا کہ وہ آلہ و سامان و انعام و اکرام مقبولین ہے مثلاً آسمان اور زمین وما بینہما سے مقصود یہ ہے کہ ان کو پیدا کر کے ان کو مقبولین کے لئے سامان نعمت و اسباب عیش بنا دے کما قال تعالیٰ ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استویٰ ای لکم بقرینۃ العطف الی السماء فسوٰھن سبع سمٰوٰت یہ معنے ہیں جملہ در انعام و در توزیع او کے اور مضمون لولاک علی المشہور مخصوص ہے حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مگر یہ مخصوصیت اولاً ہے اور ثانیاً آپ کے توسط سے تمام مقبولین کے لئے ہے بیان اس کا یہ ہے کہ مقصود خلق عالم سے اجنبیت ان اعرف ہے اور عارفیت صفت مقبولین کی ہے پس مقصود اولاً خلق عالم سے وجود عارفین و مقبولین کا ہوا اور بقیہ مخلوقات ان کے تبعاً و طفیلاً پس آسمانوں کو ان کی نورانیت میں اور مشرق و مغرب کو ان کی غذا و نیا یا بقاء میں اس کا محتاج کہنا شعر آسمانہا الخ میں صحیح ہوا آگے شعر رزقہا الخ تک یہی مضمون ہے یعنی) اگر وہ نہ ہوتا تو فلک گردش اور نور اور ملائکہ کے لئے مکان بننے (کی صفات) کو نہ پاتا اگر وہ نہ ہوتا تو دریا ماہی اور درشاہوار کی ہیئت کو نہ پاتے اگر وہ نہ ہوتا تو زمین اندر سے (گنج معادن) اور باہر سے یاسمین کو نہ پاتی اگر وہ نہ ہوتا تو پہاڑ زر اور لعل اور مومیائی کو نہ پاتے بلا سال (مومیائی سے مراد اس کی وہ قسم ہے جو کانی ہوتی ہے اور بلا سوال کے معنے ظاہر ہیں کہ جبال وغیرہ اس کی درخواست نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتے ہیں) اگر وہ نہ ہوتا تو عالم بلا تقاضا رزق وافر نہ پاتا (مجموعہ عالم کا تقاضا نہ کرنا تو ظاہر ہے اور اگر یہ حکم ہر ہر جزو کے اعتبار سے ہو تب بھی اس طرح صحیح ہے کہ تقاضائے موقوف علیہ نہیں ہے عطاء رزق کا چنانچہ اگر کوئی بھی نہ مانگے بلکہ یہ درخواست کریں کہ ہم کو بالکل نہ ملے تب بھی ضرور ملے گا اور خود) رزق بھی اس شخص کے رزق خوار ہیں (اور خود) میوے بھی اس شخص کی بارش کے خشک لب (اور آب خوار) ہیں رزق خواری سے مراد نشو و نما و اغتذا اور ظاہر ہے کہ خود ارزاق واقوات بھی اپنے تکون میں ان امور کے محتاج ہیں اور مثل دیگر اجزاء عالم کے یہ تکون بھی مقبولین کے طفیل میں ہے پس یہ حکم صحیح ہو گیا اور یہی تقریر ہے مضمون مصرعہ ثانیہ کی آگے مضمون سابق پر ایک تفریع ہے بطور لطیفہ کے یعنی) آگاہ رہو کہ صیغہ امر میں (جو مصرعہ آئندہ میں آتا ہے) یہ عقدہ معکوس ہے (اور وہ امر بعد اعتبار عکس کے یہ ہے کہ) اپنے صدقہ دینے والے کو صدقہ دے (واقع میں تو) تیرے پاس سب زر و حریر فقیر کی طرف سے ہے ہاں زکوٰۃ دے غنی کو اے فقیر (مطلب یہ ہے کہ یہ مضمون اوپر ثابت ہو چکا کہ جو کچھ عالم میں ہے یہ طفیل مقبولین کا ہے پس اگر کوئی مقبول بظاہر غیر متمول ہو اور کسی دنیا دار متمول کو کہا جاوے کہ تو اس کی خدمت مالیہ کر تو یہ بات بناء پر مضمون مذکور بالا اس اعتبار سے الٹی ہے کہ واقع میں تو یہ دنیادار اس تمول میں اسی مقبول کا طفیلی اور محتاج ہے جس سے اس مقبول کا غنی اور اس دنیادار کا فقیر ہونا لازم آتا ہے تو فقیر کو کہا جاتا ہے کہ تو غنی کو دے اور اس کا عقدہ مشکلہ اور معکوسہ ہونا ظاہر ہے اور بعض فقراء کے اعتبار سے اس حکم کا صحیح ہو جانا صحت تفریع کے لئے کافی ہے پس اس پر یہ شبہ واقع نہ کیا جاوے کہ اگر کوئی فقیر بھی مثل معطی کے دنیا پرست ہو تو وہاں یہ حکم کیسے صحیح ہوگا)

فائدہ:۔ مقصود زیادہ ان مضامین سے مولانا کے ارشادات ہیں گو بلسان مرید ہیں آگے خود مرید کا خطاب ہے۔

چوں تو ننگے جفت آں مقبول روح	چوں عیال کافر اندر عقد نوحؑ
تجھ جیسی ننگ خلق زوجہ ہے اس مقبول الروح کی	جیسے زوجہ کافرہ نوح علیہ السلام کے عقد میں
گر نبودے نسبت تو زیں سرا	پارہ پارہ کردمے ایں دم ترا
اگر تیرا تعلق اس گھر سے نہ ہوتا	میں اسی وقت تیرے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتا
دادمے آں نوح را از تو خلاص	تا مشرف گشتمے من در قصاص
اور اس نوح کو تجھ سے خلاصی دیتا	تاکہ میں قصاص میں مشرف ہوتا
لیک باخانہ شہنشاہ زمن	ایں چنیں گستاخی ناید زمن
لیکن شاہ زماں کے گھر کے ساتھ	مجھ سے ایسی گستاخی نہیں ہو سکتی
رو دعا کن کہ سگ ایں موطنی	ورنہ اکنوں کردمے من کردنی
جا دعا دے کہ تو اس مقام کی کتیا ہے	ورنہ میں اس وقت جو کام کرنے کا تھا کرتا

تجھ جیسی ننگ (خلق) زوجہ ہے اس مقبول الروح کی (وترکیبہ کحسن الوجہ) جیسے زوجہ کافرہ نوح علیہ السلام کے عقد میں اگر تیرا تعلق اس گھر سے (یعنی حضرت شیخ کی زوجیت سے) نہ ہوتا میں اس وقت تیرے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتا (اور) اس نوح (صفت شیخ) کو تجھ سے خلاصی دیتا تاکہ میں قصاص میں مشرف ہوتا (اس کی دو توجیہ ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ میں جو تجھ سے قصاص بمعنے انتقال ان کلمات کا لیتا مجھ کو نصرت شیخ کا شرف حاصل ہوتا اور ایک یہ کہ میں تیرے قتل کے قصاص میں اگر مارا جاتا تو اس سے بھی شرف حاصل ہوتا کہ ایسے شیخ کی محبت میں میری جان فدا ہوئی) لیکن شاہ زمان کے گھر کے ساتھ مجھ سے ایسی گستاخی نہیں ہو سکتی جا (شیخ کی جان کو) دعا دے کہ تو اس مقام کی کتیا ہے (کہ وہ مقام ہے میرے محبوب کا اور کوئے محبوب کا کتا بھی باقدر رہتا ہے ورنہ میں اس وقت جو کام کرنے کا تھا وہ کرتا (یعنی تجھ کو قتل کر ڈالتا)

بازگشتن مرید از وثاق شیخ و پرسیدن از مردم و نشان دادن ایشاں کہ شیخ بفلاں بیشہ رفتہ است

شیخ کے گھر سے مرید کا لوٹنا اور لوگوں سے دریافت کرنا اور ان کا پتا بتا دینا کہ شیخ فلاں جنگل میں گئے ہیں

بعد ازاں پرساں شد او از ہر کسے	شیخ را می جست از ہر سو بسے
اس کے بعد وہ ہر شخص سے پوچھتا ہوا چلا	شیخ کو ہر طرف سے بہت جستجو کرنے لگا
پس کسے گفتش کہ آں قطب دیار	رفت تا ہیزم کشد از کوہسار
پس کسی نے اس سے کہا کہ وہ قطب عالم	گئے ہیں تاکہ پہاڑ سے لکڑیاں لادیں

مصرع اول	مصرع ثانی
آں مرید ذوالفقار اندیش تفت	در ہوای شیخ سوئے بیشہ رفت
وہ معتقد سریع الفکر جلدی سے	محبت شیخ میں بیشہ کی طرف چلا
دیوی آورد پیش ہوش مرد	وسوسہ تا خفیہ گردد مہ ز گرد
شیطان اس شخص کی عقل کے سامنے	وسوسہ لاتا تھا تاکہ غبار سے چاند مخفی ہو جاوے
کایں چنیں زن راچرا ایں شیخ دیں	دارد اندر خانہ یار و ہمنشیں
کہ ایسی عورت کو کس لئے یہ شیخ دین	گھر میں یار اور ہمنشین بنا کر رکھتے ہیں
ضد را با ضد ایناس از کجا	با امام الناس، نسناس از کجا
ضد کو ضد سے انس کہاں سے	امام الناس کے ساتھ بن مانس کہاں سے
باز او لاحول می کرد آتشیں	کاعتراض من برو کفرست و کیں
پھر وہ لاحول سوزندہ کہتا تھا	کہ میرا اعتراض ان پر کفر و کینہ ہے
من کہ باشم با تصرفہائے حق	کہ برآرد نفس من اشکال و دق
میں کون ہوتا ہوں تصرفات حق کے روبرو	کہ میرا نفس اشکال اور اعتراض لاتا ہے
باز نفسش حملہ می آورد زود	زیں تعرض در دلش چوں کاہ دود
پھر اس کا نفس جلدی سے حملہ کرتا تھا	بواسطہ اس تعرض کے اس کے دل میں جیسے گھاس دھوئیں کو
کہ چہ نسبت دیو را با جبرئیلؑ	کہ بود با او بصحبت ہم مقیل
کہ شیطان کو جبرئیلؑ سے کیا مناسبت	کہ وہ اس کے ساتھ مصاحبت میں ہم خواب ہوں
چوں تو اندر ساخت با آزر خلیلؑ	چوں تو اندر ساخت با رہزن دلیل
آذر کے ساتھ خلیلؑ کیونکر موافقت کر سکتے ہیں	رہزن کے ساتھ رہبر کیونکر موافقت کر سکتا ہے

اس کے بعد (یعنی اس معترضہ کی مکالمت سے فارغ ہوکر) وہ (معتقد) ہر شخص سے پوچھتا ہوا چلا (اور) شیخ کو ہر طرف سے بہت جستجو کرنے لگا پس کسی نے اس سے کہا کہ وہ قطب عالم گئے ہیں تاکہ پہاڑ سے لکڑیاں لاویں (یہ سن کر) وہ معتقد سریع الفکر جلدی سے محبت شیخ میں بیشہ کی طرف چلا (اور راہ میں) شیطان اس شخص کی عقل کیسامنے وسوسہ لاتا تھا تاکہ غبار (وسوسہ) سے چاند (اعتقاد کا) مخفی ہو جاوے (اور وہ وسوسہ یہ تھا) کہ ایسی عورت کو کس لئے یہ شیخ دین گھر میں یار اور ہمنشین بنا کر رکھتے ہیں ضد کو ضد سے انس کہاں (ہو سکتا ہے) امام الناس کے ساتھ بن مانس کہاں سے (میل کھا سکتا ہے نسناس حیوانے کہ انسان مشابہت دارد کذافی الحاشیہ حاصل وسوسہ کا یہ ہے کہ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شیخ مغلوب شہوت ہوں گے کہ ایسی عورت کا رکھنا گوارا کرتے ہیں چنانچہ آئندہ شیخ نے جو اس کا جواب دیا ہے کان تحمل از ہوائے نفس نیست آن خیال نفس

تست ایں جاہلیت الٰی قولہ بار آن ابلہ کشیم و صد چاو نے زعشق رنگ نے سودائے بوردہ قرینہ سے اس تعیین کا) پھر (اس وسوسہ کے بعد) وہ لاحول سوزندہ (وساوس) کہتا تھا (اسی سوزندگی کی وجہ سے آتشین کہا) کہ میرا اعتراض ان پر کفر اور کینہ (کے مثل قبیح) ہے میں کون ہوتا ہوں تصرفات حق کے روبرو کہ (جس پر) میرا نفس اشکال اور اعتراض لاتا ہے (دق احد معانیہ اعتراض و مواخذہ کردن درکار کسے کذا فی الغیاث مطلب یہ کہ متصرف احوال شیخ میں حق تعالیٰ ہیں جس حال میں مصلحت جانتے ہیں رکھتے ہیں میں اعتراض کرنے والا کون ہوں اور) پھر اس کا نفس جلدی سے حملہ کرتا تھا بواسطہ اس تعرض (بحال شیخ و وسوسہ) کے (جو) اس کے دل میں (پیدا ہوتا تھا اور نفس اس وسوسہ کو اس طرح جلدی سے پیدا کرتا تھا) جیسا گھاس دھوئیں کو (پیدا کرتا ہے کما فی الحاشیہ یعنی چنانچہ کاہ و دودی آرد بزودی وہ وسوسہ وہی تھا جو اوپر مذکور ہوا اور آگے بھی دوسرے عنوان سے مذکور ہے یعنے یہ) کہ شیطان کو جبرئیل سے کیا مناسبت کہ وہ (جبرئیل) اس کے ساتھ مصاحبت میں ہم خواب ہوں (اور) آزر کے ساتھ خلیل کیونکر موافقت کر سکتے ہیں (اور) رہزن کے ساتھ رہبر کیونکر موافقت کر سکتا ہے۔

یافتن آں مرید مراد را و ملاقات او با شیخ نزدیک آں بیشہ

مرید کا مراد حاصل کر لینا اور جنگل کے قریب شیخ سے اس کی ملاقات

اندریں بود او کہ شیخ نامدار	زود پیش افتاد بر شیرے سوار
وہ اسی میں تھا کہ شیخ نامدار	دفعۃً سامنے آ گئے ایک شیر پر سوار ہوئے
شیر غراں ہیزمش را می کشید	برسر ہیزم نشستہ آں سعید
شیر غران ان کی لکڑیوں کو لادے لاتا تھا	ہیزم کے اوپر وہ سعید بیٹھے ہوئے
تازیانہ اش مار نر بود از شرف	مار را بگرفتہ چوں خرزن بکف
ان کا چابک ایک نر سانپ تھا بوجہ بزرگی کے	سانپ کو تازیانہ کی طرح ہاتھ میں لے رکھا تھا
تو یقیں میداں کہ ہر شیخے کہ ہست	ہم سواری می کند بر شیر مست
تو یقیناً جان لے کہ جو شیخ بھی ہے	وہ شیر مست پر سواری کرتا ہے
گرچہ آں محسوس و ایں محسوس نیست	لیک آں بر چشم جاں ملبوس نیست
اگر وہ محسوس ہے اور یہ محسوس نہیں ہے	لیکن وہ چشم باطن پر ملتبس نہیں ہے
صد ہزاراں شیر زیر ران شاں	پیش دیدہ غیب داں ہیزم کشاں
لاکھوں شیر ان کی ران کے نیچے	چشم غیب بین کے روبرو و ہیزم کش ہیں
لیک آں یک را خدا محسوس کرد	تا کہ بینند نیز او کہ نیست مرد
لیکن اس ایک کو خدائے تعالیٰ نے محسوس کر دیا	تاکہ ایسا شخص بھی دیکھ لے جو کہ مرد نہیں ہے

دیدش از دور و بخندید آں خدیو	گفت آں رامشنو اے مفتون دیو
اس کو دور سے دیکھا اور ہنسے وہ بزرگ	کہا کہ اس کو مت سنا اے بہکائے ہوئے شیطان کے
از ضمیر او بدانست آں جلیل	ہم زنور دل بلے نعم الدلیل
اس کے خیال مضمر سے بھی وہ بزرگ واقف ہو گئے	بسبب نور دل کے ہاں یہ خوب دلیل ہے
خواند بروے یک بیک آں ذوفنوں	انچہ در رہ رفت باوے تاکنوں
ایک ایک کرکے سب کہہ دیا اس کے سامنے ان ذوفنون نے	جو کچھ راستہ میں اس کے ساتھ ہوا تھا اب تک
بعدازاں در مشکل انکار زن	برکشاد آں خوش سرایندہ دہن
اس کے بعد انکار زن کے اشکال کے بارہ میں	ان خوش گو نے منہ کھولا
کاں تحمل از ہوائے نفس نیست	آں خیال نفس تست اینجامایست
کہ وہ تحمل شہوت نفس سے نہیں ہے	وہ تو تیرے نفس کا خیال ہے اس مقام میں مت کھڑا ہو
گر نہ صبرم می کشیدے بار زن	کے کشیدے شیر نر بیگار من
اگر میرا صبر عورت کے بار کو نہ برداشت کرتا	تو شیر نر میری اس بیگار کو کب برداشت کرتا
اشتران بختیم اندر سبق	مست و بیخود زیر محملہائے حق
ہم سابقین میں شتران قوی ہیں	مست اور بے خود حق تعالیٰ کے محملوں کے نیچے
من نیم درامروفرماں نیم خام	تا بیندیشم من از تشنیع عام
میں امر اور فرمان میں نیم خام نہیں ہوں	تاکہ تشنیع عام سے اندیشہ کروں
عام ما و خاص ما فرمان اوست	جان ما بررودواں جویان اوست
ہمارا عام اور ہمارا خاص اس کا حکم ہے	ہماری جان چہرہ کے بل دوڑنے والی اس کی جویاں ہے
دورم از تحسین و تشویقش ہمہ	فارغ از تکذیب و تصدیقش ہمہ
میں اس کی تحسین و تشویق سے بالکل دور ہوں	اور اس کی تکذیب و تصدیق سے بالکل فارغ ہوں
فردی ما جفتی مانہ از ہوا ست	جان ما چومہرہ دردست خداست
ہمارا فرد ہونا ہمارا جفت ہونا خواہش نفس سے نہیں ہے	ہماری جان مہرہ کی طرح خدائے تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے
برآں ابلہ کشیم و صد چو او	نے زعشق رنگ و نے سودائے بو
اس احمق کا اور اس جیسے سینکڑوں کا ہم بوجھ اٹھاتے ہیں	نہ عشق رنگ سے اور نہ خیال بو سے

اینقدر خود درس شاگردان ماست	کرو فر ملحمہ ما تا کجاست
یہ مقدار تو ہمارے شاگردوں کا سبق ہے	ہمارا کروفر اور رزمگاہ تو کس جگہ ہے
تا کجا آنجا کہ جارا راہ نیست	جز سنا برق مہ اللہ نیست
کس جگہ تک اس جگہ تک کہ جگہ کو راستہ نہیں ہے	بجز روشنی برق ماہ حق کے نہیں ہے
از ہمہ اوہام و تصویرات دور	نور نور نور نور نور
تمام اوہام اور تصورات سے دور ہے	نور ہی نور ہے نور ہی نور ہے نور ہی نور ہے
بہر تو من پست کردم گفتگو	تا بسازی با رفیق زشت خو
میں نے تیرے لئے گفتگو کو پست کر دیا تھا	تا کہ تو رفیق زشت خو کے ساتھ موافقت رکھے
تا کشی خندان و خوش بار حرج	از پئے الصبر مفتاح الفرج
اور تا کہ تو خنداں و فرحاں بار تنگی کو برداشت کرے	الصبر مفتاح الفرج کے لئے
چوں بسازی با خسی ایں خساں	گردی اندر نور سنتہا رساں
جب تو ان کمینوں کی کمینگی کے ساتھ موافقت کرے گا	تو نور سنن میں نورسائی حاصل کرنے والا ہو گا
کانبیا رنج خساں بس دیدہ اند	از چنیں ماراں بسے پیچیدہ اند
کیونکہ انبیاء علیہم السلام نے کمینوں کی بہت اذیتیں دیکھی ہیں	ایسے سانپوں سے بہت پیچ و تاب کھائے ہیں

وہ اسی (تدافع) میں تھا کہ شیخ نامدار دفعۃً سامنے آ گئے ایک شیر پر سوار ہوئے شیر غران ان کی لکڑیوں کو لادے لاتا تھا (اور) ہیزم کے اوپر وہ سعید بیٹھے ہوئے (اور) ان کا چابک ایک نر سانپ تھا بوجہ بزرگی کے (اور) سانپ کو تازیانہ کی طرح ہاتھ میں لے رکھا تھا (خرزن تازیانہ کذافی الغیاث بیچ میں مولانا فرماتے ہیں کہ یہ سواری شیر کچھ شیخ ابوالحسنؒ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ) تو یقیناً جان لے کہ جو شیخ (کامل) ہے وہ شیر مست پر سواری کرتا ہے اگرچہ وہ (یعنی) شیخ ابوالحسن کا شیر پر سوار ہونا) محسوس ہے اور یہ (یعنی ہر شیخ کا شیر پر سوار ہونا) محسوس نہیں ہے لیکن وہ (غیر محسوس) چشم باطن پر ملتبس (اور مشتبہ یعنی مخفی) نہیں ہے (اور ایک شیر نہیں بلکہ) لاکھوں شیران کی ران کے نیچے چشم غیب بین کے روبرو ہیزم کش ہیں لیکن اس ایک کو (یعنی شیخ ابوالحسن کی سواری شیر کو نمونہ کے طور پر) خدائے تعالیٰ نے محسوس کر دیا تا کہ ایسا شخص بھی دیکھ لے جو کہ مرد (کامل و باطن بین) نہیں ہے (اور ایسوں کو بھی انکار نہ رہے مراد مولانا کی اس شیر سے جس پر سب شیوخ کاملین سوار ہوتے ہیں نفس امارہ ہے کہ غلبہ شیر میں مشابہ شیر کے ہے وہ حضرات اس کو مغلوب کر کے اس کے خلاف طبع اس سے کام لیتے ہیں اس کو دفتر اول خاتمہ قصہ خرگوش میں بعد مضمون اہلاک شیر کے اس طرح فرمایا ہے ای شہان کشتیم ما خصم برون ماند خصمے زو بتر در اندروں کشتن ایں کار عقل و ہوش نیست شیر باطن سخرۂ خرگوش نیست الی قولہ سہل شیرے داں کہ صفہا بشکند شیر آنست آنکہ خود را بشکند تا شود شیر خدا از عون او وا رہد از نفس واز فرعون او اور اس شیر نفس کا محسوس عوام نہ ہونا اور مدرک خواص ہونا ظاہر

ہے اور شعر صد ہزاراں شیر الخ میں ان سے مراد یا تو جنود نفس ہیں من الدواعی والنوازع الشہویۃ والغضبیۃ التی لا تنحصر اور نفس کے اسی مبدائیت للشرور کی بناء پر مولانا نے دفتر اول قصہ آتش افروزی بادشاہ یہودی میں یہ ارشاد فرمایا ہے مادر بتہا بت نفس شماست زانکہ آن بت ماروایں بت اژدہاست الی قولہ ہر نفس مکرے ودور ہر مکرازان غرق صد فرعون بافرعونیاں اوران کی ہیزم کشی ان کا غالب نہ آنا کما قال تعالیٰ ان النفس لامارۃ بالسوء الا مارحم ربی اور یا مراد جنود ابلیس ہیں اوران کی ہیزم کشی ان کا غالب نہ آسکنا کما قال تعالیٰ انہ لیس لہ سلطان علی الذین آمنوا وعلیٰ ربھم یتوکلون آگے پھر قصہ ہے کہ) اس (معتقد) کو دور سے دیکھا اور ہنسے وہ بزرگ (اور) فرمایا کہ اس (وسوسہ وخطرہ) کو مت سنا اے بہکائے ہوئے شیطان کے (اور وجہ اس فرمانے کی یہ ہوئی کہ) اس کے خیال مضمر سے بھی وہ بزرگ واقف ہو گئے یہ سبب نوردل کے (پس کلمہ از در مصراع اول صلہ است دانست را بتضمین او معنے آگاہ شدن راد کلمہ ہم در مصراع ثانی قید ست دانست را یعنی ضمیر اوراہم دانست را بتضمین او معنے آگاہ شدن راد کلمہ ہم در مصراع ثانی قید ست دانست را یعنی ضمیر اوراہم دانست چنانکہ دیگر واقعات طریق را دانست کہ در شعر آئندہ خواندہ بروی الخ مذکور خواہد شد اور نوردل سے مراد کشف آگے اس نوردل کی مدح ہے کہ) ہاں (واقعی) یہ خوب دلیل ہے (کہ مصداق ہے حدیث اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ کی گو بوجہ ظنی ہونے کے کسی کے ضرر میں حجت نہیں اور جس طرح اس وسوسہ کا علم ہو گیا اسی طرح دوسرے واقعات کا بھی جو اس کو پیش آئے تھے چنانچہ) ان ذوالنون نے اس کے سامنے ایک ایک کرکے جو کچھ راستہ میں اس کے ساتھ ہوا تھا (اس سے لے کر اب تک (جو کچھ ہوا) سب کہہ دیا اس کے بعد انکار زن کے (سبب جو) اشکال (اور وسوسہ اس کو پریشان کر رہا تھا اس) کے بارہ میں ان خوش گو نے منہ کھولا (اور فرمایا) کہ (میرا) وہ تحمل (اس عورت کے معاملہ میں) شہوت نفس سے نہیں ہے وہ (شہوت نفس کا خیال) تو (صرف) تیرے نفس کا خیال ہے اس مقام میں مت کھڑا ہو (یعنی اس خیال سے درگزر بلکہ وجہ اس کی میرا صبر ہے جو مامور بہ ہے سو) اگر میرا صبر (اس) عورت کے بار (مخالفت وایذا) کو نہ برداشت کرتا تو شیر نر میرے اس بیگار کو کب برداشت کرتا (اور میری کیا تخصیص ہے میں اس جماعت سے ہوں کہ) ہم (سب کے سب) سابقیت (فی السفر الی الخیرات) میں شتران قوی ہیں (اور) مست اور بے خود حق تعالیٰ کے محملوں کے نیچے (یعنی) احکام الٰہیہ کے تحت میں شوق وہمت سے چلتے ہیں بختی بالضم نوع از شتر قوی و بزرگ منسوب بہ بخت نصر کہ مادہ شتر عرب و نر شتر عجم را جفت ساختہ بود نتیجہ را بختی گویند کذا فی الغیاث باختصار پس اس جماعت میں ہونے کے سبب میری بھی یہ حالت ہے کہ) میں امر (تکوینی) وفرمان (تشریعی) میں نیم خام (ونیم پختہ) نہیں ہوں تا کہ تشنیع عام سے اندیشہ کروں (جس میں وہ عورت بھی داخل ہے مثلاً اس سے یہ اندیشہ ہوتا کہ یہ برا بھلا کہے گی تو لوگوں کو شبہ ہوگا کہ جب بیوی ہی معتقد نہیں ہیں تو یہ کامل نہ ہوں گے اور ایسے وسوسہ کرنے والے بھی داخل ہیں کہ ایسی عورت کو رکھنا دلیل ہے شیخ کی شہوت پرستی کی غرض میں کچھ اندیشہ نہیں کرتا کہ سراسر پختہ ہوں اور ہم لوگ عام کو جو کہ از تشنیع عام میں مذکور ہے یا خاص کو کہ وہ بھی عام کی ایک فرد ہے جس کا مصداق وہ عورت اور موسوس ہے جو کہ اس عام میں داخل ہے جیسا ابھی مذکور ہوا کیا جانیں ہمارا تو عام اور ہمارا خاص اس کا حکم ہے (مطلب یہ کہ ہمارا مطمح نظر اس کا حکم ہے چونکہ کسی کو عام پر کسی کو خاص پر نظر ہوتی ہے پس لفظ عام وخاص مجازاً عبارت ہے مطمح نظر سے اور) ہماری جان چہرہ کے بل دوڑنے والی اس کی جویان ہے (اور) میں اس (عام) کی (جس کا ذکر شعر سابق علی السابق کے مصرعہ ثانیہ میں ہے) تحسین وتشویق سے بالکل دور ہوں (یعنی نہ اس کی طمع ہے کہ وہ مجھ کو اچھا سمجھیں نہ اس

کی طمع ہے کہ وہ میری تعریف کر کے دوسروں کو میرا مشتاق کریں اسی طرح میں) اس کی تکذیب وتصدیق سے بالکل فارغ ہوں (یعنی مجھ کو خواہ جھوٹا سمجھیں یا سچا سمجھیں سب سے آزاد ہوں اور چونکہ عام میں خاص بھی داخل ہے اس سے فارغ عن الخاص ہونا بھی مفہوم ہوگیا فصح قولہ فی الشعر السابق عام ماؤ خاص ما فرمان اودست الخ اور میری تقریر سے مثل تکذیب و تصدیق کے تحسین وتشویق میں بھی تقابل معلوم ہوگیا گو مثل تکذیب وتصدق کے غایت خلاف نہ سہی کہ تضاد حقیقی کہلاتا ہے لیکن یہ بھی تو تقابل ہے کہ تحسین کی غرض کا دوسرے سے متعلق ہونا ضروری نہیں اور تشویق میں ضروری ہے پس یہ تقابل مشابہ تضاد مشہوری کے ہوگیا کہ جن میں غایت خلاف نہیں ہوتا من وجہ خلاف ہونا کافی ہوتا ہے کالحمرة والسواد فسقط مافی الحواشی ہہنا من قولہ بعضہم ان التقابل لیس بضروری وتاویل بعضہم للفظ التشویق بسلب الشوق تحصل التقابل خلاصہ یہ کہ میں متبع نفس نہیں ہوں کہ مدح وذم پر نظر ہو بلکہ متبع امر ہوں اور) ہمارا فرد ہونا (اور) ہمارا جفت ہونا خواہش نفس سے نہیں ہے (بلکہ بامر حق ہے اور) ہماری جان مہرہ کی طرح خدائے تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے (یقلب کیف یشاء مطلب یہ کہ ہم جو اس عورت سے نباہ کرتے ہیں یہ بھی بحکم حق ہے یہ تو جفتی ہے اور اگر ہم کو حکم ہو جاوے کہ اس کو چھوڑ دو تو یہ فردی بھی بحکم حق ہوگی غرض یہ کہ) اس احمق (عورت) کا اور اس جیسے سینکڑوں (احمقوں) کا ہم بوجھ اٹھاتے ہیں نہ عشق رنگ سے اور نہ خیال بو سے (رنگ وبو کنایہ ہے حسن ظاہری سے اور محبوب اکثر خوشبو وغیرہ کا بھی استعمال کرتے ہیں اسی طرح حقیقی معنے بھی ہوسکتے ہیں آگے اس میں ترقی ہے کہ) یہ مقدار (اتباع احکام وتعلق مع اللہ کی جس کا بیان کیا گیا یہ) تو ہمارے شاگردوں (اور مریدوں) کا سبق ہے ہمارا کروفر اور رزمگاہ (یعنی مرتبہ) تو کس جگہ (پہنچا ہوا) ہے (آگے جواب دیتے ہیں کہ) کس جگہ تک (بتلاؤں اس جگہ تک (ہے) کہ (وہاں) جگہ کو بھی راستہ نہیں (ملتا اور وہاں بجز روشنی برق ماہ حق کے نہیں (حاصل اس دونوں شعروں کا یہ ہے کہ یہ جو صبر واتباع احکام کا بیان کیا گیا یہ تو تعلق مع اللہ کے مراتب میں سے مرتبہ مجاہدہ کا ہے جو ادنیٰ مریدین کو بھی حاصل ہوتا ہے ہم کو تو بفضلہ تعالیٰ مراتب تعلق مع اللہ میں سے مرتبہ مشاہدہ ومعائنہ کا میسر ہے اور چونکہ متعلق مشاہدہ ومعائنہ یعنی التفات بحت الی صفات الحق وذات الحق کا صفات وذات حق ہے اور ظاہر ہے کہ وہ حیز ومکان سے منزہ ہے اس لئے یہ حکم صحیح ہوا کہ جا را راہ نیست اور اس کوان جا بمعنے آن مرتبہ کہنا مجازاً ہے اور ماہ حق سے مراد تمثیلاً حق تعالیٰ اور روشنی برق سے مراد تمثیلاً نور حق یعنی اس مرتبہ میں بجز نور حق کے کچھ نہیں اور یہ ظاہر ہے کیونکہ صفات وذات سب نور ہی ہے چنانچہ آگے اس کی بالکل تصریح ہے کہ وہ مرتبہ) تمام اوہام وتصورات سے دور ہے (اور سرتاسر) نور ہی نور ہے نور ہی نور ہے نور ہی نور ہے (یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ جب وہ خیال وتصور سے منزہ ہے تو ان کی رسائی وہاں کیسے ہوئی اصل یہ ہے کہ یہاں پوری رسائی کا حکم کرنا مقصود نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ ہمارا التفات گو با بجہ تو سب کو حاصل ہے اصل یہ ہے کہ ایسا التفات کہ غیر کی طرف التفات نہ ہو اور اسی کو مشاہدہ ومعائنہ کہتے ہیں مخصوص عارفین کاملین کے ساتھ ہے مطلب یہ کہ ہم بفضلہ تعالیٰ اس مرتبہ تک پہنچے ہوئے ہیں جو آخر میں کہا ہے باقی میں نے جو ابتداء میں اپنی حالت بیان کی تھی من قولہ اشتران بختیم الی قولہ بارآن ابلہ کشیم یہ گفتگو بطور تنزیل کے تھی اور) میں نے تیرے (نفع کے) لئے گفتگو کو پست کر دیا تھا تاکہ تو (اس سے یہ نفع حاصل کرے کہ) رفیق زشت خو کے ساتھ موافقت رکھے (اور) تاکہ تو خنداں وفرحاں بارتنگی کو برداشت کرے الصبر مفتاح الفرج (کا مرتبہ حاصل کرنے) کے لئے (مطلب یہ کہ میری غرض اصلی تیری مخاطبت سے تعلیم تھی اخلاق وسلوک کی اور اس غرض کے لئے یہ گفتگو مرتبہ مجاہدہ کی کافی ہے اس لئے ابتدائے کلام میں صرف اسی مرتبہ کی

گفتگو کی گئی تھی یہ تقریر ہے بہر تو من پست کردم الخ و تا کشی الخ کی مگر بعد میں اس احتمال سے کہ کبھی کوئی مخاطب کاملین کی حالت کو اسی پر منحصر نہ سمجھ لے مرتبہ مشاہدہ کو بھی ذکر کر دیا گو غرض اصلی مقام یعنی تعلیم میں اس کی ضرورت نہ تھی جو ایں قدر خود درس سے از ہمہ او ہام الخ تک ذکر کی گئی اور اسی اصلی غرض پر نظر کر کے پھر اسی مرتبہ مجاہدہ کے ذکر کی طرف عود فرمایا کہ) جب تو ان کمینوں کی کمینگی کے ساتھ موافقت کرے گا تو نور سنن (انبیاء) میں تو رسائی حاصل کرنے والا ہوگا کیونکہ انبیاء علیہم السلام نے کمینوں کی بہت اذیتیں دیکھی ہیں (اور) ایسے سانپوں سے بہت پیچ و تاب کھائے ہیں (اور صبر فرمایا ہے پس یہ ان کی سنت ہوئی اگر تو ایسا کرے گا تو ان کی سنت کا متبع ہوگا اور ان سنن کے انوار سے مشرف ہوگا۔

فائدہ:۔ آگے حکمت مذکور ہے ابرار کے ساتھ ان اشرار و اہل شرور اعداء ابرار کی تکوین کی کہ ظہور اسماء ہے اور ہر زمانہ میں ابرار و اشرار میں تصادم و تزاحم کے مستمر رہنے کی جس سے اس حکمت کا ظہور ہوا اور اس کے ضمن میں من وجہ آیہ انی جاعل فی الارض خلیفۃ کی تفسیر بھی ہے۔

حکمت در آیہ انی جاعل فی الارض خلیفۃ

"میں زمین میں قائم مقام بنانے والا ہوں" میں حکمت

چوں مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظہور
جب مقصود اور حکم یزدان غفور کا	علم قدیم میں تجلی اور ظہور تھا
بے زضدے ضد را نتواں نمود	واں شہ بیمثل را ضدے نبود
اور بدوں ایک ضد کے دوسری کو ظاہر نہیں کیا جا سکتا	اور اس شاہ بے مثل کی کوئی ضد تھی نہیں
پس خلیفہ ساخت صاحب سینۂ	تا بود شاہیش را آئینۂ
پس ایک صاحب سینہ کو خلیفہ بنایا	تاکہ وہ اس کی شاہی کا آئینہ ہو جاوے
پس صفائی بیحد و دش داد او	وانگہ از ظلمت ضدش بنہاد او
پھر اس کو بےحد از حدود صفائی عطا فرمائی	اور اس وقت ظلمت سے اس کی ضد مقرر کی
دو علم برساخت اسفید و سیاہ	آن یکے آدمؑ دگر ابلیس راہ
دو پرچم بلند کیے سفید اور سیاہ	ایک آدم علیہ السلام دوسرا ابلیس راہ
درمیان آن دو لشکر گاہ زفت	چالش و پیکار انچہ رفت رفت
ان دونوں لشکر گاہ عظیم کے درمیان	جنگ و پیکار جو کچھ بھی جاری رہی جاری رہی
ہمچناں دور دوم ہابیل شد	ضد نور پاک او قابیل شد
اسی طرح دور دوم میں ہابیل ہوے	ان کے نور مقدس کا ضد قابیل ہوا

ہمچناں ایں دو علم از عدل و جور	تا بہ نمرود آمد اندر دور دور
اسی طرح یہ دونوں پرچم عدل اور جور سے	نمرود تک دور دور ہوتے ہوئے آئے
ضد ابراہیمؑ گشت و خصم او	واں دو لشکر کیں گزار و جنگجو
وہ ضد ابراہیمؑ کا ہوا اور ان کا مخالف	اور وہ دونوں لشکر کین گزار اور جنگجو رہے
چوں درازی جنگ آمد ناخوشش	فیصل آں ہر دو آمد آتشش
جب جنگ کی درازی اس کو ناخوش معلوم ہوئی	تو ان دونوں کا فیصل آتش قرار پائی
حکم کرد او آتشے را و نکر	تا شود حل مشکل آں دو نفر
پس آتش کو فیصل کنندہ اور عذاب بنایا	تاکہ ان دونوں شخصوں کی مشکل حل ہو جاوے
دور دور و قرن قرن ایں دو فریق	تا بفرعون و بموسیٰ شفیق
دور دور اور قرن قرن میں یہ دونوں فریق	فرعون اور موسیٰ شفیق تک پہنچے
سالہا اندر میان شاں حرب بود	چوں ز حد رفت و ملولی میفزود
برسوں ان کے درمیان حرب ہوتی رہی	جب حد سے گزر گئی اور ملولی بڑھانے لگی
آب دریا را حَکَم سازید حق	تا کہ ماند کہ برد زیں دو سبق
تو آب دریا کو حق تعالیٰ نے حکم بنایا	تاکہ کون عاجز رہتا ہے کون ان دو میں سے سبقت لے جاتا ہے
تا کہ فرعوں را باآں فرعونیاں	آب دریا غرق شاں کرد آں زماں
یہاں تک کہ فرعون کو مع ان فرعونیوں کے	آب دریا نے ان کو اس وقت غرق کر دیا
ہم نکر سازید از بہر ثمود	صیحۂ کہ جان شاں را در ربود
ثمود کے لئے بھی عذاب بنایا اس صیحہ کو	اس صیحہ کو جس نے ان کی روح سلب کر لی
ہم نکر سازید بہر قوم عاد	زود خیزے تیز رو یعنی کہ باد
قوم عاد کے لئے بھی عذاب بنایا	ایک زود خیز تیز رو کو یعنی ہوا کو
ہم نکر سازید بر قاروں ز کیں	تا فرو بردش چو اژدرہا زمیں
عذاب بنایا قارون کے لئے بھی بسبب کینہ کے	یہاں تک کہ اس کو اژدہا کی طرح زمین نگل گئی
تا حلیمی زمیں شد جملہ قہر	برد قاروں را و گنجش را بقعر
یہاں تک کہ زمین کا حلم بالکل قہر بن گیا	قارون کو اور اس کے خزانہ کو قعر تک لے گیا

لقمۂ راکاں ستون ایں تن ست	دفع تیغ جوع ناں چوں جوشن ست
وہ لقمہ کہ اس تن کا ستون ہے	گرسنگی نان کی تلوار کا جوشن کی طرح دفعیہ ہے
چونکہ حق قہرے نہد در نان تو	چوں خناق آں ناں بگیرد در گلو
جب حق تعالیٰ تیری روٹی میں قہر رکھ دے	تو خناق کی طرح وہ روٹی تیرے گلے میں پھنس جاوے
ایں لباسے کہ ز سرما شد مجیر	حق دہد او را مزاج زمہریر
یہ لباس جو کہ سرما سے پناہ دہندہ ہے	حق تعالیٰ اس کو مزاج زمہریر کا دے دے
تاشود بر جسمت ایں جبکہ شگرف	سرد ہمچوں یخ گزندہ ہمچو برف
یہاں تک کہ ہو جاوے یہ جبہ عجیب تیرے جسم پر	یخ کی طرح سرد برف کی طرح ایذا رساں
تاگریزی از وشق ہم از حریر	زو پناہ آری بسوئے زمہریر
یہاں تک کہ تو بھاگنے لگے پوستین سے اور حریر سے بھی	اس سے زمہریر کی طرف پناہ لے جاوے
تو دو قلہ نیستی یک قلۂ	غافل از قصہ عذاب ظلۂ
تو دو قلہ نہیں ہے بلکہ ایک قلہ ہے	تو قصہ عذاب ظلہ سے غافل ہے
امر حق آمد بشہرستان و دہ	خانہ و دیوار را سایہ مدہ
حق تعالیٰ کا حکم پہنچا شہر اور دیہات میں	گھروں اور دیواروں کو کہ سایہ مت دو
مانع از باراں مباش و آفتاب	تابداں مرسل شدند امت شتاب
بارش اور آفتاب کی مانع مت ہو	یہاں تک کہ اس رسولؑ کے پاس امتی لوگ دوڑے گئے
کہ بمردیم اغلب اے مہتر اماں	باقیش از دفتر تفسیر خواں
کہ ہم بگمان اغلب مرگئے اے حضرتؑ امن دلوایئے	اس کا بقیہ دفتر تفسیر سے پڑھ لے
چوں عصا را ما کرد آں چست دست	گر ترا عقلے ست ایں نکتہ بس ست
جب عصا کو سانپ بنا دیا اس چالاک دست نے	اگر تجھ کو عقل ہے تو یہی نکتہ کافی ہے
ہمچنیں تا دور و طور مصطفیٰؐ	با ابو جہل آں سپہدار جفا
اسی طرح دور اور طور مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک	اس ابوجہل سپہ دار ظلم کے ساتھ
سنگ در تسبیح آمد در شتاب	از میان اصبعین آفتاب
سنگریزہ تسبیح میں آیا فوراً	آفتاب کے دونوں انگشت کے درمیان میں سے

منکر آں دید و فرونا وردو سر	دشمنی او کور کردش از نظر
منکر نے اس کو دیکھا اور سر کو نہیں جھکایا	اس کی عداوت نے اس کو نظر کرنے سے کور کر دیا

(وجہ ربط اوپر مذکور ہو چکی ہے کہ بیان حکمت تکوین اشرار مع الابرار کی یعنی) جب مقصود اور حکم (تکوینی) یزدان غفور کا (حلم) قدیم میں (اپنی) تجلی اور ظہور (بعطف تفسیری) تھا (اور) بدوں ایک ضد کے (دوسری) ضد کو (عادۃً بمرتبہ ظہور علمی) ظاہر نہیں کیا جا سکتا اور اس شاہ بے مثل کی کوئی ضد بھی نہیں (کما سیاتی فی ف اور اسی طرح خود ظہور ذات غیبی بحت بھی مرآۃ پر موقوف ہے کما سیاتی فی ف اس لئے دو چیزوں کا وجود قرین حکمت ہوا ایک مرآۃ دوسری اس مرآۃ کی ضد کہ وہ بالواسطہ ضد کہی جا سکتی ہے ذات حق کی اور ضدی کی طرح من وجہ سبب ظہور علمی بھی حق تعالیٰ کی ہو سکتی ہے کما سیاتی ایضاً فی ف کیونکہ ضد بلا واسطہ تو محال ہے کما مر من قولہ وان شہ بے مثل را الخ) پس (ان دو چیزوں کے وجود کا یہ سامان کیا کہ) ایک صاحب سینہ کو (یعنی انسان کامل کو کہ وجہ خلافت اس کی نور قلب وصدر ہے اپنا) خلیفہ بنایا تاکہ وہ اس کی شاہی کا آئینہ ہو جاوے (شاہی سے مراد اجتماع جمیع کمالات کہ شاہی کا مستحق ایسا ہی شخص سمجھا جاتا ہے اور) پھر اس (خلیفہ) کو خارج از حدود صفائی عطا فرمائی (جس سے وہ مرآۃ ہو گیا وہذا ہو المعنی بقولہ علیہ السلام ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ ای علیٰ صفتہ) اور اس وقت ظلمت سے اس کی ضد مقرر کی (پس اس طرح دونوں چیزیں حاصل ہو گئیں آگے) اس خلیفہ اور ظلمت کا مصداق متعین فرماتے ہیں دو علم افراخت الخ یعنی ایک آدم وامثالہ مما ذکر فی التفصیل الآتی دوسرا ابلیس وامثالہ کذلک پھر دور تک تفصیلاً ایسے ہی متقابلین کا ذکر چلا گیا ہے پس اس طرح سے ظہور ہو گیا تمام کمالات الٰہیہ کا اور حکمت معلوم ہو گئی تکوین اشرار مع الابرار کی وہذا ہو المقصود ان اشعار اربعہ میں جو استدلال مذکور ہے ایک فائدہ میں اس کی تقریر بقیہ اشعار کی شرح سے پہلے مناسب معلوم ہوتی ہے فاقول بحول اللہ تعالیٰ)

فائدہ۔ حاصل تقریر مقام کا یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنا کمال ظہور منظور ہوا اور کمال ظہور کسی شے موجود فی الخارج کا یہ ہے کہ اس کی ذات کا بھی ظہور ہو اور اس کو ظہور واقعی کہنا چاہئے اور اس کی طرف التفات بھی ہو اور اس کو ظہور علمی کہنا چاہئے پس کمال ظہور مجموعہ ہے ظہور واقعی وعلمی کا اور ظہور واقعی کبھی بلا واسطہ ہوتا ہے جب وہ شے مشاہد ہو جیسے اجسام حاضر عند الحس اور کبھی بواسطہ امور دالہ کے جو اس کے مناسب ہوں ہوتا ہے جب وہ شے مشاہد نہ ہو جیسے روح کہ بواسطہ افعال وحرکات اس کا ظہور ہوتا ہے اور ظہور علمی عادۃً ہمیشہ بواسطہ ایسی چیز کے ہوتا ہے جو اوصاف میں اس کے مقابل اور مقولہ یعنی جنس عالی میں اس کا مشارک ہو اسی کو عرف میں ضد کہتے ہیں اور یہ عام ہے ضد اصطلاحی سے کیونکہ اصطلاحی میں متضادین کا قابل حلول ہونا بھی ضروری ہے اور متضادین عرفی میں یہ ضروری نہیں مثلاً زید وعمرو کو وقت اختلاف اوصاف کے عرفاً ضد کہیں گے اور اصطلاحاً نہ کہیں گے اور اسی ظہور علمی کا عادۃً موقوف ہونا ضد پر حاصل ہے قول مشہور الاشیاء تعرف باضدادہا کا مثلاً دھوپ ہے کہ اس کی ذات کا ظہور تو طلوع شمس سے ہو جاتا ہے لیکن التفات اس کی طرف اور تنبہ اس کے وجود پر کہ حاصل ہے اس کی معرفت کا یہ موقوف ہے مشاہدۂ ظل پر کہ اس کی بالمعنی المذکور ضد ہے پس اللہ تعالیٰ کا کمال ظہور بھی اس تقریر کے موافق موقوف ہوگا ایک تو اس کی ذات کے ظہور پر اور دوسرے کسی ضد کے وجود پر اور چونکہ وہ ذات مشاہد نہیں ہے غیب بحت ہے اس لئے ظہور ذات تو بواسطہ کسی دوسرے امر دال کے ہوگا جو اس کے مناسب ہو ایسے ہی امر دال کو عرف قوم میں

مظہر اور مثال ومرآة کہتے ہیں جس کا مصداق ان کے نزدیک انسان کامل ہے اور یہ مقدمہ کلام میں صریحاً وقصداً مذکور نہیں لیکن مطوی ہے اور شعر پس خلیفہ ساخت صاحب سینہ تابود شاہیش را آئینہ اس پر دال ہے پس ظہور ذات حق تو بواسطہ اس مظہر اور خلیفہ کے ہوا اور چونکہ اس کی کوئی ضد بالمعنی المذکور نہیں کیونکہ اس کے لئے کوئی جنس بھی نہیں پس مشارک فی الجنس کہاں ہوگا اور یہی مضمون ہے اس شعر کا بے ز ضدے ضد را نتوان نمود وان شہ بے مثل را ضدے نبود اس لئے ظہور علمی اس کی ضد کے واسطہ سے تو ہو نہیں سکتا اور ظہور علمی عادۃً موقوف ہے وجود ضد پر اس لئے اس کی یہ صورت ہوگی کہ وہ جو واسطہ تھا ظہور ذات کا یعنی انسان کامل اس واسطہ کی ایک ضد موجود کی گئی تا کہ وہ ضد اولاً اس واسطہ کی کاشف وسبب ظہور علمی ہوا اور ثانیاً بواسطہ اس واسطہ کے ذات حق کی کاشف اور سبب ظہور علمی ہوا اور یہی مضمون ہے اس شعر کا پس صفائی بے حدودش داداو وانگہ از ظلمت ضدش بنہاد او پس جس طرح اس کا ظہور واقعی بواسطہ مثال کے ہوا اسی طرح اس کا ظہور علمی بواسطہ ضد اس مثال کے ہوا اور مظہریت کی اس تقریر پر بعض کائنات مظاہر حق ہوں گے اور بعض کائنات ان مظاہر کے اضداد ہوں گے اور اس مظہریت کی بعض تقریرات مشہورہ پر یہ مظہریت جمیع کائنات کو عام ہے والا حکام تختلف باختلاف الاعتبارات فافہم احفظ الفائدۃ (اب بقیہ اشعار کی شرح لکھتا ہوں یعنی حق تعالیٰ نے خلیفہ وضد خلیفہ پیدا کر کے گویا) دو پرچم بلند کئے (ایک) سفید (دوسرا) سیاہ (یعنی) ایک آدم علیہ السلام (اور) دوسرا ابلیس راہ (یعنی جو راہ حق میں ابلیسی واغواء کرتا ہے اور ان) دونوں لشکر گاہ عظیم میں جنگ و پیکار جو کچھ بھی جاری رہی جاری رہی (یعنی تخالف آدمؑ وابلیس کا صفات میں افعال میں سب امور میں مشہور ہے یہ تو دور اول میں واقع ہوا) اسی طرح دو دیدہ دوم میں (ایک) ہابیل تھا (اور) اس کے نور مقدس کا ضد قابیل تھا اسی طرح یہ دونوں پرچم (سفید وسیاہ) یعنی عدل وجور نمرود (کے زمانہ) تک دور دور ہوتا ہوا آیا (پس) وہ ضد ابراہیمؑ کا ہوا اور ان کا مخالف اور وہ دونوں لشکر ہدایت وضلالت کے) کین گزار اور جنگ جو (رہے) جب (اس) جنگ (فیما بین ابراہیم علیہ السلام ونمرود) کی درازی اس کو (یعنی حق تعالیٰ کو) ناخوش معلوم ہوئی تو (بحکم حق) ان دونوں کا فیصل آتش قرار پائی پس (حق تعالیٰ نے) آتش کو فیصل کنندہ اور عذاب (نمرود کے لئے) بنایا (وہ فیصل بھی عذاب ہے) تا کہ ان دونوں شخصوں کی مشکل حل ہو جاوے (نہ کر بفضمتین بمعنی عذاب ہم آمدہ اور عذاب سے مراد شاید خسار ہو کما قال تعالیٰ بعد ذکر بردالنار فجعلنا ہم الاخسرین یعنی وہ آتش ابراہیم علیہ السلام کو تو ضرر رسان نہ ہوئی اور اس کو زیان رسان ہوئی یہ دونوں کا فیصلہ ہوا اور تحکیم کی نسبت الی اللہ سے شبہ نہ کیا جاوے کہ آگ تو نمرود نے جلائی تھی جواب یہ ہے کہ ایقاد اس کا فعل تھا اور بعد اس کی ایقاد کے تحکیم فعل حق تعالیٰ کا ہے اسی طرح) دور دور اور قرن قرن میں یہ دونوں فریق (اہل ہدایت واہل ضلالت کے) فرعون اور موسیٰ شفیق تک (پہنچے اور) سالہا انکے درمیان حرب ہوتی رہی (اور) جب (حرب) حد سے گزر گئی اور (منتظران فیصلہ کی) ملولی بڑھانے لگی تو آب دریا کو حق تعالیٰ نے حکم بنایا تا کہ (ظاہر ہو جاوے کہ) کون عاجز (و مغلوب) رہتا ہے (اور) کون ان دونوں سے سبقت (وغلبہ) لے جاتا ہے یہاں تک کہ فرعون کو مع ان فرعونیوں کے آب دریا نے ان کو اس وقت غرق کر دیا (اسی طرح) ثمود کے لئے بھی عذاب بنایا اس صیحہ کو جس نے ان کی روح سلب کر لی (اسی طرح) قوم عاد کے لئے بھی عذاب بنایا ایک زود خیز تیز رو کو یعنی ہوا کو (اسی طرح) عذاب بنایا قارون کے لئے بھی بسبب (اس کے) کینہ کے جو اس نے موسیٰ علیہ السلام سے کیا) یہاں تک کہ اس کو اژدہا کی طرح زمین نگل گئی یہاں تک کہ زمین کا حلم بالکل قہر بن گیا (اور) قارون کو اور اس کے خزانہ کو قعر (زمین) تک لے گیا (اور اے مخاطب اس سے تعجب مت کر کہ

زمین کا سکون اور حلم سبب عذاب ہوگیا کیونکہ حق تعالیٰ کی ایسی قدرت ہے کہ) وہ لقمہ کہ اس تن کا ستون (ومابہ القوام) ہے (اور) گرسنگی نان کی تلوار کا جوشن کی طرح دفعیہ ہے (مگر) جب حق تعالیٰ تیری روٹی میں (جس کا وہ لقمہ جزو ہے) قہر رکھ دے تو خناق کی طرح وہ روٹی تیرے گلے میں پھنس جاوے (اسی طرح) یہ لباس جو کہ سرما سے پناہ دہندہ ہے حق تعالیٰ (اگر چاہے) اس کو مزاج زمہریر کا دیدے (یعنی بجائے گرمی کے اس میں سخت سردی پیدا ہو جاوے) یہاں تک کہ وہ جبہ عجیب تیرے جسم پر یخ کی طرح سرد (اور) برف کی طرح ایذا رساں ہو جاوے یہاں تک کہ تو (اس کی سردی کے سبب) وشق (یعنی پوستین) سے اور حریر سے بھی (جو کہ دفع برد کے لئے موضوع ہیں) بھاگنے لگے (اور) اس سے زمہریر کی طرف پناہ لے جاوے (یعنی وہ گرم کپڑے ایسے سرد ہو جاویں کہ سردی میں زمہریر سے بھی صدہا درجے بڑھ جاویں کہ تم ان کی سردی کے سامنے زمہریر کو گرم اور غنیمت سمجھ کر زمہریر کی پناہ لینا چاہو جب حق تعالیٰ کی ایسی قدرت ہے تو سکون ارض کا ان کے حکم سے مبدل بہ قہر ہونا کیا بعید ہے آگے اور عذابوں کا ذکر ہے کہ) تو قلتین نہیں ہے بلکہ ایک قلہ ہے (چونکہ بعض فقہاء کے قول پر قلتین کی مقدار کا مل ہے اس لئے یہ کنایہ کامل سے ہے خواہ متکلم حنفی ہوں یا شافعی پس بعض محشین نے جو مولانا کا حنفی ہونا مناقب العارفین سے نقل کیا ہے محل اشکال نہیں مطلب یہ کہ تو عبرت وبصیرت میں کامل نہیں ناقص ہے اس لئے) تو قصہ عذاب ظلہ سے غافل ہے (جو اصحاب ایکہ پر آیا اور وہ قصہ یہ ہے کہ) حق تعالیٰ کا شہر اور دیہات میں گھر اور دیوار کو حکم پہنچا کہ تو سایہ مت دے (اور) مانع بارش اور (مانع) آفتاب مت ہو (کیونکہ جو چیز سایہ افگن ہیں بحکم حق ہیں اگر حق تعالیٰ سایہ دار چیزوں کے اندر سے دھوپ کو چھان دیں تو وہ سایہ افگن نہیں ہو سکتیں پس یہی حکم ہوگیا) یہاں تک کہ اس رسول (یعنی شعیب علیہ السلام) کے پاس امتی لوگ دوڑے گئے کہ ہم بگمان اغلب (جو قریب یقین ہے) مر گئے اے حضرت امن (دلوائیے) اس کا بقیہ دفتر تفسیر سے پڑھ لے (یہ سوال اور اس کا جو جواب دیا ہو میری نظر سے نہیں گزرا عجب نہیں انہوں نے ایمان لانے کو ذریعہ اس سے بچنے کا بتلایا ہو اور انہوں نے نہ مانا ہو اور پھر گرمی سے گھبرا کر ظلہ کے نیچے جمع ہو کر ہلاک ہوگئے ہوں اسی طرح دور موسوی میں) جب عصا کو سانپ بنا دیا اس چابک دست (یعنی موسیٰ علیہ السلام) نے (چابک دست بوجہ فوریت کے کہا قال تعالیٰ فاذا ھو ثعبان اے مخاطب) اگر تجھ کو (دین کی) عقل ہے تو یہی نکتہ کافی ہے (یعنی اثبات کمال حق وقبول دین کے لئے) اسی طرح دور اور طور مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک (وہی تقابل ابرار واشرار کا پہنچا چنانچہ آپ کا معاملہ) اس ابوجہل سپہ دار ظلم کے ساتھ (واقع ہوا اس میں سے ایک یہ ہوا کہ) سنگ ریزہ تسبیح میں آیا فوراً آفتاب (حق یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کی دونوں انگشت کے درمیان میں سے (جس کا قصہ اس طرح ہے سنگہا اندر کف بوجہل بود گفت اے احمد بگو ایں چیست زود مگر) منکر (یعنی ابوجہل) نے اس کو دیکھا اور سر خم نہیں کیا اس کی عداوت نے اس کو نظر (وفکر) کرنے سے کور کر دیا۔ آگے بمناسبت شعر اخیر کے بطور انتقال کے نظر کی ضرورت اور اس کے نافع ہونے کے شرائط کہ امعان واستعانت بصحبت کاملین ہے ذکر فرماتے ہیں۔

تو نظر داری و لے امعانش نیست	چشمہ افسردہ است و کردہ ایست
تو نظر رکھتا ہے و لیکن اس میں امعان نہیں ہے	ایک چشمہ جامد ہے اور وہ رکود کئے ہوئے ہے
زیں ہمی گوید نگارندہ فکر	کہ بکن اے بندہ امعان نظر
اسی وجہ سے مصور الافکار فرماتے ہیں	کہ اے بندہ امعان نظر اختیار کر

آں نمی خواہد کہ آہن کوب سرد	لیک اے پولاد بر داؤدش گرد
حق تعالیٰ یہ نہیں چاہتا کہ لوہے کو ٹھنڈا کوٹتا رہ	لیکن اے فولاد تو داؤد علیہ السلام کے پاس رجوع کر
تن بمردت سوی اسرافیل راں	دل فسردت رو بخورشید رواں
تیرا تن مر گیا ہو تو اسرافیل کی طرف رواں ہو	تیرا دل افسردہ ہو گیا ہو تو خورشید روح کی طرف جا
در خیال از بسکہ گشتی ملتبس	تک بسو فسطائی بدظن رسی
تو خیال میں از بسکہ پیچیدہ ہو رہا ہے	تو سو فسطائی بداعتقاد کی طرف پہنچا جاتا ہے
او خود ازلب خرد معزول گشت	شد زحس محروم و معزول کشت
وہ خود ہی مغز عقل سے برکنار تھا	حس سے بھی محروم ہوا اور وجود سے بھی برکنار ہوا
گرز خود و زلب خود معزول بود	شد زحس محروم و معزول از وجود
وہ اگر اپنے سے اور اپنے مغز سے برکنار ہوا	تو اپنے وجود حس سے بھی علیحدہ ہو گیا
ہیں سخن خا، نوبت لب خائی ست	گر بگوئی خلق را رسوائی ست
ہاں اے سخن خا۔ لب خائی کا موقع ہے	اگر خلق سے کہدو گے تو رسوائی ہے
چیست امعاں؟ چشمہ را کردن رواں	چوں زتن جاں رست گویندش رواں
امعان کیا چیز ہے چشمہ کو جاری کرنا	چونکہ تن سے روح چھوٹ جاتی ہے تو اس کو رواں کہتے ہیں
آں حکیمے را کہ جاں از بند تن	باز رست و شد رواں اندر چمن
وہ ایک فلسفی جس کی جان بند تن سے	چھوٹ کر چمن میں روانہ ہوئی ہے
یا رواں شد خود بسوئے ھاویہ	ہمچو موش از زاویہ در زاویہ
یا ہاویہ کی طرف روانہ ہوئی ہے	چوہے کی طرح ایک بل سے دوسرے بل میں
دو لقب را او بریں ہر دو نہاد	بہر فرق اے آفریں بر جانش باد
اس نے ان دونوں پر دو لقب رکھے ہیں	فرق کرنے کے لئے اے مخاطب اس کی روح پر آفریں ہو
در بیان آنکہ بر فرماں رود	گر گلے را خار خواہد آں شود
اس شخص کے بیان کے لئے ہے جو کہ فرمان حق پر چلتا ہے	اگر وہ گل کو خار چاہے تو وہی ہو جاتا ہے

تو نظر (عقلی) رکھتا ہے ولیکن اس میں امعان نہیں ہے (امعان بمعنی تیز کردن نظر و در رفتن در کارے یعنی در کارے غور کردن کذافی الغیاث و نیک نگریستن و معن رواں شدن آب کذافی المنتخب فالامعان من ہذا بمعنی رواں کردن آب باشد

یعنی تعمق سے فکر نہیں کرتے اس لئے) وہ (مثل) ایک چشمہ جامد (کے) ہے اور وہ رکو دلئے ہوئے ہے (اسی طرح تیری قوت فکریہ مطالب حقیقیہ میں توجہ نہیں کرتی) اسی وجہ سے مصور الانکار (یعنی حق تعالیٰ) فرماتے ہیں کہ اے بندہ امعن نظر (اختیار) کر (اشارہ ہے اس آیت کی طرف فارجع البصر هل ترىٰ من فطور ثم ارجع البصر کرتین لآیۃ کذافی الحاشیۃ اور ظاہر ہے کہ بار بار نظر کرنا بھی امعان ہے اور اسی پر قیاس کرلیں گے نظر عقلی کو کہ وہ مطلوبیت میں اس سے زیادہ ہے اور یا اشارہ ہے اس قسم کی آیات کی طرف وکاین من آیۃ فی السمٰوات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون کہ شکایت مستلزم ہے امر بالنظر کو پس ایک شرط تو نافعیت نظر کی اس کا امعان ہے اور دوسری شرط آگے ہے یعنی) حق تعالیٰ (امر بالنظر میں) یہ نہیں چاہتا کہ لوہے کو ٹھنڈا کوتا رہ (یعنی صرف غور اور فکر مطلوب نہیں کہ اگر اس کے ساتھ استعانت بمقبولین و متبعین وحی نہیں تو وہ نظر عقلی فلاسفہ کی سی نظر ہوگی جو حقیقت بینی کے لئے کافی نہیں جیسے کوئی ٹھنڈا لوہا پیٹا کرے کہ کوشش تو ہوگی مگر بیکار سو یہ مطلوب نہیں) لیکن (مطلوب حق یہ ہے کہ) اے فولاد تو داؤد علیہ السلام کے پاس رجوع کر (یعنی جو شخص اپنے زمانہ کا داؤد صفت ہو جس کی صحبت میں اہل قساوت متاثر ہوں اس سے تعلق پیدا کر مقصود اس سے امر ہے صحبت کاملین کا کہ ایک شرط نافعیت نظر کی یہ ہے چنانچہ مقبولین کے مستفیضین اور عقل محض کے متبعین کی صحت نظر اور نور فہم میں فرق عظیم مشاہد ہے آگے صحبت مقبولین کے اس اثر کی کہ اس سے نظر نافع اور صحیح ہو جاتی ہے وجہ بتلاتے ہیں کہ اگر) تیرا تن مر گیا ہو تو اسرافیل کی طرف رواں ہو (اور اگر) تیرا دل افسردہ ہو گیا ہو تو خورشید روح کی طرف جا (یعنی ایسی روح کی طرف کہ تنویر میں مثل خورشید کے ہو حاصل وجہ کا یہ ہوا کہ اولیاء اللہ کی صحبت چونکہ محیی قلب ہے جس کے اعتبار سے وہ حیات بخشی میں اسرافیل علیہ السلام سے بھی اکمل ہیں اور حیات قلب کا دخل ادراک کے صحیح ہونے میں ظاہر ہے اس لئے یہ صحبت موجب صحت ادراک ہے مگر) تو (بوجہ اس کے کہ) خیال میں از بسکہ پیچیدہ (مثل کسوت پوشیدہ کے) ہو رہا ہے (اس لئے بجائے صحبت مقبولین کے) تو سوفسطائی بد اعتقاد کی طرف پہنچا جاتا ہے (جو کہ تمام عالم کو خیال فاسد بتلاتا ہے پس تیرا خیال فاسد مجانست کا سبب ہو کر تجھ کو اس کی طرف لئے جاتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ جب وہ حقائق ہی کا منکر ہے تو امعان نظر حقائق میں کیوں کرے گا اس واسطے تو بھی اس کی صحبت میں حقائق سے اعمیٰ رہے گا آگے اس کے اسی انکار حقائق کا بیان فرماتے ہیں کہ) وہ خود ہی مغز عقل سے برکنار تھا (اور سوفسطائی ہونے کے سبب وہ) حس سے بھی محروم ہوا اور (اس سے بڑھ کر یہ کہ اپنی) وجود (کے اعتقاد) سے بھی برکنار ہوا (اور یہی مضمون بالفاظ دیگر ہے کہ) وہ اگر اپنے (وجود کے اعتقاد) سے اور اپنے مغز (عقل) سے برکنار ہوا تو (اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اپنے وجود حس سے بھی علیحدہ ہو گیا (دونوں شعروں میں سے ہر شعر میں تین حکم کیے ہیں۔ مغز عقل سے جدا ہونا حس سے محروم ہونا اپنے وجود کے اعتقاد سے علیحدہ ہونا حکم اول تو اس اعتبار سے کہ انکار حقائق ظاہر ہے کہ عقل صحیح کے خلاف ہے اور عقل کا مغز یہی ادراک صحیح ہے اور دوسرا حکم اس لئے کہ جب وہ سوفسطائیت کے سبب منکر حقائق ہے اور بہت اشیاء کے حقائق مدرک بالحواس ہیں تو گویا حس سے بھی محروم ہوا کیونکہ کوئی حاسہ اس کے کام نہ آیا اور تیسرا حکم بھی اسی لئے کہ وہ جب ہر حقیقت کا منکر ہے تو اپنے وجود کی حقیقت کا بھی منکر ہوگا پس انکار اعتقاد وجود کا حکم صحیح ہو گیا خلاصہ یہ کہ تو ایسے شخص کی صحبت اختیار کرتا ہے اور یہ شبہ نہ ہو کہ اہل اللہ کی صحبت سے گریز کرنے والے سب تو سوفسطائیہ کی صحبت اختیار نہیں کرتے پھر یہ حکم کیسے صحیح ہوگا جواب یہ ہے کہ غیر اہل اللہ اگر اعتقاداً سوفسطائی نہیں تو عملاً و حالاً تو ہیں کیونکہ جب حقائق مقصودہ کی طرف انہوں نے توجہ نہ کی تو یہ مشابہ دان

ہی کے ہو گئے جو کہ ان حقائق کے منکر ہیں اور دوسرے حقائق ان حقائق کے سامنے غیر معتد بہ ہیں پس ان کا انکار گویا تمام حقائق کا انکار ہے پس اس طرح یہ لوگ سوفسطائی ہو گئے اور ان دو شعروں میں جو لب عقل کا ذکر ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اس کے بعض مدرکات غامضہ مثل اسرار توحید وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو کر اس کے بیان کا کچھ جوش ہوا ہے خصوص جبکہ اس سے اوپر شروع سرخی میں مسئلہ ظہور حق بواسطہ خلق کا بھی مذکور ہو کر اس کا سلسلہ یہاں تک پہنچا ہے مگر ساتھ ہی ضعف فہم عامہ سامعین کی طرف بھی نظر پہنچی ہے اس لئے اس سے سکوت کو ترجیح دے کر اپنے نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ) ہاں اے سخن خا (یعنی سخن گو اب) لب خائی یعنے سکوت) کا موقع ہے (پس بجائے سخن خائی کے لب خائی کو اختیار کرو اور) اگر خلق سے (وہ اسرار) کہہ دو گے تو رسوائی (کی بات) ہے (انکار واعتراض کا رسوائی ہونا ظاہر ہے اور اس سے متکلم کا تو کوئی ضرر نہیں مخاطب کو یہ ضرر ہے کہ شاید کوئی ارشاد نافع قبول کر لیتا جیسے اسی مقام پر جس مضمون کا ذکر ہو رہا ہے یعنی امعان نظر وصحبت اہل نظر اس سے شاید مخاطب کو نفع ہوتا تو انکار واعتراض کی بدولت اس سے بھی محروم ہو جاوے گا اس لئے ان اسرار کو چھوڑ کر پھر مضمون مقام یعنی امعان کے متعلق فرماتے ہیں کہ) معان (لغت میں) کیا چیز ہے چشمہ کو جاری کرنا (جیسا کہ شعر اول کے حل کے ضمن میں نقل کیا گیا ہے اور اصل یہی ہے کہ علوم میں جب تک کہ دوسرے معنے کی طرف نقل کرنا کسی دلیل سے ثابت نہ ہو الفاظ کو اپنے معانی لغویہ پر رہنا چاہئے پس اس بناء پر امعان نظر کے معنے ہوں گے روان کرون نظر اور یہ نظر کی روانی یہی تحریک قوت فکریہ ہے جو ذریعہ ہے ادراک حقائق صحیحہ کا پس ہم اس قول زرین ہی کو یدانغ میں اسی کا امر کر رہے ہیں آگے دوسرے مصرعہ میں روانی نظر کے اس معنے کی تائید میں جو کہ نظر کے لئے بضمن تفسیر لفظ امعان ثابت کیا گیا ہے فرماتے ہیں کہ دیکھو) چونکہ تن سے روح چھوٹ جاتی ہے خواہ حقیقۃً جیسے موت کے وقت خواہ حکماً جیسے نوم کے وقت یا توجہ الی المعقولات والمغیبات کے وقت) تو اس کو (فارسی میں) رواں کہتے ہیں (اور ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ بدون دلیل نقل الفاظ اپنے معانی لغویہ پر رہتے ہیں تو روح کے لئے روان ہونا ثابت ہوا اور چونکہ الفاظ میں یہ بھی اصل ہے کہ اشتراک نہ ہو اس لئے اس کو مستقل لغت نہ کہیں گے بلکہ رواں بمعنے جاری کے اس کو بھی ایک فرد کہیں گے تو دیکھو روانی کا اطلاق غیر آب وغیر اجسام پر بھی ہوا جبکہ اس کے مناسب اس میں روانی ہو پس جیسی روح کے لئے ایک روانی اس کے مناسب ثابت ہوئی اسی طرح نظر وفکر کے لئے اس کے مناسب روانی کا ثابت کرنا بعید نہ ہوا فصح تفسیر نا الامعان النظر بما ذکرا آگے روح کے رواں کہنے کو ایک حکیم سے احتجاجاً علی معتقدی الفلاسفۃ نقل کرتے ہیں کہ) وہ ایک فلسفی جس کی جان بند تن سے چھوٹ کر (خدا کو معلوم کہ) چمن (بہشت) میں روانہ ہوئی ہے یا ہاویہ کی طرف روانہ ہوئی ہے چوہے کی طرح (کہ) ایک بل سے دوسرے بل میں (جاتا ہے اسی طرح ہاویہ میں جانے کی تقدیر پر وہ ایک بجن یعنی دنیا سے دوسری بجن یعنی ہاویہ میں گئی ہو) اس (فلسفی) نے ان دونوں (روحوں) پر (کہ ایک روح انسانی ہے دوسری روح حیوانی) دو لقب رکھے ہیں (دونوں میں) فرق کرنے کے لئے اے مخاطب (میں اس فرق کی وجہ سے دعا کرتا ہوں کہ اس کی روح پر آفرین ہو (بعض محشین نے اس کے حل میں شیخ ابوعلی بن سینا کا قول اس کے رسالہ معراجیہ سے نقل کیا ہے کہ رواں نفس ناطقہ است وجان روح حیوانی اھ پس اس فلسفی سے مراد شیخ ابوعلی ہوگا یعنی دیکھو ابوعلی بھی روان صرف ناطقہ کو کہتا ہے روح حیوانی کو نہیں کہتا اس سے معلوم ہوا کہ اس نے بھی معنے روانی کا اعتبار کیا ہے چونکہ روح حیوانی یعنی بخار خاص کہیں منتقل ہو کر نہیں جاتا یہاں ہی مثل چراغ کے منطفی ہو جاتا ہے اس کو روان نہیں کہا اور نفس ناطقہ عالم غیب کی طرف جاتا ہے بالمعنی المناسب کہا

اس لئے اس کو رواں کہا پس احتجاج للتائید صحیح ہو گیا اور یہ جو درمیان میں فرمایا کہ بہشت میں گیا ہے یا دوزخ میں وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض نے اس کی تکفیر کی ہے پس مولانا نے اس میں اشارہ فرمایا کہ اس میں احتیاط اور علم الٰہی کی طرف حوالہ کرنا بہتر ہے اور بوجہ اس کے دعوے اسلام کے اس کے موجبات کفر میں تاویلات مناسبہ کر لی جاویں اور اگر شبہ ہو کر باوجود شک کے اس کے اسلام و کفر میں اس کو دعا کیسے دی کہ نفع دعا کا بلکہ جواز دعا کا بھی موقوف ہے اسلام پر جواب یہ ہے کہ دعا عمل ہے اس کے جواز کے لئے ظن بھی کافی ہے اور اس کا دعویٰ اسلام دلیل ظنی ہے اسلام کی اور اس کے مومن و کافر عند اللہ ہونے کا حکم یہ اعتقاد ہے اس کے لئے دلیل یقینی ضروری ہے اس کو حوالہ بہ علم حق کیا اور اگر شیخ کا اسلام ثابت مان لیا جاوے جیسا کہ ظاہر بھی ہے تو یہ تردید اس اعتبار سے ہوگی کہ اس کے بعض عقائد بدعیہ پر عفو یا عذاب غیر مخلد دونوں محتمل ہیں اور حدیث افتراق میں فی النار کے یہی معنے ہیں اور دعا مسلم مبتدع کے لئے بھی جائز بلکہ افضل ہے اور شعر دو لقب را او برین ہر دو نہاد الخ میں ایں ہر دو کا مشار الیہ گو یہاں مذکور نہیں لیکن اس کے قول کے شہرت کی بناء پر غیر مذکور کو بجائے مذکور کے قرار دے کر اشارہ کر دیا اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مصرعہ چوں زتن جان رست گویندش روان میں ایک تو صریحاً مذکور ہے اور علوم بلاغت میں مقرر ہوا ہے کہ ایک مقابل کا ذکر دوسرے مقابل کے ذکر پر بھی دال سمجھا جاتا ہے و نظائر کثیرہ قال تعالیٰ بیدک الخیر ای والشر و قال تعالیٰ و جعل لکم سرابیل تقیکم الحر ای والبرد و غیر ذلک پس اس طرح سے ذکر روان دال ہوا ذکر جان پر بھی پس اس طرح دونوں مشار الیہ مذکور ہو گئے اور چونکہ اس قول سے احتجاج کرنا مستلزم ہے اس کے اعتقاد صحت کو اس لئے اس کے اس قول پر بصیغہ دعا اس کی تحسین کی آگے فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ مضمون کہ روح کو روان کہتے ہیں ظاہر انظر کی روانی کے معنے تائید میں لایا گیا ہے لیکن اصل میں اس مضمون کا لانا) اس شخص کے بیان (حال) کے لئے ہے جو کہ فرمان حق پر چلتا ہے (اور وہ حال اس کا جس کا کہ بیان کرنا مقصود ہے بناء بر مقبولیت یہ ہے کہ) اگر وہ (مثلاً) گل کو خار (بنوانا حق تعالیٰ سے) چاہے تو (خدا کے بنانے سے) وہی ہو جاتا ہے (یعنی صرف تائید تفسیر امعان کی اصلی مقصود نہیں بلکہ مقصود اصلی یہ ہے کہ اس تائید سے امعان کی تفسیر محقق ہو پھر اس تفسیر کے موافق امعان پر عمل کرے اور امعان پر عمل کرنے سے اس کو ایسے حضرات کی معرفت ہو کیونکہ عدم امعان ہی ان کی معرفت و اتباع سے مانع تھا چنانچہ امعان کے مضمون سے پہلے غیر اہل امعان کی حالت کا بیان کیا گیا تھا کہ ابوجہل معجزات دیکھ کر بھی منکر رہا اور اس کی عداوت نے اس کو نظر نہ کرنے دیا یہی حاصل تھا عدم امعان کا اسی پر امعان کا مضمون شروع ہو گیا تھا غرض عدم امعان جو کہ مانع تھا وہ مرتفع ہو اور امعان حاصل ہو اور امعان سے ایسے حضرات کی معرفت ہو اور معرفت سے ان کی اتباع کرے پس اس طرح سے اصل مقصود اس مضمون اطلاق روان بر روح سے ایسے فرمانبرداروں کا حال و وصف بیان کرنا ہوا تا کہ ان کو معلوم کر کے ان کی اتباع کرے پس در بیان میں لفظ در بمعنے فی اجلیہ ہے کما فی قولہ علیہ السلام عذبت فی ہرۃ ای لہرۃ اور دوسرے مصرعہ میں جو حال بیان کیا ہے مقصود حصر نہیں ہے بلکہ منجملہ اس کے احوال کے یہ بھی ہے اور یہ کنایہ ہے مقبولیت سے کیونکہ یہ بھی ایک مقبولیت کا اثر ہے پس حاصل اس حال کا بیان ہوا اس کی مقبولیت کا یعنی یہ سب مضمون بغرض بیان مقبولیت مقبولین کے ہے تا کہ سامع ان میں داخل ہو آگے ہود علیہ السلام کا قصہ متضمن بعض آثار مقبولیت بتائید مضمون مقبولیت بیان فرماویں گے)

فائدہ:۔ احقر اس ایک شعر اخیر کی شرح سوچنے میں غالباً ایک گھنٹہ یا کچھ زیادہ پریشان رہا حواشی متعددہ سے بھی شفا نہ ہوئی آخر حضرت مرشد رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اتنی عبارت اس شعر کے متعلق حاشیہ پر نظر آئی یعنی اطلاق روان بر جان اھ جس کو

میں مبتدا سمجھا اور دریان آنکہ لج کو خبر سمجھا اور رجوع بحق کیا اللہ تعالی نے حضرت مرشدؒ کی برکت سے اس شعر کا حل قلب میں اس طور پر القا فرمایا جیسا لکھا گیا و اقطن انہ لا یوجد احسن من ہذا واللہ اعلم وفوق کل ذی علم علیم فقط۔

معجزۂ ہود پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام در تخلیص مومنان امت بوقت نزول باد

پیغمبر ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام کا معجزہ ہوا کے نازل ہونے کے وقت اُمت کے مومنوں کو بچانے کے لئے

(اس قصہ سے حضرت ہود علیہ السلام اور مومنین دونوں کی مقبولیت ظاہر ہوتی ہے کیونکہ صدور معجزہ اور نجات عن العذاب دونوں آثار مقبولیت سے ہیں اور یہی مقبولیت وجہ ربط ہے اس کی ما قبل کے ساتھ جیسا اوپر مذکور ہوا اور عنوان گل و خار کی خصوصیت سے ربط اور بھی موکد ہو جاوے گا کہ ہوا کہ فرحت بخشی میں مثل گل کے ہے۔ حضرت ہود علیہ السلام اور مومنین کی استدعا پر خواہ وہ استدعاء قالی ہوا گر انہوں نے بددعا کی ہو یا حالی ہوا گر انہوں نے بددعا نہ کی ہو لیکن حق تعالیٰ نے ان پر ظلم ہونے کے سبب عذاب نازل کیا ہو تو سبب نزول عذاب ان کے لئے انتقال لینا ہوا اور یہ استدعا حالی ہے کما قال تعالیٰ قصہ نوح علیہ السلام جزاءً لمن کان کفر اور ہر حال میں یہ مضمون اول کے دو تین شعر میں مذکور ہو کر پھر ایک مناسب سے دوسرے مضمون کی طرف انتقال فرمادیں گے اور اس کے بعد متعدد انتقالات ہوں گے چنانچہ معلوم ہوگا)۔

ہودؑ گرد مومناں خطے کشید	تا زباد آں قوم او رنجے ندید
ہود علیہ السلام نے مومنین کے گرد ایک خط کھینچ دیا	یہاں تک کہ ہوا سے ان کی اس قوم نے کوئی تکلیف نہیں دیکھی
مومناں از دست باد ضائرہ	جملہ بنشستند اندر دائرہ
مومنین باد ضرر رساں کے ہاتھ سے	سب کے سب دائرہ کے اندر بیٹھ گئے
باد طوفاں بود و او کشتی عسے	ہست ازیں طوفاں وایں کشتی بسے
ہوا تو طوفان تھی اور وہ کشتی تھا بالیقین	اس طوفان اور اس کشتی سے بہت ہیں
باد طوفاں بود و کشتی لطف ہو	بس چنیں کشتی و طوفاں دارد او
ہوا طوفان تھی اور کشتی لطف حق تھا	حق تعالی بہت سی کشتی اور طوفان رکھتا ہے
پادشاہے را خدا کشتی کند	تا بحرص خویش بر صفہا زند
ایک بادشاہ کو خدائے تعالی کشتی کر دیتا ہے	یہاں تک کہ وہ اپنی حرص سے صفوں پر حملہ کرتا ہے
قصد شاہ آں نے کہ خلق ایمن شوند	قصدش آنکہ ملک گردد پائے بند
بادشاہ کا یہ قصد نہیں ہوتا کہ خلق مامون رہیں	اس کا قصد یہ ہوتا ہے کہ ملک مسخر ہو جاوے
آں خراسی می دود قصدش خلاص	تا بیابد او ز زخم آں دم مناص
وہ چکی میں چلنے والا جانور دوڑتا ہے اس کا قصد خلاصی ہوتی ہے	تا کہ وہ ضرب سے اس وقت رہائی حاصل کرے

قصد او آں نے کہ آبے بر کشد	یا کہ کنجد را بداں روغن کند
اس کا یہ مقصود نہیں ہوتا کہ پانی کھینچے	یا کہ اس دوڑنے سے کنجد کو روغن کر دے
گاؤ بشتابد زبیم زخم سخت	نے برائے بردن گردوں و رخت
بیل ضرب شدید کے خوف سے دوڑتا ہے	نہ کہ گاڑی اور اسباب کے لے جانے کے لئے
لیک دادش حق چنیں خوف و وجع	تا مصالح حاصل آید در تبع
لیکن حق تعالیٰ نے اس کو ایسا خوف درد کا دیدیا ہے	تاکہ تبعاً مصلحتیں بھی حاصل ہو جاویں
ہمچنیں ہر کاسبے اندر دکاں	بہر خود کوشد نہ اصلاح جہاں
اسی طرح ہر صاحب کسب دکان میں	اپنے لئے کوشش کرتا ہے نہ کہ اصلاح عالم میں
ہر یکے بر درد جوید مرہمے	در تبع قائم شدہ زیں عالمے
ہر شخص اپنے درد پر مرہم تلاش کرتا ہے	تبعیت میں اس سے عالم قائم ہو گیا ہے
حق ستون ایں جہاں از ترس ساخت	ہر یکے از ترس جاں در کار باخت
حق تعالیٰ نے اس عالم کا ستون خوف سے بنایا ہے	ہر شخص نے نفس کے خوف سے جان بازی کر رکھی ہے
حمد ایزد را کہ ترسے را چنیں	کرد او معمار و اصلاح زمیں
حضرت ایزد کے لئے حمد ہے کہ اس نے خوف کو اس طرح	سبب عمارات اور سبب اصلاح دنیا کر دیا
ایں ہمہ ترسندہ اند از نیک و بد	ہیچ ترسندہ نترسد خود ز خود
یہ سب نیک اور بد خائف ہیں	کوئی ڈرنے والا خود اپنے وجود سے نہیں ڈرتا
پس حقیقت بر ہمہ حاکم کسے ست	کہ قریب ست و اگر محسوس نیست
پس حقیقت میں سب پر حاکم کوئی ایسا شخص ہے	کہ وہ قریب ہے اگرچہ محسوس نہیں ہے
ہست او اندر کمیں اے بوالہوس	تا نگردی فارغ از شب اے عسس
وہ گھات میں ہے اے بوالہوس	تاکہ تو اے عسس شب سے بے فکر نہ ہو جاوے
ہست او محسوس اندر مکمنے	لیک محسوس حس ایں خانہ نے
وہ محسوس ہے ایک گھات میں	لیکن وہ اس خانہ کے حواس کا محسوس نہیں ہے
آں حسے کہ حق براں حس مظہر ست	نیست حس ایں جہاں آں دیگر ست
وہ حس جس حس پر کہ حق تعالیٰ ظاہر ہے	وہ اس عالم کی حس نہیں ہے اس عالم کی حس دوسری ہے

حس حیواں گر بدیدے آں صور	بایزیدِ وقت بودے گاؤ و خر
حس حیوانی اگر ان صور کو ادراک کر لیا کرتی	تو گاؤ و خر بایزید وقت ہو جایا کرتے
آنکہ تن را مظہر ہر روح کرد	وانکہ کشتی را براق نوحؑ کرد
جس نے جسم کو ہر روح کا مظہر کیا	اور جس نے کشتی کو نوح علیہ السلام کا براق بنایا
گر بخواہد عین کشتی را بخو	او کند طوفان تو اے نور جو
وہ اگر چاہے تو عین کشتی کو خاصیت میں	وہ تیرا طوفان بنا دے اے طالب نور
ہر دمت طوفان و کشتی اے مقل	باغم و شادیت کرد او متصل
اے قلیل البضاعۃ ہر وقت تیرے طوفان اور کشتی کو	اس نے غم اور خوشی کے ساتھ متصل کر رکھا ہے
گر نہ بینی کشتی و دریا بہ پیش	لرزہا بیں در ہمہ اجزائے خویش
اگر تو کشتی اور دریا سامنے نہیں دیکھتا	تو اپنے تمام اجزاء میں لرزے کو دیکھ لے
چوں نہ بیند اصل ترسش را عیوں	ترس دارد از خیال گونا گوں
جب اپنے خوف کے مبداء کو آنکھوں والا نہیں دیکھتا	خیالات گونا گوں سے وہ خوف رکھتا ہے
مشت بر اعمیٰ زند یک جلف مست	کور پندارد لکد زن استرست
کسی اندھے کو کوئی جفا کار مست ایک گھونسا لگائے	اندھا خیال کرے کہ لات مارنے والا کوئی خچر ہے
زانکہ آں دم بانگ استری شنید	کور را گوش ست آئینہ نہ دید
کیونکہ اس وقت وہ خچر کی آواز سن رہا تھا	اندھے کا آئینہ کان ہے نہ کہ آنکھ
باز گوید کور نے ایں سنگ بود	یا مگر از قبۂ پرطنگ بود
پھر اندھا کہتا ہے نہیں یہ پتھر تھا	یا شاید کسی قبر پر آواز سے تھا
ایں نبود و آں نبود و او نبود	آنکہ او ترس آفرید اینہا نمود
یہ بھی نہ تھا اور وہ بھی نہ تھا اور وہ بھی نہ تھا	جس شخص نے قلب میں خوف پیدا کیا اسی نے یہ سب چیزیں ظاہر کیں
ترس و لرزہ باشد از غیرے یقیں	ہیچکس از خود نترسد اے حزیں
خوف اور لرزہ غیر کی طرف سے ہوتا ہے بالیقین	کوئی شخص از خود نہیں ڈرا کرتا اے حزیں
آں حکیمک وہم خواند ترس را	فہم کژ کردست او ایں درس را
وہ مردک حکیم خوف کو وہم کہتا ہے	اس نے اس درس کے متعلق فہم کو کج کر دیا ہے

ہیچ وہمے بے حقیقت کے بود	ہیچ قلبے بے صحیح کے رود
کوئی وہم بلا حقیقت کب ہوتا ہے	کوئی کھوٹا بدوں کھرے کے کب چلتا ہے
کے دروغے قیمت آرد بے زراست	در دو عالم ہر دروغ از راست خاست
کب جھوٹ بات رونق پاتی ہے بدوں سچ کے	دونوں عالم میں ہر جھوٹ سچ ہی کے سبب پیدا ہوا ہے
راست را دید او رواجے و فروغ	بر امید آں رواں کرد او دروغ
سچ کا اس نے رواج اور فروغ دیکھا	اس کی امید پر اس نے جھوٹ کو جاری کر دیا
اے دروغے کہ زصدقت ایں نواست	شکر نعمت کن مکن انکار راست
اے جھوٹ جس کا یہ سامان سچ کے سبب سے ہے	تو نعمت کا شکر کر سچ کا انکار مت کر

ہود علیہ السلام نے مومنین کے گرد (عذاب صرصر کے وقت) ایک خط کھینچ دیا یہاں تک کہ ہوا سے ان کی اس قوم (مومنین) نے کوئی تکلیف نہیں دیکھی (اور وہ) مومنین باد ضرر رساں کے ہاتھ سے سب کے سب (اس) دائرہ کے اندر بیٹھ گئے (پس وہ) ہوا تو طوفان تھی اور وہ (دائرہ) کشتی تھا بالیقین (عسے بیائے مجہول امالہ عسیٰ بالف مقصورہ کلمہ ترجی ست و بمعنے یقین ہم آمدہ اور) اس (قسم کے) طوفان اور اس (قسم کی) کشتی (میں) سے بہت (افراد) ہیں (اور بعنوان دیگر اس مضمون کو یوں سمجھو کہ) ہوا طوفان تھی اور کشتی لطف حق تھا (جو بواسطہ دائرہ کے فاعل تھا اور اختلاف عنوان اسی جزو میں ہے اور) حق تعالیٰ بہت سی کشتی اور طوفان رکھتا ہے (یعنی بہت سی چیزوں کو آلہ ضرر اور بہت سی چیزوں کو اس ضرر سے آلہ حفاظت بنایا ہے اور یہ تکثیر ان آلات کے اعتبار سے ہے نہ کہ موثر حقیقی کے اعتبار سے جس کو ایک شعر میں لطف ہو سے تعبیر کیا ہے کیونکہ لطف تو امر واحد ہے البتہ اگر لطف کے تعلقات کا اعتبار کیا جاوے تو اس میں بھی تعدد کا حکم صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا تعلق ایک محل کے ساتھ اور ہے اور دوسرے محل کے ساتھ دوسرا کما ہو مقرر فی علم الکلام مطلب یہ کہ حق تعالیٰ کا تصرف نہایت وسیع ہے اس نے کسی چیز کو نافع بنا دیا کسی چیز کو مضر آگے ان کشتیوں یعنی اشیاء نافعہ بتکوین حق کی مختصری تفصیل ہے تاکہ مضمون کا خوب استحضار ہو جاوے اور اس میں مضمون سابق یعنی بیان آثار مقبولیت مقبولین سے انتقال ہو گیا طرف مضمون توسع فی الاشیاء النافعۃ والمضرۃ کے پس فرماتے ہیں کہ مثلاً) ایک بادشاہ کو خدائے تعالیٰ کی کشتی (حکمی) کر دیتا ہے (جس سے عام آدمی طوفان مفسدین سے امن پاتے ہیں آگے اس کے کشتی بنانے کی ایک تفریع ہے یعنی) یہاں تک کہ وہ اپنی حرص سے (اعداء کی) صفوں پر حملہ کرتا ہے (اور اس) بادشاہ کا یہ قصد نہیں ہوتا کہ خلق مامون (ہوکر) رہیں (بلکہ) اس کا قصد (صرف) یہ ہوتا ہے کہ ملک مسخر ہو جاوے (مگر اس پر امن بھی مرتب ہو جاتا ہے تقریر تفریع کی یہ ہوئی کہ خدائے تعالیٰ کو اس سے کشتی کا کام لینا تھا اس میں یہ مادہ حرص پیدا کر دیا اور اس کی فرع حملہ بر اعداء ہوا اور اس پر بسببیت امن مرتب ہو گیا تو تا بحرص خویش الخ اصل میں فرع ہے ایداع حرص کی مگر کشتی کردن چونکہ بعادت حق اس کو مستلزم ہے اس لئے کشتی کردن کا ذکر گویا اس ایداع کا ذکر ہے پس تفریع صحیح ہے اور تفصیل کی اس مثال میں انتقال در انتقال ہے کیونکہ ایک انتقال تو یہ تھا کہ بعض اشیاء نافع اور بعض مضر ہیں اور دوسرا انتقال یہ ہوا کہ اشیاء نافعہ میں جزوی اختیار ہیں ان میں بعض وہ ہیں جن کا نافع ہونا ارادی و قصدی نہیں ہے یعنی وہ کوئی کام اپنی مصلحت کے لئے کرتے ہیں مگر

بلا قصد اس پر دوسروں کی بھی مصلحت مرتب ہو جاتی ہے اور زیادہ ایسی ہی ہیں چنانچہ بادشاہ کی مثال میں معلوم ہوا آگے اسی کی اور مثال ہے یعنی دیکھو کہ) وہ چکی میں چلنے والا جانور دوڑتا ہے (اور) اس کا قصد (اپنی) خلاصی ہوتی ہے تا کہ وہ ضرب سے اس وقت رہائی حاصل کرے اس کا یہ مقصود نہیں ہوتا کہ پانی کھینچے (اگر اس کو کنویں سے پانی کھینچنے کے کام میں لگایا گیا ہو) یا کہ اس دوڑنے سے کنجد کو روغن کر دے (یعنی تیل نکالنا بھی اس کو مقصود نہیں بلکہ وہ) بیل (تو صرف) ضرب شدید کے خوف سے دوڑتا ہے (کہ نہیں چلوں گا تو مار کھاؤں گا اس کی صرف یہ غرض ہوتی ہے) نہ کہ گاڑی اور اسباب کے لے جانے کے لئے (وہ دوڑتا ہو) لیکن حق تعالیٰ نے اس کو ایسا خوف درد کا دیدیا ہے (درد سے مراد وہ تکلیف جو مارنے سے اس کو پہنچے گی) تا کہ تبعاً (دوسری) مصلحتیں بھی حاصل ہو جاویں (آگے اس قاعدہ کی تعمیم فرماتے ہیں خواہ بمعنے استغراق یا بمعنے اغلبیت واکثریت اگر کوئی فاعل قاصد مصلحت غیر مان لیا جاوے جیسے اہل اللہ کہ ان کا مقصود ہی دوسروں کو نفع پہنچانا ہوتا ہے لیکن اگر اس میں بھی اس پر نظر کی جاوے کہ خود اس میں بھی ان کا قصد رضائے حق ہے اور وہ ان ہی کی مصلحت ہے تو پھر کوئی مخلوق ایسی نہ نکلے گی پس فرماتے ہیں کہ) اسی طرح ہر صاحب کسب دکان میں اپنے (نفع کے) لئے کوشش کرتا ہے نہ کہ اصلاح عالم میں (غرض) ہر شخص (اپنے ہی) درد پر مرہم تلاش کرتا ہے (اور) تبعیت میں اس سے عالم قائم ہو گیا ہے (آگے ایک تیسرا انتقال ہے یعنی ان امثلہ میں جو ان اشیاء کی نفع رسانی غیر ارادی کا مبنیٰ معلوم ہوا کہ فعل میں اپنی مصلحت کی تحصیل اور ترک میں اس مصلحت کے فوت کا خوف ہی اس میں بھی حکمت ہے پس اس حکمت کا بیان فرماتے ہیں کہ) حق تعالیٰ نے اس عالم کا ستون خوف (کے مادہ) سے بنایا ہے (کہ) ہر شخص نے (اپنے) نفس (کی مصلحت فوت ہونے) کے خوف سے جان بازی کر رکھی ہے (حاصل اس حکمت کا بقا و قیام عالم ہوا جس کا ترتب اوپر کے اشعار کے حل میں معلوم ہوا آگے اس حکمت پر شکر کرتے ہیں کہ) حضرت ایزد کے لئے حمد ہی کہ اس نے خوف کو اس طرح سبب عمارت اور سبب اصلاح دنیا کر دیا (آگے ایک چوتھا انتقال ہے یعنی اس تخویف کو دلیل انی قرار دے کر وجود صانع پر استدلال کرتے ہیں کہ دیکھو ایک مقدمہ تو یہ ہے جو کہ اوپر مذکور ہے یعنی یہ کہ) یہ سب نیک اور بد (جو اوپر مذکور ہوئے کسی نہ کسی چیز سے) خائف ہیں (مثلاً خوف مصلحت ہی سے دوڑتے ہیں پس کلمہ از در قولہ از نیک و بد بمعنی من بیانیہ ہے اور دوسرا مقدمہ گو اوپر مذکور نہیں مگر بالکل ظاہر ہے کہ) کوئی ڈرنے والا خود بخود نہیں ڈرتا (کیونکہ خوف ایک حادث ہے اور حادث کا وجود بدوں محدث کے محال ہے اور اگر وہ محدث بھی حادث ہو تو پھر اس کے لئے محدث کی ضرورت ہوگی لامحالہ کسی محدث قدیم پر سلسلہ ٹھہرے گا پس اس سے ثابت ہوا کہ خوف نہ تو خود یعنی بلا محدث پیدا ہوا اور نہ باحداث المحدث الحادث حادث ہوا) پس (ضرور) حقیقت میں سب (حوادث) پر حاکم (و متصرف) کوئی ایسا شخص ہے کہ وہ قریب ہے اگرچہ محسوس نہیں (کما قال تعالیٰ ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون اور تقریر مذکور سے صانع و مؤثر کا وجود اور تصرف تو صریح ثابت ہے لفظ حاکم سے یہی تصرف مراد ہے باقی قریب ہونا اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ تصرف من حیث التصرف عقلاً مستلزم ہے قرب متصرف للمتصرف فیہ کو چنانچہ اگر دونوں میں کوئی تعلق نہ ہو تو تصرف کا وجود محال ہے پس گونہ تعلق ہونا ضرور ہوا اور قرب کی ایک قسم یہ بھی ہے اور اس میں صاحب قرب کا محسوس ہونا بھی ضرور نہیں اور حق تعالیٰ کے قرب کا بھی مجملاً ہی حکم کیا جا سکتا ہے باقی کنہ تو اس کی کسی کو معلوم ہی نہیں آگے ایک پانچواں انتقال ہے اس کے قریب اور غیر محسوس ہونے کے متعلق یعنی) وہ گھات میں (مخفی) ہے اے بوالہوس تا کہ تو اے عسس شب (کی خدمت) سے بے فکر نہ ہو جاوے (جیسے اگر عسس کو علم ہو جاوے کہ بادشاہ کسی

گھات میں چھپا ہوا مجھ کو دیکھ رہا ہے تو وہ شب کو گشت کرنے سے کہ اس کا فرض منصبی ہے غافل اور بے فکر نہ ہوگا اسی طرح ہر شخص کو چاہئے کہ جس امر کا جو شخص بھی عسس کی طرح مکلّف ہے اپنے وقت خدمت میں کہ مشابہ شب عسس کے ہے بے فکر نہ ہو اور یہ تفریع ہے قرب پر کیونکہ قرب کی جو دلیل اوپر بیان کی گئی یعنی تصرف وہ قرب کے ساتھ علم متصرف کو بھی مستلزم ہے اور علم پر اس کا متفرع ہونا ظاہر ہے۔ پس مجموعہ قرب و علم و اختفاء مدلول ہے اندر کمین کا اور اختفاء کو تفریع میں بایں معنی دخل نہیں کہ عدم جواز فراغ عدم اختفاء میں نہیں ہوتا اس میں تو زیادہ ہوتا ہے بلکہ بایں معنے ہے کہ اختفاء کو مانع عدم جواز فراغ و مقتضی جو فراغ نہ سمجھو بلکہ قرب و علم کو اگرچہ وہ مقرون ہے اختفا کے ساتھ مستلزم عدم جواز فراغ سمجھو اور یہ شعر گویا ترجمہ ہے قولہ تعالیٰ کان ربک لبالمرصاد یہ مضمون تو متعلق تھا قرب کے آگے غیر محسوس ہونے کے متعلق مضمون ہے کہ ہم نے جو غیر محسوس کہا ہے تو مراد مطلق غیر مدرک نہیں بلکہ مراد غیر مدرک بہذہ المدرکات العامۃ من الحواس والعقل المتوسط ہے باقی عقل عالی و قوت قدسیہ سے اس کا ادراک ہوتا ہے اسی مضمون کو اس طرح فرماتے ہیں کہ) وہ محسوس (یعنی مدرک) ہے ایک گھات میں (یعنی جس کمین گاہ میں وہ مخفی ہے جو وہاں پہنچے اس کو وہ مدرک ہوگا مراد اس سے باطن اور غیب ہے چنانچہ جس کی عقل و روح کو غیب سے تعلق ہو جاتا ہے اس کو ادراک خاص و عرفان حسب استعداد بشری حق تعالیٰ کا ایسا ہوتا ہے کہ عقلاء و حکما کو نہیں ہوتا اور اندر مکمنے میں مکمن کی ظرفیت مراد نہیں کہ حق تعالیٰ تقید بالحادث سے منزہ ہیں بلکہ تجلی خاص کا تعلق مراد ہے کما فی قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استویٰ و قولہ علیہ السلام یرحمکم من فی السماء) لیکن وہ اس خانہ (قالب) کے حواس کا محسوس نہیں ہے (اس کا صدق حواس پر تو ظاہر ہے کہ وہ حال فی الجسم ہیں اور عقل متوسط چونکہ محتاج ان حواس کی ہے کما ثبت ان المحسوسات مبادی المعقولات اس لئے وہ بھی مضاف الی الجسم ہوئی اور عقل قدسی بوجہ عدم احتیاج الی الاستدلال کے اس اضافت سے منزہ ہے اور میری تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ حواس ایں خانہ سے مراد عام ہے حواس اور عقل کو اور یہ بھی معلوم ہوا ہوگا کہ ادراک منفی سے مراد ادراک خاص ہے جو قوت قدسیہ سے ہوتا ہے اور جس سے عقلاً محروم ہیں پس یہ شبہ نہ رہا کہ حق تعالیٰ پر محسوس فی المکمن ہونے کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے اس کا دراک بالحواس تو اس حیث دنیویہ تک ممتنع ہے اور نہ یہ شبہ رہا کہ اگر حواس سے مراد عام لیا جاوے تو اس عقل متوسط سے بھی جس کو حس ایں خانہ کہا ہے ادراک ہوتا ہے میری تقریر سے سب شبہات رفع ہو گئے آگے بھی اسی مضمون کا حاصل فرماتے ہیں کہ) وہ حس جس پر کہ حق تعالیٰ ظاہر ہے وہ اس عالم (ظاہر) کی حس نہیں ہے اس عالم (باطن) کی حس دوسری ہے (اسی شعر کے سب اجزاء کی شرح اوپر کے شعر میں کر دی گئی ہے آگے بھی اسی مضمون کی تاکید ہے کہ) حس حیوانی (شامل للعقل المتوسط) اگر ان صور (مدرکہ عقل عالی) کو ادراک کر لیا کرتی تو گاؤ و خر (سب) بایزید وقت ہو جایا کرتے (تجلیات مدرکہ عقل عالی کو صورت سے تعبیر کرنا اشارہ لطیف ہے ایک مسئلہ مہمہ کی طرف وہ یہ کہ ہر چند کہ عقل عالی کا ادراک بمقابلہ عقل متوسط کے از بس عمیق ہے لیکن کنہ حق اس عقل عالی سے بھی مخفی ہے پس کنہ کے مقابلہ میں وہ تجلیات بھی مرتبہ صور میں ہیں جن سے حق تعالیٰ منزہ ہے کما قیل کل خطر ببالک فہو ہالک واللہ اجل و اعلیٰ من ذلک و قیل ھو وراء الوراء ثم وراء الوراء الی مالا یتناھی اور گاؤ و خر سے مراد بھی بالمعنی اللغوی ہیں تو اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ حس حیوانی کو اگر عقل متوسط کو شامل نہ کہا جاوے تب تو اس حکم کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ کوئی شخص اس کا قائل نہیں کہ حق تعالیٰ کا ادراک حواس جسمانیہ سے ہوتا ہے سب متفق ہیں کہ بوجہ تجرد کے اس کا ادراک مخصوص ہے عقل کے ساتھ پھر اس کی نفی کی کیا

ضرورت ہے نیز عقل متوسط کے لئے اس کے ادراک کو صحیح کہا جاوے گا حالانکہ یہ بھی مقصود مقام کے خلاف ہے اور اگر حواس کو عقل متوسط کو عام کہا جاوے جیسا کہ مقتضا مقام کا بھی یہی ہے تو استلزام کا حکم غلط ہے کیونکہ گاؤ خر میں قوت عاقلہ کہاں ہے مگر اس شبہ کا جواب یوں ہو سکتا ہے کہ حیوانات میں بھی کسی قدر قوت عاقلہ کے وجود کے قائل ہو جاویں چنانچہ ظاہر قصہ ہد ہد اور نملہ کی تقریر سے جو کہ مذکور فی القرآن ہے اسی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے اور اگر گاؤ خر سے مراد گرفتاران شہوات بطن و فرج لئے جاویں گو ان میں عقل متوسط بھی تو کلام پر کوئی غبار یہ نہیں یہاں تک مضمون ہو گیا اس کے غیر محسوس ہونے کا آگے عود ہے مضمون بالا قریب سرخی باد طوفان بود و کشتی لطف ہو بس چنین کشتی و طوفان وارد اس کی طرف اور بیان ہے حق تعالیٰ کے کشتیہائے ظاہری و باطنی کے مالک ہونے اور ان کشتیوں میں متصرف ہونے کا جو مدلول تھا شعر مذکور آنفاً کے مصرعہ ثانیہ کا پس فرماتے ہیں کہ) جس نے جسم کو ہر روح کا (یعنی جو جو روح جس جس جسم کے متعلق ہے) مظہر کیا (اور یہ ظاہر ہے کہ ظہور آثار و افعال روح کا بواسطہ جسم کے ہوتے ہے) اور جس نے کشتی کو نوح علیہ السلام کا براق (یعنی مرکب محافظ) بنایا وہ (ایسا قادر و متصرف ہے کہ) اگر چاہے تو عین کشتی کو (جو کہ آلہ تھا حفاظت کا) خاصیت میں وہ تیرا طوفان بنادے اے طالب نور (یعنی طالب علم صحیح مطلب یہ کہ عین نفع کو ضرر بنانے پر وہ قادر ہیں آگے اس کی ایک نظیر بیان فرماتے ہیں کہ دیکھ) اے قلیل البضاعۃ ہر وقت تیرے (ایک) طوفان اور (ایک) کشتی کو اس نے غم اور خوشی کے ساتھ متصف کر رکھا ہے (یعنی غم کے ساتھ ایک طوفان ہے اور خوشی کے ساتھ ایک کشتی اور وہ طوفان و کشتی خود غم اور خوشی ہی ہیں پس با در قولہ با غم و شادیت گویا تجرید یہ است چنانکہ در لقیت بزید اسداً مطلب یہ کہ تیرے قلب کے اندر ہر وقت کا غم اور خوشی کیونکہ ہر وقت ان دونوں کیفیتوں میں سے کچھ نہ کچھ تو رہتی ہے یہ بمنزلہ طوفان اور کشتی کے ہیں ضرر اور نفع میں پھر یہ بھی دیکھ لو کہ بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ جو بناء ہوتی ہے خوشی کی وہی بعینہ خیال کے بدلنے سے یا کسی حال کے بدلنے سے بناء ہو جاتی ہے غم کی و بالعکس مثلاً اول کسی شخص کے آنے سے اس خیال سے کہ ہماری مدد کرے گا خوشی ہوئی پھر یا تو خیال بدل گیا یا خود اس شخص کا حال بدل گیا پس اس خیال سے کہ ہماری مخالفت کرے گا وہی آنا سبب غم ہوا و ہوا المد کور فیما قبل گر بخواہد عین کشتی را بخواو کند طوفان تو ای نور جو اور کبھی اس کا عکس واقع ہو کر سبب غم سبب خوشی ہو گیا اور یہ اوپر مذکور نہیں ہوا مگر ایک مقابل دوسرے مقابل پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے اور اس شعر میں جو غم و خوشی کے ہر وقت طاری رہنے کا حکم ہے اس پر شبہ ہو سکتا تھا کہ ہم نے زیادہ اوقات ان دونوں سے خالی دیکھتے ہیں تو یہ طریاں اکثری بھی نہیں جس میں ہر دم کہنے کی گنجائش بناء الا کثر حکم الکل ہوتی۔ پس یہ حکم کیسے صحیح ہوا آ... اس شبہ کا جواب دیتے ہیں کہ) اگر تو کشتی (خوشی) اور دریاوی غم کا طوفان اپنے) سامنے نہیں دیکھتا (جیسا تو نے شبہ کیا ہے کہ مجھ کو اکثر اوقات اس سے خالی گزرتے ہیں تو یا تو اس پر استدلال کرنے کے لئے) اپنے تمام اجزاء میں (وقتاً فوقتاً) لرزے دیکھ لے (جو کہ امید و بیم کے تعاقب سے وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے ہیں یعنی ایک بیم سے ایک لرزہ دوسرے بیم سے دوسرا لرزہ اور ان دونوں لرزوں کے درمیان جو وقت فاصل اور لرزہ سے خالی ہے جیسا کہ تعاقب کے لوازم سے ہے اس میں امید ایک مقدمہ تو یہ ہوا جو شعر میں مذکور ہے اور دوسرا مقدمہ جو مطوی ہے تین اور غیر محتاج الی الذکر ہے یعنی امید کا تعلق کسی خوشی کی بات سے ہوتا ہے اور بیم کا کسی غم کی بات سے اور ان دونوں کیفیتوں سے شاذ و نادر کسی وقت قلب خالی رہتا ہے پس امید و بیم جو علامت ہے وجود خوشی و وجود غم کی جب اکثر اوقات انکا طریان رہا تو حکم ہر دمت طوفان و کشتی الخ صحیح ہو گیا منشاء اشتباہ کا یہ ہوا تھا کہ معترض نے غم اور خوشی کے وہ درجات مراد سمجھے تھے جس سے انسان مغلوب ہو

جاوے اور جواب میں یہ بتلا دیا کہ مراد ہماری اس کے عام درجات ہیں خواہ غالب یا غیر غالب اور یہ سوال صرف لفظ ہر دم کے اعتبار سے واقع ہوتا ہے ورنہ جو اصل مضمون ہے کہ خدائے تعالیٰ مضر کو نافع اور نافع کو مضر کر دیتے ہیں وہ اس وقت بھی صادق ہے کہ ایسا گاہ گاہ ہو جاوے آگے عود ہے مضمون انتقال رابع کی طرف جو کہ یہاں سے نو دس شعر اوپر مذکور ہوا تھا اینہمہ ترسندہ اندالخ پس حقیقت الخ یعنے یہ لرزہ اور ترس جیسا کہ اوپر مذکور ہوا دلیل بانی ہے کسی مخوف قدیم کی مگر بعض منکران حق اس خوف کو مخوف حادث کی طرف جس میں موثر حقیقی ہونے کی صلاحیت بھی نہیں منسوب کرتے ہیں یہی مضمون ہے اشعار آئندہ کا یعنی) جب اپنے خوف کے مبداء (حقیقی) کو (ظاہری) آنکھوں والا (جو کہ باطنی آنکھوں سے جس سے اس مبداء کا ادراک کرتا اعمیٰ ہے) نہیں دیکھتا (اس لئے) خیالات گونا گوں سے (ان کو مخوف حقیقی اعتقاد کرنے کی بناء پر) وہ خوف رکھتا ہے (مراد اس شخص سے فلسفی دہری ہے کہ وہ منکر حق ہو کر ہر شے کا فاعل حقیقی اسباب طبعیہ کو سمجھتا ہے چنانچہ ایسے ایسے خوفوں کا فاعل بھی ان کے سبب طبعی کو کہ وہ خیالات ہیں جن میں بکثرت غیر واقعی بھی ہوتے ہیں سمجھتا ہے آگے اس شخص کور باطن کی مثال ہے یعنی اس شخص کی ایسی حالت ہے جیسے) کسی اندھے کو کوئی جفا کار مست ایک گھونسا لگائے (اور وہ) اندھا خیال کرے کہ لات مارنے والا کوئی خچر ہے (یعنی کسی خچر نے لات ماردی ہے) کیونکہ اس وقت وہ خچر کی آواز سن رہا تھا (اس سے قیاس کر لیا کہ بس مارنے والا بھی یہی ہوگا اور قاعدہ ہے کہ) اندھے کا آئینہ (جس میں انطباع و ارتسام محسوسات کا ہوتا ہے) کان ہے نہ کہ آنکھ (اس لئے اس نے کان کے مسموع سے استدلال کیا) پھر (کسی قرینہ سے وہ) اندھا کہتا ہے نہیں (خچر نہیں تھا) یہ پتھر تھا (جو کسی نے پھینک کر مارا) یا شاید کسی قبہ پر آواز سے (لگا) تھا (ملنگ بالفتح بمعنے صدا و آواز کذا فی الغیاث مراد اس سے کہل یہ ہے کہ پہاڑ ہو کر ارتفاع میں اور اس کے اندر صدا کے منعکس ہونے میں مشابہ ہے کے ہے مطلب یہ کہ کسی پہاڑ پر سے لڑھک کر آیا ہے پھر کسی قرینہ سے اس کا غلط ہونا بھی معلوم ہوا تو کہتا ہے کہ) یہ بھی نہ تھا اور وہ بھی نہ تھا (یہ تین نفی اوپر کے تینوں اسباب سے متعلق ہیں استر سنگ زنندہ کوہ حاصل یہ کہ حقیقت نہ معلوم ہونے سے وہ ان اسباب غیر واقعیہ کو اسباب سمجھا یہی حال ہے دہری کا آگے مولانا اس دہری کو حقیقت امر پر دلالت فرماتے ہیں کہ) جس شخص نے قلب میں خوف پیدا کیا اسی نے یہ سب چیزیں (ذہن کور میں) ظاہر کیں (یعنی ان خیالات کا خالق بھی وہی ہے جو خوف کا خالق ہے اس میں زیادہ رد ہو گیا اس پر کہ وہ تو خوف کا محدث ان خیالات کو بتلاتا تھا مولانا نے بتلا دیا کہ یہ خیالات بے چارے خود اپنے تکون میں بھی اسی محدث حقیقی کے محتاج ہیں آگے اسی کی مزید تقریر ہے کہ) خوف (جو کہ شعر اینہمہ ترسندہ اندالخ میں مذکور تھا) اور لرزہ (جو کہ مصرعہ لرزہا بین الخ میں مذکور تھا) غیر کی طرف سے (کہ وہ مخوف ہے) ہوتا ہے بالیقین کوئی شخص از خود (بلا مخوف کے) نہیں ڈرا کرتا اے حزین (جس کی تقریر شعر اینہمہ ترسندہ اندالخ کی شرح میں گزر چکی مگر) وہ مردک حکیم (جو کہ دہری ہے اس) خوف (کے سبب) کو وہم کہتا ہے (یعنی یہ کہتا ہے کہ الوہم خلاق الاشیاء بس اسی واہم نے کچھ خیالات ذہن میں پیدا کر دیئے کہ وہ سبب ہو گئے خوف کے پہلے مصرعہ ترس وار داز خیال گونہ گوں میں اس کا اعتقاد یہ نقل کیا ہے کہ وہ خیالات کو علت خوف کہتا ہے اور یہاں یہ نقل کیا کہ وہ قوت واہمہ کو علت کہتا ہے مگر دونوں میں تنافی نہیں اصل یہ ہے کہ خوف کو مسبب خیالات سے اور خیالات کو مسبب وہم سے بتلاتا ہے پس اس کے نزدیک خوف کا سبب قریب خیالات اور سبب السبب واہم ہے ایک جگہ سبب قریب کی طرف نسبت کر دی ایک جگہ سبب بعید کی طرف والکل صحیح اور مقولہ حکیم کے اس دوسرے عنوان میں بقرینہ انطباق رد آئندہ کے ایک خاص استدلال

کی طرف اشارہ ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ خوف کا سبب بعض اوقات خیالات غیر واقعیہ ہوتے ہیں اور امور غیر واقعیہ کو محدث کی ضرورت نہیں ہوتی پس سلسلہ سبب حدوث خود کا خیالات سے آگے چلنا ضرور نہ ہوا جس کا تم عموماً بھی اور مصرعہ آنکہ اوترس آفریدہ نہا نمود میں خصوصاً دعویٰ کر رہا ہے ہو فقولہ وہم خواندالخ فیہ تعرض بالرد اے ذاک المصراع ایضاً۔ جب خیالات سے آگے سبب کا سلسلہ نہیں پھر محدث قدیم کے وجود کی ضرورت نہ ہوئی آگے اس کے اس خیال کا رد ہے کہ) اس (دہری) نے اس درس کے متعلق (اپنی) فہم کو کج کر دیا ہے (جس کی آگے ایک دلیل ہے اور وہ یہ کہ یہ مقدمہ ظاہر ہے کہ) کوئی وہم بلا حقیقت کب ہوتا ہے (یعنی نہیں ہوتا اور توضیح کے لئے اس کی یہ مثال ہے کہ) کوئی کھوٹا بدوں کھرے کے کب چلتا ہے (اور یہ مثال ہے کہ) کب جھوٹ بات رونق پاتی ہے بدوں سچ کے (وجود کی چنانچہ دونوں عالم میں ہر جھوٹ سچ ہی کے سبب پیدا ہوا ہے (مطلب اس پیدا ہونے کا یہ ہے کہ) سچ کا اس (جھوٹ بولنے والے) نے رواج اور فروغ دیکھا اس (رواج و فروغ) کی امید پر اس نے جھوٹ کو جاری کر دیا (آگے بطور تفریع کے جھوٹ کو فرضی مخاطب بنا کر کہتے ہیں کہ) اے جھوٹ جس کا یہ سامان (مقبولیت) سچ کے سبب سے ہے تو نعمت کا شکر کر (یعنی) سچ (کے وجود) کا انکار مت کر (کہ دنیا میں سچ کوئی چیز ہی نہیں تقریر و توضیح اس مقدمہ کی یہ ہے کہ وہم سے اگر کوئی غلط خیال بھی کسی سلیم الحس کو پیدا ہو گیا ہو جو سبب ہو گیا خوف کا تب بھی خود یہی دلیل ہے بعض اوقات میں اس خیال کی واقعیت کی کیونکہ وہ خیال اگر کبھی واقعی نہ ہوتا تو پھر اس کے احتمال سے اندیشہ و خوف ہی کیوں ہوتا مثلاً کسی وجہ سے کسی کو خیال غلط پیدا ہو گیا کہ مجھ کو کوئی مار نہ ڈالے تو یہ خوف تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جب ایسے واقعات کبھی ہو بھی جاتے ہوں جس طرح کھوٹا جو چل جاتا ہے تو خود یہ دلیل ہے کہ کھرا بھی دنیا میں ہے اسی کا دھوکہ دے کر تو کھوٹا چلا دیا جاتا ہے اور جس طرح جھوٹ جو چل جاتا ہے تو یہ خود دلیل ہے کہ سچ بھی دنیا میں ہے اسی کا دھوکہ دے کر تو جھوٹ چلایا جاتا ہے پس اگر کھوٹا یا جھوٹا وجود خالص یا وجود راست کا انکار کرے تو کفران عظیم ہے کہ اپنی ہی بناء قدر کو منہدم کرتا ہے جب یہ مقدمہ ثابت ہو گیا تو جواب کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ خیالات غیر واقعیہ ہیں تب بھی یہ خود دلیل ہیں ان خیالات کے بعض اوقات میں واقعی ہونے کی اور واقعیت کے وقت ان کو محدث قدیم کی حاجت ہو گی پس ہر خیال غیر واقعی اس طرح پر مستلزم ہو گیا وجود محدث کو کیونکہ خیال غیر واقعی مستلزم ہے خیال واقعی کو اور خیال واقعی مستلزم ہے وجود صانع کو پس خیال غیر واقعی مستلزم ہو گیا وجود صانع کو وہذا المطلوب اور میں نے سلیم الحس کی قید اس لئے لگائی کہ ماؤف الحواس بسا اوقات ایسی چیز فرض کر کے ڈرتا ہے جس میں عادۃً کبھی واقعیت نہیں ہوتی لیکن کوئی شخص اس مادہ خصوصیت مجنون سے اس مقدمہ کے منقوض ہونے کا شبہ نہ کرے کیونکہ جب بعض واقعیات سے وجود صانع کا ثابت ہو جائیگا تو اگر ایک مادہ دال نہ بھی ہو مدعا پر تو مدعا میں کوئی قدح نہیں ہوا کیونکہ فن میں مقرر ہے کہ انتفاء دلیل خاص مستلزم نہیں انتفاء مدلول کو ممکن ہے کہ دوسری دلیل وجود مدلول پر دال ہو اور یہ جواب علی سبیل التنزل ہے ورنہ ہم اول ہی سے حکیم کے اس قول پر کہ بعض اوقات خیالات غیر واقعیہ ہوتے ہیں اور امور غیر واقعیہ کو محدث کی ضرورت نہیں مواخذہ کر سکتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ خیالات کے غیر واقعی ہونے کے کیا معنے اگر یہ ہے کہ ان امور کا وجود خارجی نہیں تو مسلم مگر پھر یہ مسلم نہیں کہ ایسے امور غیر واقعیہ کو محدث کی ضرورت نہیں کیونکہ وجود ذہنی بھی ایک قسم ہے وجود واقعی کی اور اس مرتبہ میں بھی محدث کی احتیاج ہے اور اگر یہ معنے ہیں کہ ان امور کا وجود ذہنی بھی نہیں تو بداہۃً غلط پس دلیل اصل ہی سے منہدم ہے اس کے بعد مولانا کو پھر مضمون سابق کشتی کا یاد آیا مگر کچھ اثر اس مضمون و فلسفی کا بھی ذہن میں باقی ہے اس لئے

آگے تردد کو ظاہر کریں گے کہ ان میں سے کونسا مضمون بیان کروں پھر ترجیح دیں گے کشتی کے مضمون کو پھر مضمون کشتی سے ایک چھٹا انتقال کریں گے عزلت عن العامہ کی ترغیب اور اختلاط مع العامہ سے ترہیب کی طرف)

از مفلسف گویم و سودائے او	یاز کشتیہا و دریا ہائے او
فلسفی اور اس کے خیال کے متعلق کچھ کہوں	یا حق تعالیٰ کی کشتیوں اور دریاؤں کے متعلق کہوں
بل زکشتیہاش کاں بند دلست	گویم از کل جزو در وے داخل ست
بلکہ اس کی کشتیوں ہی کے متعلق کیونکہ وہ قلوب کا مسخر کرنے والا ہے	میں کل کے متعلق کہتا ہوں جزو بھی اس میں داخل ہے
ہر ولی را نوح و کشتیبان شناس	صحبت ایں خلق را طوفاں شناس
ہر ولی کو نوح اور کشتیبان سمجھ	اس خلق کی صحبت کو طوفان سمجھ
کم گریز از شیر و اژدرہائے نر	ز اشنایان. و ز خویشاں کن حذر
تو شیر اور اژدہائے نر سے کم بھاگ	آشناؤں اور اقارب سے احتیاط کر
در تلاقی روز گارت می برند	یادہاشاں غائبی ات می چرند
ملاقات میں تیرا وقت ضائع کرتے ہیں	ان کی یادیں تیری غیبت کو چرتی ہیں
چوں خر تشنہ خیال ہر یکے	از قف تن فکر را شربت کے
مثل پیاسے گدھے کے ہر ایک کا خیال	قیف جسم سے فکر کے شربت کو چوسنے والا ہے
نشف کرد از تو خیال آں وشات	شبنمے کہ داری از بحر الحیات
ان چغل خوروں کے خیال نے تجھ سے چوس لیا	اس شبنم کو جو بحر الحیات سے تو رکھتا تھا
پس نشان نشف آب اندر غصون	آں بود کہ می نجنبد در رکون
پھر شاخوں کے اندر پانی کے نشف کی علامت	وہ ہوتی ہے کہ وہ میلان میں جنبش کرتی ہیں
عضو چوں شاخ تر و تازہ بود	می کشی ہر سو کشیدہ می شود
عضو مثل تر و تازہ شاخ کے ہوتا ہے	کہ تو جس طرف کھینچے وہ کھنچ جاتا ہے
گر سبد خواہی توانی کردنش	ہم توانی کرد چنبر گردنش
اگر تجھ کو ٹوکرا بنانا منظور ہو تو اس کو بنا سکتا ہے	نیز اس کو گردن کی ہنسلی بنا سکتا ہے
چوں شد آں ناشف ز نشف بیخ خود	ناید آں سوئے کہ امرش می کشد
جب وہ شاخ ناشف اپنی جڑ سے ناشف بننے سے جاتی رہے	تو وہ اس طرف نہیں آتی کہ حکم اس کو کھینچتا ہے

چوں نیابد شاخ از بیخش طبے	پس بخواں قاموا کسائی از نبے
جبکہ شاخ اپنی جڑ سے پستان نہ پاوے	پھر قرآن سے قاموا کسالی پڑھ لے

(ربط اوپر مذکور ہوا یعنی اثنائے مضمون رد غلی الفلسفی میں اوپر والا مضمون کشتی ہائے حق کا یاد آیا پس اولاً بطور تردد کے فرماتے ہیں کہ اس وقت یہ دونوں مضمون ذہن میں جمع ہوگئے تو میں آیا) فلسفی اور اس کے خیال کے متعلق کچھ کہوں یا حق تعالیٰ کی کشتیوں اور دریاؤں (یعنی طوفان) کے متعلق کہوں (آگے مضمون کشتی کو ترجیح دے کر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ نہیں فلسفی کے متعلق نہیں کہتا) بلکہ اس کی کشتیوں ہی کے متعلق (کہتا ہوں) کیونکہ وہ (مضمون) قلوب کا مسخر کرنے والا ہے (کیونکہ اس میں مقصود اً بالذات ذکر ہے عنایات ولطف وحفاظت حق کا اور محبوب کا ذکر مسخر قلب ہوتا ہی ہے اگر چہ تبعاً ما عنہ الحفظ یعنی طوفان و شر کا بھی ذکر ہوگا بخلاف ذکر فلسفی کے کہ اس میں خود اسی کا ذکر مقصود ہے اگر چہ ردوابطال کے لئے سہی مگر خود ردوابطال ہی تو مقصود بالذات نہیں مقصود بالتبع ہی ہے کیونکہ اگر اس کے اضرار کا اندیشہ نہ ہوتا تو خود رد میں کوئی معنے عبادت مقصودہ کے نہیں اور حق تعالیٰ کا ذکر خود عبادت مقصودہ ہے اور نیز کشتیوں کا ذکر فلسفی کے ذکر کو بھی متضمن ہو جاوے گا اس طرح سے کہ آگے بھی آتا ہے کہ صحبت عامہ خلق کہ اس میں فلسفی بھی داخل ہے طوفان ہے اور اس سے حفاظت کی کشتی صحبت اہل اللہ ہے پس اہل اللہ کا ذکر کہ مظہر لطف حق ہیں اور کشتی کا حاصل یہی لطف حق ہے اس کشتی کا یہ ذکر متضمن ہو گیا ذکر فلسفی کو بھی جو کہ فرد ہے عامہ خلق کی جس سے تحرز کے لئے اس کا ذکر کیا گیا ہے تو اس طرح دونوں کا ذکر ہو جاوے گا اور اس کا عکس نہیں ہے اس لئے) میں کل کے متعلق (مضمون) کہتا ہوں جز و بھی اس میں داخل ہے (ذکر کشتی کو کل اور ذکر فلسفی کو جز و تشبیہا کہا کیونکہ کل کا ذکر جس طرح مستلزم ہوتا ہے ذکر جز و کو اسی طرح کشتی کا ذکر مستلزم ہو گیا ذکر فلسفی کو جیسا ابھی مذکور ہوا اور اسی تضمن اور استلزام کی نسبت کہہ دیا اور دی داخل ست آگے مشابہ کشتی ہونے کی حیثیت سے اولیاء اللہ کی صحبت کی ترغیب اور مشابہ طوفان ہونے کی حیثیت سے عامہ خلق کی صحبت سے تحذیر اور اس کے مضار کا مضمون آخر اشعار مقام تک بعنوان خاص چلا گیا ہے پس اس عنوان کے اعتبار سے یہ انتقال سادس ہے گو معنوں کے اعتبار سے تفصیل ہے مضمون سابق کشتی کی پس فرماتے ہیں کہ) ہر ولی (کی صحبت کو کشتی اور اس ولی) کو نوح اور کشتیبان سمجھ (اور) اس (عامہ) خلق کی صحبت کو طوفان سمجھ (آگے تفریع ہے عامہ خلق کو طوفان سمجھنے پر کہ جب وہ ایسے ضرر رسان ہیں تو) تو شیر اور اژدہا سے تو کم بھاگ (لیکن) آشناؤں اور اقارب سے (بہت) احتیاط کر (کہ وہ شیر و اژدہا سے بھی زیادہ ضرر رساں ہیں چنانچہ ان کا ضرر یہ ہے کہ) ملاقات میں تیرا وقت ضائع کرتے ہیں (اور) ان کی یادیں تیری غیبت (کے اوقات) کو چرتی ہیں (یعنی ان کا تعلق حضور و غیبت دونوں میں مضیع وقت ہے حضور میں بواسطہ ملاقات اور غیبت میں بواسطہ یاد اور اس سب سے دین برباد ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ شیر و اژدہا دین کو ضائع نہیں کرتے آگے احباب واقارب کے ان تعلقات اور یاد وخیال کے ضرر کا بیان ہے کہ) مثل پیاسے گدھے کے ہر ایک (دوست اور عزیز) کا خیال قیف ◌ُ نم سے فکر (روحانی) کے شربت کو چوسنے والا ہے (قف بالکسر مخفف قیف ظرفیکہ بآن آب وغیر آن در ظروف دہان تنگ وشیشہ می کنند کذا فی الحواشی مطلب یہ کہ روح میں جو قوت متفکرہ ہے اور اس کو ایک نسبت حق تعالیٰ کے ساتھ ہے کہ وہ نسبت اس قوت متفکرہ کو حق تعالیٰ کی طرف منصرف کرتی ہے اور یہ نسبت بوجہ حلاوت بخشی کے مشابہ شربت کے ہے اور بوجہ تعلق روح بالجسم کے اس کا اثر اعضاء جسم پر بھی ظاہر ہوتا ہے یعنی طاعت وخدمت وغیرہ اس کو احباب واقارب کی نفسانی یادیں سلب کر لیتی ہیں اور یہ سلب اولاً وبالذات متعلق ہوتا ہے روح سے کہ روح میں سے وہ فکر

زائل ہو جاتی ہے اور ثانیاً و بالعرض متعلق ہوتا ہے جسم سے کہ اس توجہ کا جو اثر تھا طاعت و خدمت اب وہ جسم اس میں کسل کرتا ہے اسی تعلق بالعرض کے اعتبار سے اس شعر میں از تف تن فرمایا اور تعلق بالروح کا ذکر کرنے کی یا تو ضرورت نہ سمجھی کہ وہ تو اس کا متعلق بہ اولی ہی ہے اس میں کس کو خطا ہو سکتا ہے خاص کر جبکہ ما بالعرض دال بھی ہوتا ہے ما بالذات پر اور یا اس لئے ذکر نہیں کیا کہ اس کے آثار تو بواسطہ جسم ہی کے شاہد ہوں گے اور جسم کو قیف سے تشبیہ دینا اس وجہ سے ہے کہ قیف واسطہ ہوتا ہے وصول الشے من الشے کا اسی طرح جسم واسطہ ہے وصول الشئی ای الاثر من الشے ای الروح الی الشے ای الاعضاء کا جس طرح بیخ درخت واسطہ ہے وصول البلۃ من الارض المبولۃ الی الاغصان کا چنانچہ اسی بناء پر آگے اعضاء کو غصوں سے اور جسم کو باعتبار اس کے قوی باعثہ وارادیہ کے بیخ سے تشبیہ دیں گے فافہم توجیہ اجزا الکلام السابقۃ واللاحقۃ باسہل وجہ وقارب وللہ الحمد آگے اس شربت مذکور کے مصداق کی تعیین اور مضمون مذکور کی زیادہ تبیین فرماتے ہیں کہ) ان چغلخوروں (یعنی احباب و اقارب مذکورین) کے خیال (یعنی یاد اور توجہ و تعلق) نے تجھ سے چوس لیا (اور خشک کر دیا) اس شبنم (مشابہ شربت) کو جو بحر الحیوۃ (الحقیقیہ) سے تو (اپنے پاس) رکھتا تھا (یعنی وہ جو ایک فطری تعلق مع اللہ تھا وہ ضعیف یا زائل ہو گیا اور بحر الحیوۃ تعلق تام کو کہا کہ حیوۃ حقیقیہ کا سبب وہی ہے اور من وجہ تعلق بمنزلہ اس کے قطرات و شبنم کے ہے اور جاننا چاہئے کہ چوسنا اور نشف دو قسم ہے ایک وہ جو مذکور ہوا کہ خیال ناشف ہو گیا تعلق مع اللہ کا تن سے اور حاصل اس نشف کا زوال و ذہاب ہے تعلق مع اللہ کا جس طرح کسی شاخ سے ہوا اور دھوپ اس کی نمی کو خشک کر دیتی ہے اور دوسری قسم یہ کہ اعضاء ناشف ہوں تعلق مع اللہ کے تن سے باعتبار اس کے قوی باعثہ وارادیہ کے اور حاصل اس نشف کا اکتساب و تحصیل ہے تعلق مع اللہ کی جس طرح شاخیں پانی کو جڑ سے چوس کر تر و تازہ ہو جاتی ہیں اور اول نشف کا صلہ حرف از اور دوسرے کا حرف در ہو گا چنانچہ اوپر کہا گیا ہے نشف کرد از تو اور آگے (آوے گا) نشف آب اندر غصوں اور چونکہ ان دونوں میں عادۃً تنافی حقیقی ہے کہ ہر ایک کا وجود دوسرے کی عدم کی دلیل ہے و بالعکس اور اوپر اول کے وجود کا حکم کیا گیا ہے اور اس کی کوئی دلیل مذکور نہیں ہوئی) آگے اس کی دلیل ذکر کرتے ہیں کہ وہ عدم ہے ثانی کا اور اس ثانی کے عدم کو اس کے آثار و علامات کے عدم سے ثابت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تم نے ایک مضمون تو سن لیا یعنی دعویٰ) پھر (دوسرا مضمون سن لو یعنی دلیل وہ یہ کہ یہاں نشف ثانی نہیں دیکھا جاتا اور نشف ثانی کے نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کے آثار نہیں کیونکہ) شاخوں کے اندر پانی کے نشف کی علامت یہ ہوتی ہے کہ وہ میلان میں جنبش کرتی ہیں (یعنی ان کو جس طرف لچک دو مڑ جاتی ہیں چنانچہ ظاہر ہے اسی طرح) عضو (بھی) مثل تر و تازہ شاخ کے ہوتا ہے کہ تو جس طرف کھینچے وہ کھنچ جاتا ہے (آگے مشبہ بہ کی حالت کی تفصیل ہے کہ) اگر تجھ کو ٹوکرا بنانا منظور ہو تو اس کو بنا سکتا ہے نیز اس کو گردن کی ہنسلی بنا سکتا ہے (اور یہ سب اسی وقت تک ہے کہ وہ نمی کو جڑ سے کشش کرتا ہو اور تازہ ہو اور) جب وہ شاخ ناشف اپنی جڑ سے ناشف بننے (کی صفت) سے جاتی رہے (یعنی یہ اس صفت سے دور ہو جاوے) تو (پھر) وہ اس طرف نہیں آئی کہ حکم (موڑنے والے کا) اس کو کھینچتا ہے (پس یہی حال مشبہ کا ہے) پھر (اس کی تصدیق کے لئے) قرآن سے قاموا کسالی پڑھ لے جبکہ شاخ اپنی جڑ سے پستان (مراد شیر یعنی رطوبات) نہ پاوے (یعنی جب قویٰ جسمانیہ ارادیہ باعثہ سے مدد نہ پہنچے تو عبادات میں کسل ہو گا پس نشاط و حرکت یہ آثار تھے نشف ثانی کے ان کا نہ ہونا دلیل ہے نشف ثانی کے نہ ہونے کی اور نشف ثانی کا نہ ہونا دلیل ہے نشف اول کے ہونے کی وہو المطلوب الحمد کو رفی تمہید شعر پس شانشف آب الخ پس لفظ شعر پس نشان اور شعر پس نجوان میں تعقیب ذکری کے لئے ہے و نیز بضم اول و کسر ثانی مواحدہ و یائے معروف بفارسی

قرآن کذانی الغیاث وطی المکسر والفصم پستان بہائم وسباع کذانی المنتخب آگے اس سے قصہ کی طرف عود کا قصد کر کے پھر اس کو ترک کر کے مضمون عشق وفنا کی طرف انتقال فرماتے ہیں اور یہ انتقال سائغ ہے)۔

آتشین ست ایں نشاں کوتہ کنم	بر فقیر و گنج و احوالش زنم
یہ علامت آتشیں ہے کوتاہ کرتا ہوں	فقیر اور گنج پر اور اس کے احوال پر متوجہ ہوتا ہوں
آتشے دیدی کہ سوزد او نہال	آتش جاں بیں کز و سوزد خیال
تو نے ایسی آگ تو دیکھی ہے کہ وہ درخت کو جلا دے	آتش جان کو دیکھ کہ وہ خیال کو جلاتی ہے
زآتش عشق ست سوزاں جان و دل	لیک بے انوار زو آں جان و دل
آتش عشق سے جان و دل سوزاں ہے	لیکن بے نور ہے اس سے وہ جان و دل
نے خیال و نے حقیقت را اماں	زیں چنیں آتش کہ شعلہ زد زجاں
نہ خیال کو امن ہے اور نہ حقیقت کو	ایسی آتش سے جس نے جان سے شعلہ مارا ہے
خصم بر شیر آمد و ہر روبہ او	کل شی ھالک الا وجہہ
وہ شیر پر اور ہر روباہ پر غالب آ گیا	ہر شی ہالک ہے بجز اس کی ذات کے
در وجوہ وجہ او رو خرج شو	چوں الف در بسم در رو درج شو
اس کی ذت کی تجلیات میں جا فنا ہو جا	تو الف کی طرح بسم میں جا اور درج ہو جا
آں الف در بسم پنہاں کردہ ایست	ہست او در بسم وہم در بسم نیست
اس الف نے بسم اللہ میں پنہاں طور پر قیام کیا ہے	وہ بسم میں ہے اور نہیں بھی ہے
ہمچنیں جملہ حروف گشتہ مات	وقت حذف حرف از بہر صلات
اسی طرح تمام وہ حروف جو معدوم ہو جاتے ہیں	اس حرف کے حذف کے وقت بوجہ اتصالات کے
او صلہ ست و بے و سیں زو وصل یافت	وصل بے و سین الف را بر نتافت
وہ ہمزہ واسطہ وصل ہے اور ب و س نے اسی سے اتصال پایا ہے	ب و س کا اتصال الف کو برداشت نہ کر سکا
چونکہ حرفے برنتابد ایں وصال	واجب آمد کہ کنم کوتہ مقال
جبکہ ایک حرف کو برداشت نہیں کرتا یہ وصال	تو ضروری ہوا کہ میں کلام کو کوتاہ کروں
چوں یکے حرفے فراق سین و بے ست	خامشی اینجا مہم تر واجبے ست
جب ایک حرف فراق ہے س و ب کا	خاموشی اس جگہ مہم تر واجب ہے

چوں الف از خود فنا شد مکتنف	بے و سیں بے او ہمی گویند الف
جب الف اپنے سے فنا ہو گیا اور پناہ لینے والا	تو ب دس بدوں اس کے کہہ رہے ہیں کہ یہاں الف معتبر ہے
مارمیت اذرمیت بے ویست	ہمچنیں قال اللہ از ضمنش بجست
مارمیت اذرمیت بدوں اس کے ہے	اسی طرح اس کے ضمن سے قال اللہ مستفاد ہوا
تا بود دار و ندارد او عمل	چونکہ شد فانی کند دفع علل
جب تک دوا رہتی ہے وہ عمل نہیں کرتی	جبکہ وہ فانی ہو گئی تو امراض کا دفعیہ کرتی ہے

(اوپر شعر پس نشان نشف آب (الی) شعر چوں شد آن ناشف میں حرکت الی الطاعات کو نشان تعلق مع اللہ کا جس کو اس سے اوپر شبنم بحر الحیاۃ کہا ہے اور عدم حرکت کو نشان عدم تعلق مع اللہ کا فرمایا ہے چونکہ حقیقت اس تعلق کی بوجہ علوم مکاشفہ میں سے ہونے کے غامض اور دقیق ہے کہ وہ راجع ہے تحقیق علاقہ فیما بین الروح والحق کی طرف جو کہ منشاء ہے مسئلہ وحدۃ الوجود واسرار توحید و دارد فنا و بقاو احوال عشق کا جن کا اظہار ظاہر ہے کہ عوام کے مناسب نہیں اس لئے فرماتے ہیں کہ) یہ علامت (کا مضمون) آتشیں ہے (کہ عامہ سامعین کو مضر ہے اس لئے میں اس کی) کوتاہ کرتا ہوں (اور اس مضمون کو چھوڑ کر) فقیر اور گنج پر اور اس کے احوال پر متوجہ ہوتا ہوں (مگر قصہ شروع نہیں کرنے پائے کہ ان اسرار و واردات کا بیساختہ غلبہ ہو گیا جن کا غموض باعث ہوا تھا ان کے ترک ذکر کا مگر مغلوبیت میں معذوری ہے اس لئے ان اسرار و واردات کی طرف بالا انتقال السابع مختل ہو گئے پس فرماتے ہیں کہ) تو نے ایسی آگ تو (بہت) دیکھی ہے کہ وہ درخت کو جلا دے (مگر) آتش جان کو دیکھ کہ وہ خیال کو جلاتی ہے (آگے اس آتش جان کا مصداق مع اشارہ بوجہ تسمیہ بتلاتے ہیں کہ) آتش عشق سے جان و دل سوزان ہے (پس آتش جان کا مصداق آتش عشق ہوئی اور آتش جان اس اعتبار سے کہی گئی کہ جان کے لئے مثل آتش کے سوزندہ ہے جس سوزندگی جان کا ایک اثر یہ ہے کہ جان کے خیالات کو جو کہ ماو من کے ساتھ متعلق تھے سوختہ و فنا کر دیا) لیکن (باوجود اس کے ایسے سوزندہ ہونے کے) بے نور ہے اس سے وہ جان و دل (یہ اشارہ ہے جان بے نور کی طرف قرینہ اس کا عنوان مبتداء کا ہے حاصل یہ کہ فاعل تو بہت قوی ہے مگر فاعلیت کے شرائط میں سے وجود قابل بھی ہے جو جان قابل نہ ہو وہ اس سے احتراق تو کیا حاصل کرتا جو موقوف ہے غایت تلبس پر اس کو تو نور بھی حاصل نہیں جو بعید سے بھی حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ چراغ اور آفتاب سے دور ہونے پر بھی نور حاصل کیا جاتا ہے اور جو جان قابل ہے اسکے اعتبار سے یہ فاعل ایسا موثر ہے کہ وہ صرف مفنی خیال ہی نہیں بلکہ مفنی حقائق بھی ہے پس) نہ خیال کو امن ہے اور نہ حقیقت کو ایسی آتش سے جس نے جان سے شعلہ مارا ہے (یعنی جس عشق نے جان کو سوختہ کر دیا اس کا اثر اس جان و متاثر و قابل میں یہ ہے کہ اس سے فنا علمی کہ علوم و خیالات سے متعلق ہے اور فنا حسی کہ موجودات واقعیہ یعنی اخلاق ذمیمہ سے متعلق ہے دونوں متحقق ہو گئیں اور ان دونوں فناؤں کے اعتبار سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ) وہ (یعنی عشق) شیر (یعنی موجود قوی) پر (کہ موجود خارجی ہے) اور ہر روباہ (یعنی موجود ضعیف) پر (کہ وہ موجود ذہنی ہے) غالب آ گیا (چنانچہ ارشاد ہے کہ) ہر شے ہالک ہے بجز اس کی ذات مستلزم للصفات) کے (استدلال اس طرح ہوا کہ اس سے حق تعالیٰ کے وجود کا استقلال اور دوسرے موجودات کا اضمحلال ثابت ہوا اور ظاہر ہے کہ جب موجود قوی کے آثار غلبہ کرتے ہیں جیسا کہ عشق میں ایسا ہی

ہوتا ہے پس اس وقت موجود ضعیف بعض مغلوب بعض مسلوب ہو جاویں گے پس کل شی ہالک سے استدلال صحیح ہو گیا آگے بعد بیان خواص و آثار عشق کے ان خواص و آثار یعنی قرب و وصل وفنا کی تحصیل کی ترغیب بطور تفریع علی الآیۃ کے فرماتے ہیں یعنی) اس (محبوب حقیقی موصوف فی الآیۃ باستقلال الوجود) کی ذات کی تجلیات میں جا فنا ہو جا (کہ اس کا استقلال وجود اور ہمارا اضمحلال وجود اسی کو مقتضی ہے وہذا التقریر التفریع علی الآیۃ پس وجہ سے مراد ذات کہ اس لفظ کا استعمال ذات میں آتا ہے اور وجوہ سے مراد تجلیات کہ وہ اطوار ہیں ظہور حق کے کہ وجوہ کے معنے اطوار کے آتے ہیں کما فی المنتخب آگے اس فنا کی ایک مثال ہے کہ) تو الف (یعنی ہمزہ) کی طرح بسم میں جا اور درج ہو جا) آگے وجہ تشبیہ کا بیان ہے کہ) اس الف (یعنی ہمزہ) نے بسم میں پنہاں طور پر قیام کیا ہے (ایست حاصل مصدر ایستادن پس) وہ من وجہ) بسم میں ہے اور (من وجہ) نہیں بھی ہے (حاصل تقریر کا یہ ہے کہ بسم اصل میں باسم تھا ہمزہ وصل دو کلموں کے درمیان آ کر حذف ہو جاتا ہے اس لئے جب ہائے جارہ اسم پر آئی ہمزہ حذف ہو کر وہ ب س سے مل گئی پس وہ ہمزہ لفظاً و ظاہراً تو موجود نہیں اور معنے اور باطناً موجود ہے۔ پس اسی طرح فنا میں اس فانی کا وجود من وجہ رہتا ہے اور من وجہ نہیں رہتا یعنے حساً تو رہتا ہے یعنی معدوم و مفقود نہیں ہوتا لیکن التفاتاً و استحضاراً نہیں رہتا یعنے معلوم و مشہود نہیں ہوتا پس وجہ تشبیہ وجود من وجہ و عدم من وجہ ہے گو وجہ شبہ طرفین تشبیہ میں مختلف ہو آگے اور تشبیہ ہے کہ) اسی طرح تمام وہ حروف جو معدوم ہو جاتے ہیں اس حرف کے حذف کے وقت بوجہ اتصالات (کلمات) کے (مثلاً غلام زید اصل میں غلام لزید تھا جب غلام کو زید کے ساتھ اضافت کے لئے متصل کیا اس اتصاف کی وجہ سے لام محذوف ہو کر معدوم ہو گیا پس یہ حرف لام بھی من وجہ موجود ہے اور من وجہ معدوم جیسا ہمزہ وصل میں بیان کیا گیا اس مثال پر مضمون ترغیب فنا کا جو خرج شو اور درج شو کا مدلول ہے ختم ہوا اور چونکہ وجہ ترغیب یہ ہے کہ وہ موقوف علیہ ہے وصل کا اور وصل مطلوب ہے اور مطلوب کا موقوف علیہ بھی مطلوب ہوتا ہے آگے اس کا موقوف علیہ ہونا یعنی فناء کا شرط وصال ہونا بھی اسی مثال سے دوسرے اعتبار سے واضح کرتے ہیں کہ دیکھو) وہ (ہمزہ) واسطہ وصل ہے اور ب اور س نے اسی سے اتصال پایا ہے (مگر) ب و س کا اتصال (اس) الف (یعنی ہمزہ) کو برداشت نہیں کر سکا (یعنی وصل ب و س کا وجود الف کے ساتھ جمع نہیں ہو سکا پس جس طرح مشبہ بہ میں حذف ہمزہ شرط اتصال فیما بین ب و س ہے باوجودیکہ یہ ہمزہ واسطہ اتصال بھی ہے چنانچہ اگر بجائے اس ہمزہ کے کوئی دوسرا ایسا حرف ہو جو حذف نہیں ہوتا تو اس کے ماقبل و مابعد میں وصل نہ ہوتا مثلاً ہمزہ قطعی ہوتا تو وہ بحالہ فاصل رہتا اسی طرح مشبہ میں حذف و فنا ہستی و خودی شرط وصل فیما بین العبد والحق ہے گو وہی ہستی واسطہ وصل بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ یہ فناء مصطلح ایک حالت وجودیہ ہے جس کا ثبوت کسی کے لئے فرع ہے ثبوت مثبت لہ کی اور میں نے جو اس شعر کی تمہید میں یہ لفظ بڑھایا ہے کہ دوسرے اعتبار سے وجہ اس کی یہ ہے کہ اوپر ہمزہ سے عبد فانی کو تشبیہ دی تھی اور ب و س سے جانب حق کو اور یہاں عبد کو ب یا س سے اور اس کے وجود کو ہمزہ سے اور حق کو احد الطرفین الباقی سے تشبیہ دی والصحہ کل وجہ کما سیاتی فی الشعر السابق علی الاخیر و برتافتن بمعنی برداشتن کذا فی الغیاث آگے اس برتافتن مشبہ بہ سے علاوہ توضیح اشتراط مذکور فیما قبل کے ایک اور فائدہ نکال کر بطور تفریع فرماتے ہیں کہ) جب ایک حرف کو برداشت نہیں کرتا یہ وصال تو ضروری ہوا کہ میں کلام کو کوتاہ کروں (کیونکہ کلام میں تو بہت حروف بلکہ کلمات بلکہ جملے ہیں یہ مجھ کو وصال حق سے کیوں نہ مانع ہوں گے اس لئے مجھ کو چاہئے کہ کلام کو بھی حذف کروں اور توضیح اس کی یہ ہے کہ کلام بھی تو آثار ہستی سے ہے اور فنا میں ان آثار کا عدم ضروری ہے پس عدم کلام ضروری ہوا اور یہ حکم کہ فنا کے لئے عدم

کلام ضروری ہے باعتبار بعض مراتب فناء کے ہے مثلاً استغراق سو ممکن ہے کہ مولانا اس وقت اس مرتبہ کو اپنے اوپر وارد کرنا چاہتے ہوں اس لئے کلام کو مانع سمجھا وہذا التقریر لہذا الشعر مما منحنی اللہ تعالیٰ بہ ولا فخر وانما الحمد والشکر آگے بھی اسی کی تاکید ہے کہ) جب ایک حرف (یعنی ہمزہ سبب) فراق ہے س دب کا (پس) خاموشی اس جگہ اہم تر واجب ہے اور ان دونوں شعر کو ماقبل کا ہم معنے بھی کہہ سکتے ہیں پس یہ تقریر ہوگی ہر گاہ کہ در حرف ایں حالت است کہ از وجود یک حرف فراق بے دسین ست پس دراصل عاشق چہ طور گنجائش وجود عاشق باشد درین مقام مجال مقال نیست خاموشی واجب ست اھ کذا فی الحاشیہ ونسبہا الی مرشدی" ویمکن ان یرجع ہذا الی ما قلت باضافۃ مقدمۃ وہی ہذہ وکلام ومقال از آثار وجود عاشق ست پس آن ہم گنجائش ندارد واللہ اعلم چونکہ فناء کا ثمرہ بقاء ہے آگے اس کو اسی مثال سے اول اعتبار سے بیان فرماتے ہیں کہ) جب الف اپنے سے فنا ہو گیا (اور ب دس کی) پناہ لینے والا (ہو گیا) یعنی ان کے بیچ میں جا کر پوشیدہ ہو گیا فقولہ ملتحف معطوف بتقدیر العاطف) تو ب دس بدوں اس کی (وجود ظاہری کے) کہہ رہے ہیں (کہ یہاں) الف (معتبر ہے چنانچہ اس مرکب کی تحلیل الی المفردات کے وقت اس ب دس ہی کے درمیان میں الف کے وجود کا حکم کیا جاتا ہے پس اسناد ہمیگویند کی ب دس کی طرف اسناد مجازی ہے۔ سبب دال کی طرف پس اسی طرح جب عبد فانی فی الحق ہو جاتا ہے تو پھر حق تعالیٰ کا مقولہ ما رمیت از رمیت بدوں اس کے (وجود کے واقع ہوتا) ہے (یہ مقولہ تو افعال عبد کی نسبت ہے اور) اسی طرح اس کے ضمن سے (ما قلت ولکن) قال اللہ مستفاد ہوا (یہ اقوال عبد کی نسبت ہوا اور اس کے ضمن سے حاصل ہونا اشتراک علت ومنی کی وجہ سے ہے اور اسی اشتراک سے اس کا عموم بھی ہر فانی کے لئے ہوگا گو مورد خاص ہے اور حاصل بقاء کا یہی ہے کہ اس کے اقوال وافعال بوجہ کمال موافقت حق کے گویا عین اقوال وافعال حق کے ہوتے ہیں جیسے عبد سے صادر ہی نہیں ہوئے اور اس شعر کی تمہید میں میں نے یہ کہا ہے کہ اول اعتبار سے وجہ اس کی یہ ہے کہ سابق میں ب دس کو مشبہ بہ جانب حق کا قرار دیا تھا اور ہمزہ کو مشبہ بہ عبد کا فی قولہ آن الف در بسم الخ اور بعد میں ب دس کو مشبہ بہ مجموعہ عبد وحق کا اور ہمزہ کو مشبہ بہ وجود عبد کا فی قولہ او وصلہا ست الخ کما ذکرتہ فی تمہید الشعر الثانی اور یہاں پھر مثل سابق ہی ب دس کو مشبہ بہ جانب حق کا اعتبار کیا ہے چنانچہ تقریر شعر چوں الف از خود الخ سے ظاہر ہے اس لئے میں نے اس شعر کی تمہید میں کہا تھا کہ اول اعتبار سے اب یہ بات رہ گئی ہے کہ شعر اول وشعر اخیر میں جو ب دس کو مشبہ بہ جانب حق کا قرار دیا اس میں کس حرف سے کس شان کی تشبیہ زیادہ الیق ہے سو احقر کے ذوق میں اقرب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ب کو مشبہ بہ ذات وصفات حق کا اور س کو مشبہ بہ افعال حق کا کہا جاوے اس لئے کہ اس ب جارہ میں یہ صفات ہیں ایک بساطت کیونکہ حرف مفرد ہے کسی کلمہ کا جزو نہیں ہے اور نہ اس میں اور کوئی حرف جزو ہے پس بسیط ہوا بخلاف اس کے کہ کلمہ اسم کا جزو ہے دوسرے استقلال یعنی کلمہ ہونے میں مستقل ہے کسی کا محتاج نہیں اور وہ استقلال مراد نہیں جو اسم اور فعل کے خواص میں سے ہے بخلاف س کے کہ مستقل کلمہ نہیں چنانچہ ظاہر ہے تیسرے عامل اور موثر ہونا چنانچہ کلمہ اسم کو اس نے جر کیا اور ظاہر ہے کہ جب کلمہ اسم وجود میں مستتبع ہے حرف س کا کیونکہ کل مستتبع ہوتا ہے جزو کو وہ متاثر ہے حرف جر سے تو تابع میں بھی اس تاثر کا اثر ضرور ہوگا پس س بھی متاثر ہوا ب سے اور یہ اوصاف ذات وصفات واجب تعالیٰ کے زیادہ مناسب ہیں کہ وہ بسیط بھی ہیں مستقل بھی ہیں موثر بھی ہیں خواہ اس میں اتنا اور اعتبار کر لیا جاوے کہ ذات واجب کو ذات ب سے اور صفات حق کو نقطہ با سے کہ باوجود تابع ہونے کے ذات سے منفک نہیں اسی طرح صفات باوجود تابع فی الوجود ہونے کے ذات سے منفک نہیں بہر حال ذات وصفات کو تو ب سے تشبیہ دینا

زیادہ مناسب ہے اور افعال حق کو بس کے ساتھ کیوں وہ بوجہ ممکن ہونے کے تعلق بالمرکب کی صورت میں حبعاً ترکیب کے ساتھ بھی موصوف ہوں گے اور ان میں احتیاج فی الوجود وتاثر بھی ہوگا پس معنے یہ ہوں گے کہ جس طرح ہمزہ ب دس میں فنا ہو گیا اسی طرح عبد بھی ذات وصفت حق اور افعال حق میں فنا ہو جاتا ہے چنانچہ فناء کی یہی تین قسمیں مشہور بھی ہیں۔ فناء فی الذات فناء فی الصفات فناء فی الافعال اور یہی تقریر ہے جس کا وعدہ شعر اوصلا است کے حل کے اخیر میں کیا گیا تھا بقولی کما سیاتی الخ اور مضمون بقاء میں جو تشبیہ مذکور ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ جس طرح فناء ہمزہ کے بعد یہ کہنا صحیح ہے کہ ہمزہ موصوف بالوجود نہیں اگر وہ موصوف بالوجود ہے تو اس کا موصوف بالوجود ہونا یہی ہے کہ ب دس موصوف بالوجود ہیں وھو معنے قولہ بے سین بے ہادہمی گوید بند الف اسی طرح فناء عبد کے بعد یہ کہنا صحیح ہے کہ عبد موصوف بالفعل وبالقول نہیں ہے وہذا معنے مارمیت وما قلت اگر وہ موصوف بالفعل وبالقول ہے وھو معنے اذ رمیت واذ قلت تو اس کا موصوف بالفعل وبالقول ہونا یہی ہے کہ حق تعالٰی موصوف بالفعل وبالقول ہے وھو معنے ولکن اللہ رمیٰ ولکن اللہ قال یہاں تک فناء کے اشتراط ونافعیت کا مضمون ختم ہوا آگے اسی اشتراط ونافعیت کی ایک مثال ہے کہ دیکھو) جب تک دوا (اپنی صورت نوعیہ پر باقی) رہتی ہے وہ عمل (اور اثر) نہیں کرتی (اور) جب وہ فانی ہوگئی (اور بہ تبدل صورت بدن میں ساری ہوئی) تو امراض کا دفعیہ کرتی ہے (تو دیکھو اس مثال سے بھی فناء دوا کا شرط عمل ونافع صحت ودافع مرض ہونا واضح ہوا چونکہ ان مضامین کے نہایت نافع وعالی ہونے پر نظر واقع ہونے سے مثنوی کی مدح کا جوش ہوا جس کے یہ مضامین جزو ہیں اس لئے آگے اشعار میں مثنوی کی مدح اس کی مقبولیت وبقاء برکت واشتمال معانی واسرار غیر محدودہ سے بطور انتقال تاثمن کے فرماتے ہیں)۔

گر شود بیشہ قلم دریا مدید	مثنوی را نیست پایانی امید
اگر بیشہ قلم ہو جاوے اور دریا روشنائی	مثنوی کے ختم کی توقع نہیں
چار جوب خشت زن تا خاک ہست	میدہد تقطیع شعرش نیز دست
خشت زن کا قالب خاک تک ہے	اس کے اشعار کی تقطیع بھی میسر رہے گی
چوں نماند خاک وبادش حف کند	خاک سازد بحر او چوں کف کند
جب خاک نہ رہے گی اور ہوا اس کو صاف کر دے گی	تو اس کا دریا خاک بنا دے گا جبکہ کف لاوے گا
چوں نماند بیشہ و سر در کشند	بیشہا از عین دریا سر کشند
جب بیشے نہ رہیں گے اور روپوش ہو جاویں گے	تو اور دوسرے بیشے عین دریا سے ظاہر ہوں گے
بہر ایں گفت آں خداوند فرج	حد ثواعن بحر نا اذلا حرج
اسی لئے اس مالک کشادگی نے فرمایا	ہمارے دریا سے حکایتیں کئے جاؤ کیونکہ تنگی نہیں ہے
باز گرد از بحر رو در خشک نہ	ہم زلعبت گو کہ کودک راست بہ
تو دریا سے ہٹ منہ خشکی کی طرف کر	کھیل کی بات بھی کہہ لے کیونکہ کودک کے لئے بہتر ہے

تا ز لعبت اندک اندک در صبا	جانش گردد باہم عقل آشنا
تاکہ کھیل سے تھوڑا لڑکپن میں	اس کی جان دریائے عقل سے آشنا ہو جاوے
عقل زاں بازی ہمی گیرد صبی	گرچہ با عقل ست در ظاہر ابی
لڑکا اس کھیل سے عقل حاصل کر لیتا ہے	اگرچہ بظاہر وہ عقل کے ساتھ منافی ہے
کودک دیوانہ بازی کے کند	جزو باید تا کہ کل را پے کند
دیوانہ لڑکا کب کھیل کرتا ہے	جزو تو ضروری ہے تاکہ کل کا سراغ لگا لیوے

اگر بیشہ (شامل علی الاشجار) قلم ہو جاوے (اور دریا روشنائی (ہو جاوے مدید بکسر دال دیائے مجہول امالہ مداد تب بھی) مثنوی (کے مضامین و برکات) کے ختم (وانقطاع) کی توقع (واحتمال) نہیں (امید بضم اول وکسر میم دیائے مجہول الخ کذافی الغیاث فصحت القافیہ آگے اس مضمون کی تفصیل ہے مع ایک مثال کے یعنی جس طرح) خشت زن کا قالب (یعنی سانچہ وجود) خاک تک (باقی) ہے (اسی طرح وجود خاک زمین تک) اس (مثنوی) کے اشعار کی تقطیع بھی میسر (وموجود) رہے گی (دست دادن میسر شدن کذافی الغیاث مطلب یہ کہ مثنوی اس قدر اسرار و برکات بے شمار پر مشتمل ہے کہ اگر اشجار کو اقلام اور بحر کو مداد بناویں تو اس کے مضامین کی شرح ختم نہ ہو کیونکہ وہ کلمات اللہ یعنی معاملات حق کے متعلق مضامین ہیں وقال اللہ تعالیٰ قل لو کان البحر مداداً الخ اور اس کی برکات بھی قیامت تک رہیں گی بلکہ امید ہے کہ اس کے خود الفاظ بھی باقی رہیں گے چنانچہ تقریباً سات سو برس تک الفاظ بھی ویسے ہی مقبولیت کے ساتھ منقول چلے آتے ہیں اور اگر تقطیع شعر سے مراد معنے مجازی لئے جاویں یعنی معانی اشعار مقطعہ تو یہ تقریر ہوگی کہ میرے وقت سے قیامت تک اس کے معانی میں صدر الی صدر و من لسان الی لسان مسلسل چلے جاویں گے خواہ ان ہی الفاظ میں یا دوسرے الفاظ میں اور اس کا تحقق اس طرح ہو سکتا ہے کہ سلسلہ معارف کا بذریعہ صحت تمام عارفین مقبولین سے برابر قائم ہے اور قیامت تک عارفین کے وجود کے ساتھ وہ بھی ممتد رہے گا کما قال صلی اللہ علیہ وسلم لایزال طائفۃ من امتی منصورین علی الحق الحدیث و تقطیع وزن کردن شعر کہ الفاظ را از ہم جدا کردہ خوانند آگے ترقی فرماتے ہیں کہ اس عالم کے بعد بھی اس کی برکات رہیں گی یعنی) جب (یہ) خاک (یعنی دنیا) نہ رہے گی (جس کا اوپر ذکر تھا تا خاک ہست) اور ہوا اس (خاک) کو صاف (اور مستاصل) کر دے گی (فی المنتخب حف پاک وسادہ کردن سر و روے را از موے و خشک شدن گیاہ در زمین و گرفتن بردت و پیراستن ریش و خشک شدن موی سر از بے روغنی الخ در ہوا سے مراد وہ ہوا ہے جس کے اثر سے قیامت کے روز زمین اور پہاڑ اس طرح اڑتے پھریں گے جیسا ارشاد ہے اذا رجت الارض رجا و بست الجبال بسا فکانت ھباء منبثا اور ارشاد ہے و تکون الجبال کالعھن المنفوش اور ارشاد ہے کلا اذا دکت الارض دکاً دکاً یعنی جب یہ عالم نہ رہے گا) تو اس (مثنوی) کا دریا (ایک اور) خاک (یعنی زمین) بنا دے گا جب کہ کف لا دے گا (کف لانا کنایہ ہے جوش سے یعنی اس عالم کے بعد جب معانی مثنوی کا دریا جوش کرے گا تو وہ ایک اور زمین یعنی عالم کو بنا دے گا اور پھر اس عالم میں اس کے معانی و برکات ظاہر ہوں گے شرح اس کی یہ ہے کہ مصداق ان معانی مثنوی کا کلمات اللہ ہیں خواہ وہ بالفاظ مثنوی ہوں یا

دوسرے الفاظ سے اور یہی کلمات اللہ معنون وحقیقت ہیں مثنوی کی اور جوش سے مراد اقتضاء آثار اور وہ آثار جزا و ثمرات ہیں ان کلمات کے اعتقاد اور انقیاد کے اور زمین جدید سے مراد ارض دار الجزاء جس کا ذکر اس آیت میں واورثنا الارض نتبوا من الجنۃ حیث نشاء اب مطلب ظاہر ہے کہ یہ کلمات اللہ ایسے دائم البرکات ہیں کہ جب یہ دار العمل منقطع ہو جاوے گا تو وہ کلمات اللہ جس میں تمام دین آ گیا مقتضی ہوں گے کہ عامل کو اس کے اعتقاد وانقیاد کی جزا ملے پس حق تعالیٰ دار الجزاء کو ظاہر فرما کر ان کلمات اللہ پر جزا دیں گے اور یہ ہے وہ برکت دائمہ پس اسناد خاک سازو کی مجازی ہے سبب اور مقتضی کی طرف آگے بھی اس عالم کے انقطاع پر اس عالم کا ظہور بتلاتے ہیں کہ) جب (اس عالم کے) پیشے نہ رہیں گے (اور پردۂ عدم میں) روپوش ہو جاویں گے تو (اور دوسرے) پیشے (اس عالم کے) عین دریا سے ظاہر ہوں گے (یعنی کلمات اللہ کا اقتضاء جزا سبب ہوگا اس عالم کے ظہور کا قال تعالیٰ ان الساعۃ آتیۃ اکاد اخفیہا لتجزیٰ کل نفس بما تسعی آگے تفریع ہے ان کلمات اللہ کی لاتناہی پر جس کا ذکر شعر گرشود بیشہ الخ میں تھا یعنی چونکہ وہ محدود و معدود نہیں) اسی لئے اس مالک کشادگی (یعنی حضرت حق) نے فرمایا ہے کہ) ہمارے (کلمات اللہ کے) دریا سے حکایتیں کئے جاؤ کیونکہ (ان میں) تنگی (اور انقطاع) نہیں ہے (تو کسی وقت بھی لاتحصوا کی نوبت نہ آوے گی یہ روایت بالمعنی ہے یہ مضمون ناشی ہوتا ہے آیۃ قل لو کان البحر الخ سے آگے تمہید ہے رجوع بقصہ کی اور چار شعر کے بعد راجع بقصہ ہوں گے پس فرماتے ہیں کہ) تو دریا (کے ذکر) سے (جس کا ذکر اوپر سے کرتے آتے ہو اب اس سے) ہٹ (اور) منہ خشکی کی طرف کر (یعنی قصہ ظاہرہ کی طرف توجہ کر جس کو ان معانی کے ساتھ ایسی ہی نسبت ہے جیسی خشکی کو دریا کے ساتھ کہ وقوعاً خشکی میں تنگی ہے اور دریا میں فراخی آگے رجوع الی القصہ کی مثال ہے کہ) کھیل کی بات بھی کہہ لے کیونکہ کودک کے لئے (وہی) بہتر (یعنی مناسب) ہے (اور بہتر اس لئے ہے) تاکہ کھیل سے تھوڑا تھوڑا لڑکپن میں اس کی جان دریائے عقل سے آشنا ہو جاوے (یعنی کھیل ہی سے عقل اور کمال کی باتیں سیکھ لے یعنی قصہ بھی مقصود بالعرض ہے کیونکہ قصص سے شدہ شدہ ذکر کی اور عبرت کا بھی خوگر ہو جاتا ہے جس طرح بچوں کو لکڑی کی تلوار دیتے ہیں کہ اس سے مشق کر کر کے سچ مچ کی تلوار کا ماہر ہو جاوے ورنہ اگر پہلے ہی سے اس کو تلوار دیدی جاوے تو ضرور ہے کہ سب سے پہلے اپنا ہی ہاتھ پاؤں کاٹ کر رکھ دے اسی طرح اسرار بلا واسطہ عوام کے مناسب نہیں ہاں قصص کے ضمن میں کچھ کچھ علوم نافعہ ان کو بتلائے جائیں تو ترقی کر کے علوم حقیقیہ کی صلاحیت بھی ان میں ہو جاوے گی۔ اسی واسطے کہا تھا کہ اسرار کو چھوڑ کر قصہ کہو آگے بھی شعر سابق کا مضمون ہے کہ) لڑکا اس کھیل سے عقل حاصل کر لیتا ہے اگرچہ بظاہر وہ (کھیل) عقل کے ساتھ منافی ہے (لیکن واقع میں دونوں میں بہت مناسبت ہے چنانچہ یہ مناسبت بھی ہے کہ کھیل سبب ہو جاتا ہے عقل کا جیسا اوپر ذکر کیا گیا اور یہ بھی مناسبت ہے کہ عقل بھی سبب ہوتا ہے کھیل کا چنانچہ اس کا آگے ذکر ہے کہ) دیوانہ لڑکا کب کھیل کرتا ہے (کیونکہ اس میں بھی عقل کی ضرورت ہوتی ہے خلاصہ یہ ہوا کہ اول تھوڑی عقل ہوتی ہے جو کھیل کے سمجھنے کے لئے کافی ہو پھر کھیل میں لگا دیئے جاتے ہیں پھر اس سے عقل کو ترقی ہو جاتی ہے اسی طرح قصہ کو علوم مقصودہ سے بظاہر تباعد ہے اور اسکا اقتضاء یہ ہو سکتا ہے کہ علوم کے لئے قصص کو نہ بیان کیا جاوے لیکن ان میں یہی نسبت ہے کہ جس کو تھوڑی سی عقل ہو جس سے قصص کے مدلولات وغایات ظاہرہ تو سمجھ لے اس کو قصص سنائے جاتے ہیں پھر اگر وہ غور کیا کرے تو اس سے تفکر و تذکر کی شدہ شدہ عادت ہو کر اس میں اسرار و معانی کی قابلیت ہو جاتی ہے پھر اسرار بتلا دیئے جاتے ہیں آگے اول تھوڑی سی عقل کی ضرورت کو بتلاتے ہیں کہ) جزو (یعنی ادنیٰ اور

بقدر ضرورت) تو ضروری ہے تا کہ کل (یعنی اعلیٰ اور اکمل) کا سراغ لگالیوے (جیسا ابھی اوپر اس کی شرح کی گئی یہ تمہید تھی رجوع بقصہ کی آگے رجوع بقصہ فرماتے ہیں مگر شروع کے ساتھ ہی اور مضمون کی طرف انتقال بھی فرما جائیں گے۔

رجوع کردن بقصۂ قبہ و گنج

قبہ اور خزانہ کے قصے کی جانب رجوع

نک خیال آں فقیر بے ریا	عاجز آورد از بیاؤ از بیا
اب اس فقیر بے ریا کے خیال نے	عاجز کر دیا بیا بیا سے
بانگ او تو نشوی من بشنوم	زانکہ در اسرار ہمراز ویم
اس کی آواز تو نہیں سنتا میں سنتا ہوں	کیونکہ میں اسرار میں اس کا ہمراز ہوں
طالب گنجش مبیں خود گنج اوست	دوستکے باشد بمعنیٰ غیر دوست
تو اس کو طالب گنج مت دیکھ وہ خود گنج ہے	دوست باعتبار باطن کے دوست کا غیر کب ہوتا ہے
سجدہ خود را می کند ہر لحظہ او	سجدہ پیش آئینہ ست از بہر رو
وہ ہر لحظہ اپنے ہی سامنے انقیاد کر رہا ہے	آئینہ کے سامنے سجدہ کرنا چہرہ کے لئے ہو گا
گر بدیدے زائینہ او یک پشیز	بے خیال او نماندے ہیچ چیز
اگر وہ آئینہ میں سے بقدر ایک پائی کے بھی دیکھ لیتا	تو بجز ایک خیال کے اس کی کوئی چیز بھی باقی نہ رہتی
ہم خیالاتش ہم او فانی شدے	دانش او محو نادانی شدے
اس کے خیالات بھی اور وہ خود بھی فانی ہو جاتے	اس کا علم عدم علم میں محو ہو جاتا
دانش دیگر ز نادانی ما	سربر آوردے عیاں کانی انا
ہمارے عدم علم سے ایک دوسرا علم	عیاناً ظاہر ہوتا کہ انی انا اللہ
اسجدوا لآدم ندا آمد ہمے	کادمید و خویش بینیدش دمے
سجدہ کرو آدم علیہ السلام کو ندا آ رہی تھی	کہ تم سب آدم ہی ہو اور اپنے کو ایک دم تو دیکھو
احولی از چشم ایشاں دور کرد	تا زمیں شد عین چرخ لاجورد
اللہ تعالیٰ نے ان کی آنکھ سے احولی کو دور کر دیا تھا	یہاں تک کہ زمین عین آسمان لاجوردی ہو گئی
لآ الٰہ گفت و الا اللہ گفت	گشت لا الا اللہ و وحدت شگفت
اس نے لاالٰہ الا اللہ کہا ہے	وہ لاخود الا اللہ ہو گیا اور وحدت ظاہر ہو گئی

آں حبیب و آں خلیل بارشد	وقت آں آمد کہ گوش ما کشد
وہ حبیب اور وہ خلیل ہادی	وقت اس بات کا آ گیا ہے کہ ہمارا کان کھینچے
سوئے چشمہ کہ دہاں زینہا بشو	زآنچہ پوشیدیم از خلقاں مگو
چشمہ کی طرف کہ منہ ان اسرار سے دھو دے	جو چیز ہم نے خلائق سے مخفی کی ہے وہ مت کہہ
وربگوئی خود نہ گردد آشکار	تو بقصد کشف گردی جرم دار
اور اگر تو کہے گا تو وہ ظاہر تو نہ ہو گا	تو قصد اظہار سے مجرم ہو جاوے گا
لیک من اینک پریشاں می تنم	قائل ایں سامع ایں ہم منم
لیکن میں اس وقت پریشان بیان کر رہا ہوں	قائل بھی اس کا سامع بھی اس کا میں ہی ہوں
صورت درویش و نقش گنج گو	رنج کیشند ایں گروہ از رنج گو
درویش کی صورت کو اور گنج کے نقش کو کہہ	یہ گروہ رنج کیش ہیں تو رنج کی بات کو کہہ
چشمۂ رحمت بر ایشاں شد حرام	می خورند از زہر قاتل جام جام
چشمہ رحمت ان پر حرام ہوگیا	زہر قاتل کے جام کے جام پی رہے ہیں
خاکہا پر کردہ دامن می کشند	تا کنند ایں چشمہارا خشک بند
دامن بھر بھر کر مٹی لا رہے ہیں	تاکہ ان چشموں کو خشک اور بند کر دیں
کے شود ایں چشمۂ دریا مدد	ملتبس زیں مشت خاک نیک و بد
یہ چشمہ جس کو دریا سے مدد مل رہی ہے	کب اپناشتہ ہوسکتا ہے اس مشت خاک نیک و بد سے
لیک گوید باشما من بستہ ام	بے شما من با ابد پیوستہ ام
لیکن وہ کہتا ہے کہ میں تمہارے ساتھ بند ہی ہوں	بدوں تمہارے میں ابد سے اتصال رکھتا ہوں
قوم معکوس اندر مشتہا	خاک خوار و آب را کردہ رہا
یہ لوگ مرغوبات میں معکوس ہیں	خاک تو کھاتے ہیں اور پانی کو ترک کر دکھلا
ضد طبع انبیاء دارند خلق	اژدہا را متکا دارند خلق
خلائق طبع انبیاء کے خلاف طبیعت رکھتے ہیں	خلائق اژدہا کو تکیہ گاہ بنائے رہتے ہیں
چشم بند خلق چوں دانستۂ	ہیچ دانی از چہ دیدہ بستۂ
خلق کی آنکھ بند کرنے والی چیز کو جب تو نے معلوم کرلیا	تجھ کو یہ بھی معلوم ہے تو نے کیسی چیز سے آنکھ بند کی ہے

برچہ بکشادی بدل ایں دیدہا	یک بیک بخس البدل داں آں ترا
کیسی چیز پر بدل میں یہ آنکھیں تو نے کھولی ہیں	تو سربسر اس کو اپنے لئے بخس البدل جان
لیک خورشید عنایت تافتہ است	آئیسان را از کرم دریافتہ است
لیکن خورشید عنایت چمکا ہے	مایوسوں کو کرم سے پا لیا ہے
نرد بس نادر ز رحمت باختہ	عین کفراں را انابت ساختہ
بہت عجیب نرد رحمت سے کھیلی ہے	عین کفران کو انابت کر دیا ہے
ہم ازیں بدبختی خلق آں جواد	منفجر کردہ دو صد چشمہ و داد
خلق کی اسی شقاوت سے اس جواد نے	دو سو چشمے محبت کے جاری کر دیئے
غنچہ را از خار سرمایہ دہد	مہرہ را از مار پیرایہ دہد
وہ غنچہ کا سرمایہ خار سے عطا فرماتا ہے	اور وہ مہرہ کو سانپ سے لباس عطا فرماتا ہے
از سواد شب بروں آرد نہار	وز کف معسر برویاند یسار
وہ تاریکی شب سے دن کو ظاہر کرتا ہے	اور وہ تنگدست کے ہاتھ سے توانگری پیدا کرتا ہے
آرد سازد ریگ را بہر خلیلؑ	کوہ باداؤدؑ گردد ہم رسیل
وہ خلیل اللہ علیہ السلام کے لئے ریگ کو آٹا بنا دیتا ہے	پہاڑ بھی داؤد علیہ السلام کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے
کوہ با وحشت دراں ابر ظلم	برکشاید بانگ چنگ و زیر و بم
پہاڑ جو کہ باوحشت ہے اس ابر ظلمات میں	ظاہر کرتا ہے بانگ چنگ کو اور زیروبم کو
خیز اے داؤدؑ از خلقاں نفیر	ترک آں کردی عوض از ما بگیر
اٹھو اے داؤد جو خلائق سے نفرت کرنے والے ہو	تم نے اس کو ترک کر دیا ہم سے عوض لو
حد ندارد گنج بے پایان او	باز رو سوئے فقیر گنج جو
حق تعالیٰ کا گنج بے پایان حد نہیں رکھتا	پھر متوجہ ہو فقیر طالب گنج کی طرف

اب اس فقیر بے ریا کے خیال نے عاجز (وتنگ) کر دیا یایا (کے تقاضے) سے (یعنی) اس کے اتمام قصہ کا جو خیال آیا تو وہ خیال متقاضی ہے کہ اتمام قصہ کی طرف متوجہ ہو اور بے ریا اس لئے کہا کہ طلب گنج میں اس کی دوسری غرض نہ تھی خود گنج ہی مقصود تھا ممکن ہے کہ اس میں اشارہ ہو کہ جب غیر حق کی طلب میں لوگ اخلاص کرتے ہیں تو طلب حق میں تو بدرجہ اولیٰ اس کا اہتمام ضروری ہے واللہ اعلم اب یہاں ایک سوال پیدا ہوا کہ تم جو کہتے ہو کہ اس کا خیال بیاد بیا کہہ رہا ہے تو ہم نے تو نہیں سنا اس لئے جواب دیتے ہیں کہ) اس کی آواز تو نہیں سنتا (مگر) میں سنتا ہوں کیونکہ میں اسرار میں اس کا ہمراز ہوں

(چنانچہ ایک گنج مجازی کا وہ طالب ہے اور ایک گنج حقیقی کا میں طالب ہوں وہو مصداق قولہ کنت کنزاً مخفیاً الخ تو مجھ میں اور اس میں مناسبت ہوئی اور اپنے مطلوب کی طلب میں چونکہ مجھ کو بھی تقاضا ہوتا ہے اس سے مجھ کو اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ اسی طرح اس کو بھی اپنے مطلوب کی طلب میں تقاضا ہوتا ہوگا بخلاف اس شخص کے جس پر کسی چیز کی طلب اس قدر غالب نہیں اس کو تقاضائے فقیر کا اندازہ نہیں ہو سکتا یہ معنے ہیں تو نشوی من بشنوم کے اور یہی مراد تھی سوال میں کہ ہم نے تو نہیں اس یعنی ہماری سمجھ میں تو نہیں آیا کہ اس میں تقاضا ہوگا کیونکہ ایسے لوگ تو کم ہی ہیں کہ ان میں کسی چیز کی طلب بدرجہ تعشق وجنون اس لئے عدم ادراک تقاضا عجیب نہیں چونکہ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں اپنا اور اس کا اشتراک اسرار میں بیان فرمایا ہے آگے ان اسرار کا بیان ہے اول اس کے اسرار کا اور پھر اسی قبیل کے اپنے اسرار کا چنانچہ اشتراک کا مقتضا بھی ظاہراً یہی ہے کہ دونوں کے اسرار متجانس ہوں پس فرماتے ہیں کہ) تو اس کو طالب گنج مت دیکھ (بلکہ) وہ خود گنج ہے (کیونکہ) دوست باعتبار باطن کے دوست کا غیر کب ہوتا ہے (چنانچہ ابھی آتا ہے آگے اس پر تفریع یا اس کی تائید ہے کہ) وہ (جو معشوق کے ساتھ انقیاد وخضوع سے پیش آ رہا ہے تو واقع میں وہ) ہر لحظہ اپنے ہی سامنے انقیاد کر رہا ہے (وجہ یہ کہ وہ مطلوب بناء طلب کے اعتبار سے اس طالب کا آئینہ ہے جیسا انشاء اللہ تعالیٰ ابھی اس کی شرح آتی ہے اور ظاہر ہے کہ) آئینہ کے سامنے سجدہ کرنا (اپنے ہی) چہرہ کے لئے ہوگا (کیونکہ اس میں اپنا چہرہ نظر آوے گا تو وہ سجدہ اس کے سامنے ہوگا خواہ اس کا التزام ہو جیسا کہ جب صورت ہی کو سجدہ کرنا ہو یا لازم آ جاوے جب آئینہ کو سجدہ کرنا ہو کیونکہ وہ کمال جس سے اس کو مسجود ومقصود بنایا یہی ہے کہ وہ چہرہ کا آلہ رویت ہے پس مبنیٰ سجدہ کا وہی چہرہ ٹھہرا پس اسی طرح آدمی جس چیز سے محبت کرتا ہے واقع میں وہ اپنے ہی سے محبت کرتا ہے مثلاً خزانہ کا طالب ہے تو اس کی طلب کی جو بناء ہے وہ عائد اور راجع اسی کے نفس کی کیفیت کی طرف ہے مثلاً لذت وراحت وقضاء شہوات ودفع مضرات ومثل ذلک پس اس مطلوب میں اس کو یہ بات نظر آ رہی ہے کہ اس سے یہ اغراض نفسانیہ پوری ہوں گی اس لئے اس کی طلب کر رہا ہے تو واقع میں وہ اپنا ہی محب ہوا یہ معنے ہیں دوست کے باشد بمعنے غیر دوست اور بمعنے یعنی بباطن اس لئے فرمایا کہ کہ ظاہراً تو دوسری ہی چیز مطلوب ہے اور یہ اپنی مطلوبیت امر مخفی ومحتاج الی التامل ہے اور یہی معنے ہیں آئینہ ہونے کے کہ وہ مطلوب طالب کا آئینہ ہے اور ابھی جو وعدے کئے تھے پورے ہو گئے یہ تو بیان ہو گیا اسرار طالب گنج اور اس کے امثال کا اب بیان کرتے ہیں اپنے اور اپنے امثال یعنی طالب حق کے اسرار کا اسی لئے آگے کہیں ضمائر غائب کی ہیں جیسا کہ متصل کے دو شعر میں اور کہیں ضمیر متکلم کی ہے جیسا تیسرے شعر ... نادانی اور وہ اسرار یہ ہیں کہ جس طرح صورت مذکورہ اور اس کے امثال میں مطلوب ظاہری دوسری چیز ہے اور مطلوب باطنی اپنا نفس اور وہ مطلوب ظاہری اس مطلوب باطنی ومقصود بالذات کا آئینہ ہونے سے ظاہراً مطلوب ومقصود بالعرض ہو گیا اسی طرح واقع میں اس مطلوب باطنی کے پردہ میں ایک اور مطلوب باطنی ہے کہ حقیقت میں مطلوب بالذات وہ ہے اور اس کے اعتبار سے پہلا مطلوب بالذات بھی مطلوب بالعرض ہے اور پہلا مطلوب بالعرض تو بدرجہ اولیٰ مطلوب بالعرض ہوگا یعنی اس مطلوب حقیقی باطنی کے اعتبار سے تمام مطلوبات بالذات ومطلوبات بالعرض سب مطلوب ظاہری ہیں اور صرف اس لئے مطلوب العرض ہو گئے ہیں کہ وہ آئینہ ہیں اس مطلوب حقیقی کے خواہ کسی کو اس کی مطلوبیت بالذات کا قصد والتزام ہو جیسا عارفین کو ہوتا ہے یا نہ ہو مگر لازم جب بھی آ ہی جاوے گا جیسا محجوبین کو کیونکہ جو کمال کسی مخلوق کا مبنیٰ اس کی محبوبیت ومطلوبیت کے ہوگا وہ واقع میں راجع الی الحق ہی ہوگا کما ذکرت نظیرہ فی شرح الشعر سجدہ

خوردارلخ کیونکہ ان کے سوا کوئی موصوف بالکمال حقیقۃً ہے ہی نہیں لیکن چونکہ اس محجوب کو اس مخلوق کی صفت مرآتیت کی طرف التفات نہیں اس لئے مرئی اس سے محجوب ہے اور عارف اس مخلوق کو اسی حیثیت سے دیکھتا ہے اس لئے وہ مرئی کا مشاہدہ کرتا ہے اور یہی مضمون حاصل ہے اشعار آئندہ کا چنانچہ اول ہی کے دو شعر میں آئینہ کی دید کو تمام خیالات اور خود اپنی ذات کے فناء کا سبب کہنا اس پر دلالت کے لئے کافی ہے کیونکہ ذات و خیالات کی غیبت عن المشاہدہ کے لوازم میں سے ہے حق تعالیٰ کا مقصود و مطلوب و مرئی بالذات سمجھنا اور خلق کو مرآۃ سے زیادہ نہ سمجھنا پس اسی کو فرماتے ہیں کہ) اگر وہ (طالب) آئینہ میں سے بقدر ایک پائی کے بھی دیکھ لیتا (یعنی جس طرح مرئی ہونے کی ت سے مخلوق کو بتمامہ دیکھا اگر مرآتیت کی حیثیت سے کچھ بھی نظر کرتا) تو بجز ایک (وجود ضعیف مشابہ) خیال کے اس کی کوئی چیز بھی باقی نہ رہتی (یعنی) اس کے (تمام) خیالات (وعلوم) بھی (جو متعلق بغیر تھے) اور وہ خود بھی (سب) فانی ہو جاتے (یعنی اس کو نہ اپنی ذات کی طرف التفات رہتا نہ دوسروں کا علم اور خیال رہتا جیسا کہ غیبت میں ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ) اس کا علم (اس) عدم علم میں محو ہو جاتا (شعر اول کی شروع میں جو او کا مرجع طالب کو کہا گیا ہے یا تو اس کی توجیہ طالب حق سے کی جاوے تو یہ اطلاق باعتبار مایؤل کے ہوگا یعنی بعد دید کے اور فی الحال اس پر طالب حق صادق نہیں آتا کیونکہ گر بدیدے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو دید قلیل بھی نہیں اور طالب حق کسی وقت بھی اس دید قلیل سے خالی نہیں اور یا طالب غیر حق مراد لیا جاوے جو بعد دید کے طالب حق ہو جاوے گا اور بے خیالے میں کلمہ بے بمعنے غیر ہے کما فی قولہ تعالیٰ و لا الضآلین اور خیال سے مراد وجود موہوم اصطلاحی جس کی نسبت مولانا نے دفتر اول میں ایک جگہ فرمایا ہے۔ نیست بود و ہست بر شکل خیال اور اگر کلمہ بے کو بمعنے غیر نہ لیا جاوے اپنے معنے مشہور نفی پر محمول کیا جاوے تو بے خیال کے معنے ہوں گے بے مزاحمت خیالے یعنی اس کی کوئی چیز بھی باقی نہ رہتی اور اس فناء میں ادنیٰ خیال بھی مزاحم نہ ہوتا کیونکہ مزاحم وہ شے ہو سکتی ہے جو خود موجود ہو اور جب یہاں خیالات بھی فنا ہو جاتے ہیں جیسا شعر آئندہ میں ہے تو پھر کسی خیال کی مزاحمت کیسے ہوتی کذا رایت فی حاشیۃ مرشدیؒ فسر قولہ بے خیالے بقولہ بے مزاحمت اشارۃً الی حذف المضاف وہو احسن من توجیہات سائر المحشین اور پشیز کا ترجمہ پائی اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ غیاث میں اس کے معنے پول ریزہ کو چک کہ از مس باشد لکھے ہیں اور ہمارے وقت کے سکہ میں پائی اس کا مصداق ہے اور غیبت میں علوم کا محو و مبدل بہ عدم علم ہونا ظاہر ہے اسی لئے مصرع اخیرہ کو میں نے خلاصہ کہا ہے اور اس مصرعہ میں عدم علم کے حکم سے شاید کوئی شخص جہل متعارف سمجھ جاتا جو کہ مذموم ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ یہ عدم علم ایسا ہے کہ) ہمارے (اس) عدم علم سے ایک دوسرا علم عیاناً ظاہر ہوتا (اور وہ یہ ہے) کہ انی انا اللہ (حاصل یہ کہ وہ عدم علم باعتبار علم بخلق کے ہے جو کہ مذموم ہے نہ کہ باعتبار علم بہ حق کے کہ وہ مطلوب ہے یعنی اس عدم علم بخلق سے علم بحق و مشاہدہ نصیب ہوگا جیسا کہ غیبت و فنائے اتم کے لئے لازم ہے اور چونکہ غیبت میں مشاہدہ کا غلبہ ہو گیا اس لئے گاہے کلمات منصورانہ کا صدور بھی ہو جاوے گا اور اس سے ان کلمات کا مطلوب ہونا نہ سمجھا جاوے مقصود صرف اثبات ہے مشاہدۂ حق کا جس کی ایک دلیل انی یہ صدور بھی ہے اور چونکہ مبنیٰ ان کلمات منصورانہ کا حق تعالیٰ کا ظہور بالمعنی المصطلح ہے متکلم میں اور متکلم کی مظہریت خاصہ ہے حق تعالیٰ کے لئے مثل شجرۂ طور کے اور غلبہ مشاہدہ میں اسی کا انکشاف ہوتا ہے اس لئے آگے تائید کے لئے اس مظہریت کی ایک اور تفریع بیان کرتے ہیں کہ دیکھو اسی پر حق تعالیٰ کا حکم ہوا تھا ملائکہ کو کہ) سجدہ کرو آدم علیہ السلام کو (کیونکہ وہ مظہر خاص تھے کمالات حق کے کما ورد فی الحدیث ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ تو اس سے بھی ثابت ہوا کہ مظہور

خاص کے ساتھ بعض احکام ظاہرا کے صورۃً متعلق ہو جاتے ہیں جیسا آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کرایا گیا پس اگر یہ قول انی انا اللہ بھی کہ منجملہ احکام ظاہرا کے ہے مظہر کی طرف صورۃ منسوب ہو جاوے تو اس میں کیا بعد ہے اور دونوں جگہ صورۃً اس لئے کہا گیا کہ واقع میں مسجود حق تعالیٰ ہیں آدم علیہ السلام سمت سجدہ تھے جس طرح کعبہ کہ اسی مظہریت تجلیات خاصہ کے سبب جہت سجدہ ہے کما قال مولانا فی بعض المقامات کعبہ را ہر دم تجلی میفزود اور جہت سجدہ واقع میں مسجود نہیں صورۃً بادی النظر میں مسجود ہے اسی طرح انی انا اللہ کا قائل حقیقۃً منصور ونحوہ نہیں ہے محض صورۃً قائل ہے واقع میں قائل حق تعالیٰ ہیں جس طرح شجرۂ طور واقع میں اس کا قائل نہ تھا قول حق اس سے ظاہر ہوا اور مولانا کی یہ تائید قصہ مسجودیت آدمیہ سے موقوف اس پر ہے کہ یہ سجدہ سجدۂ عبادت لیا جاوے کیونکہ انی انا اللہ کے مشابہ اس صورت میں ہوگا کہ مسجود حقیقی حق تعالیٰ ہیں اور یہ مسجود صوری یعنی جہت سجدہ۔ جس طرح انی انا اللہ کا قائل و مستحق قول حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہیں اور صورۃ منصور وذہب الیہ بعض المفسرین ایضاً بخلاف سجدۂ تحیت کے کہ وہ مشابہ انی انا اللہ کے نہیں کیونکہ سلام وتحیت کا استحقاق شرعاً مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے پس اس مسجودیت آدمیہ سے انی انا اللہ کی توجیہ حاصل ہو گئی جو مقصود تھا مقام میں اور اس پر ایک سوال ہوا وہ یہ کہ اس قصہ سے تو صرف آدم علیہ السلام ہی کا مظہر خاص ہونا ثابت ہوا دوسروں کا مظہر خاص ہونا لازم نہیں آیا پھر اس مظہریت کی بناء پر دوسروں سے انی انا اللہ کے صدور کی کیسے گنجائش ہوگی اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس سجدہ کے وقت بلسان حال یہ بھی) ندا آ رہی تھی کہ تم سب (امثال آدم من اولاد آدم) آدم ہی ہو اور اپنے کو ایک دم تو دیکھو (کہ اپنی معرفت سے حق کی معرفت ہو اور معرفت حق سے تمہاری مظہریت للحق مثل مظہریت آدم کے ظاہر ہو جس سے تم کو معلوم ہو کہ تم سب حکماً آدم بھی ہو اور مسجود ملائکہ بھی ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی مسجودیت کی بناء خلافت ہے اس کی تکمیل کے لئے علم اسماء عطا فرمایا اور یہ خلافت وعلم اسماء تمام امثال آدم کے لئے عام ہے بس مسجودیت بھی عام ہے چنانچہ وقت سجدہ صلب آدم ان کو بھی متضمن تھی جس کی بناء پر اھبطوا کا ان کو خطاب ہوا تھا اور مسجودیت دلیل ہے مظہریت کی جیسا اوپر بیان ہوا پس تمام امثال آدم مظہر ہوئی حق تعالیٰ کی پس جمیع امثال آدم سے غلبہ مشاہدہ میں اس قول انی انا اللہ کے صدور کی گنجائش نکل آئی اور وہ شبہ جاتا رہا آگے فرماتے ہیں کہ جس طرح آدم علیہ السلام کی مظہریت واقع میں مبنیٰ تھی سجدۂ ملائکہ کی اسی طرح ملائکہ کو اس مظہریت کا علم بھی عطا فرما دیا تھا اور اس مظہریت خاصہ کو مکشوف کر کے) اللہ تعالیٰ نے ان (ملائکہ) کی آنکھ سے احولی (وکج بینی) کو (جو کہ) تلبیس میں تھی) دور کر دیا تھا یہاں تک کہ (اس کشف سے) زمین (یعنی طین آدم ان کی نظر میں) عین آسمان لاجوردی (یعنی عالم انوار ہو کر نمایاں) ہو گئی (یعنی ابلیس کی طرح انہوں نے طینت پر نظر نہیں کی بلکہ ان کی نورانیت ومظہریت پر نظر کی یہ سب بیان تھا مظہریت آدم کا تائید مظہریت قائل انی انا اللہ کے لئے آگے پھر اسی قائل انی انا اللہ کی نسبت فرماتے ہیں کہ ظاہر میں تو اس نے انی انا اللہ کہا ہے لیکن واقع میں) اس نے لا الٰہ الا اللہ کہا ہے (مگر اس طرح کہا ہے کہ) وہ لا ' ، الا اللہ ہو گیا اور وحدت ظاہر ہو گئی (مطلب یہ کہ اور لوگ تو اس طرح کہتے ہیں کہ ان کا تلفظ بمعنی الغیر جدا ہے اور اثبات حق جدا اور اس شخص کی نفی عین اثبات ہے کیونکہ اوروں کی نفی واثبات تو لفظی و قالی ہے اور الفاظ میں تعاقب ضروری اور اس شخص کی نفی واثبات عملی اور حالی ہے کہ غیر کو فنا کر کے حق کا مشاہدہ کیا اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں بلکہ نفی غیر ومشاہدہ حق ایک ہی چیز ہے اس لئے اس کا لا اور اس کا الا اللہ ایک ہی ہے یعنی جس کی نفی کرتا اس کو بھی فانی فی الحق اور لاشے قرار دے کر اس کو بھی عین حق بمعنے تابع حق مثل ان اللہ ہو الدہر کے کہہ دیا جو حاصل

ہے انی انا اللہ کا پس معنون تو لا الٰہ الا اللہ اور انی انا اللہ کا ایک ہی ہے صرف عنوان کا تفاوت ہے جس کی بناء پر بوجہ ایہام کے غیر مطلوب کو اس کا تلفظ جائز نہیں یہاں تک بیان ہوا عارفین کے بعض اسرار کا جس کی تمہید مصرعہ بالا زانکہ وراسرار ہمراز دیم میں بھی اور یہ مضمون یہاں ختم ہو گیا اور چونکہ یہ اسرار نہایت غامض و دقیق و مضر عوام ہیں چنانچہ ظاہر ہے اس لئے آگے ان کے بالاختیار اظہار کا شرعاً ممنوع ہونا فرماتے ہیں کہ) وہ حبیب اور وہ خلیل ہادی (یعنی اللہ تعالیٰ کہ محبوب و خلیل حقیقی ہیں) وقت اس بات کا آ گیا ہے کہ ہمارا کان (پکڑ کر) کھینچے چشمہ (رحمت یعنی شریعت کما سیاتی ہذا اللقب فی الشعر الخامس من ہہنا حیث قال چشمہ رحمت پس اس چشمہ) کی طرف (کھینچے اور یوں کہے) کہ (اس چشمہ کا پانی لے کر) منہ ان اسرار (مذکورہ) سے دھو دے (یعنی جو اثر اظہار اسرار کا منہ کے اندر لگا ہوا اس کو زائل کر دے اور) جو چیز ہم نے (عام) خلائق سے مخفی کی ہے وہ مت کہہ اور اگر تو کہے ہی گا تو وہ ظاہر تو (ہرگز) نہ ہوگا (لیکن) تو قصداً اظہار سے مجرم ہو جاوے گا (حاصل یہ کہ اب جو اسرار کا اظہار باعتبار ظاہر الفاظ کے حد شرع سے متجاوز ہو گیا اس لئے حق تعالیٰ احکام شرعیہ کی طرف متوجہ فرما کر حکم کرتے ہیں کہ شریعت کو غالب رکھو اور اظہار اسرار مت کر جس کو ہم نے عامہ سے پوشیدہ رکھا ہے کہ علوم وحی میں ظاہر نہیں کیا گو عارفین پر کشفاً ظاہر کر دیا ہے مگر عام مصالح اس سے متعلق نہیں اس لئے ممانعت ان کے اظہار کی فرمائی اور شعر در بگوئی کا حاصل یہ ہے کہ اظہار کی غایت یہ ہوتی ہے کہ سامعین پر ظاہر ہو جاوے اور وہ غموض کے سبب ظاہر ہوگا نہیں پھر اظہار عبث بھی ہوا یہ معنے ہیں نگردد کے اور چونکہ عبث کے ساتھ مضر بھی ہے اس لئے موجب گناہ بھی ہوگا یہ معنی ہیں گردی جرم دار کے اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ باختیار اظہار ہو ممکن ہے کہ مولانا کو غلبہ سابقہ سے کچھ افاضہ ہو گیا اس وقت احکام شرعیہ متوجہ ہو جاویں گے اور یہ ارشاد حق تعالیٰ کا یا الہام سے ہوا ہو یا خطاب عام احکام شرعیہ کو اس طرح تعبیر کر دیا اور احکام شریعت و علوم وحی کو چشمہ رحمت کہنے کی وجہ ظاہر ہے کہ اس پر عمل کرنے میں کوئی خطرہ ہی نہیں بخلاف علوم مکاشفہ کے کہ جس طرح وہ موجب سبق مراتب کا ہے اگر وہ حق ہوا سی طرح سبب طرد بعید کا بھی ہے اگر حق سے منحرف ہو اور چونکہ تامل سے متنبہ ہو سکتا تھا اور اس میں غفلت ہو گئی اس لئے ایسے وقت معذور بھی نہیں ہوتا پس اس وجہ سے وہ بہت خطرناک ہے اسی لئے محققین ایسے مکاشفات میں قطعی اعتقاد اور یقینی اعتماد نہیں کرتے اور و لاتقف مالیس لک بہ علم کو اپنا رہنما رکھتے ہیں آگے بعض حالات کے اعتبار سے بطور استدراک کے فرماتے ہیں کہ) لیکن میں اس وقت (یعنی تکلم کے وقت) پریشان (اور اسرار) بیان کر رہا ہوں (کیونکہ) قائل بھی اس کا (اور) سامع بھی اس کا میں ہی ہوں (یعنی ممانعت یہ ہے انچہ پوشیدیم از خلقان مگر جس کا مطلب یہ تھا کہ انچہ از خلق پوشیدیم با خلق مگر سو میں جو کہہ رہا ہوں کوئی شخص خلائق میں سے اس کو سنتا ہی نہیں بس میں ہی کہنے والا میں ہی سننے والا۔ پس میں نے امر حق کے بھی خلاف نہیں کیا اور اسرار کے ساتھ بھی تکلم کر دیا معلوم ہوتا ہے کہ وہ افاقہ پھر مغلوب ہو گیا اور سکر غالب ہو گیا اسی لئے یہ حکم کہہ رہے ہیں اور اسی لئے کوئی سامع ان کو مشہود نہیں ہوتا جیسا کہ سکر کے لوازم سے ہے چنانچہ لفظ پریشان میں اس طرف اشارہ بھی ہے کہ مجھ کو افاقہ و صحو نہیں ہے اور یہی ہے وہ حال جس کی نسبت میں نے اس شعر کی تمہید میں کہا تھا کہ بعض حالات کے اعتبار سے الخ پس اس تقریر پر یہ استدراک محض باعتبار ظاہر کے ہے کیونکہ پہلی ممانعت مخصوص تھی حالت افاقہ کے ساتھ اور یہ اظہار اس حالت میں نہیں ہے کہ استدراک حقیقی ہو سکے اور اس سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ باوجود ممانعت کے ان کو اظہار کی کیسے ہمت ہوئی اور یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ اگر سکر میں یہ اظہار ہے تو پھر استدراک کے کیا معنے سو معلوم ہو گیا کہ ممانعت حالت

اختیار میں ہے اور اظہار حالت اضطرار میں پس مخالفت ممانعت کی بھی نہیں ہوتی اور استدراک بھی حقیقی نہیں محض ظاہری ہے یہاں پہنچ کر پھر افاقہ ہوا اور دو مضمون یاد آئے ایک قصہ طالب گنج کا دوسرا مضمون چشمہ رحمت یعنی شریعت کا جس کا اوپر شعر سوئے چشمہ ائح میں بضمن اسرار ذکر آیا تھا پس منتظرین قصہ کی رعایت سے بادل ناخواستہ اول قصہ شروع کرنے کا ارادہ کیا مگر مصالح دینیہ کی رعایت غالب آ کر مضمون چشمہ رحمت کی طرف عود کیا جس کا سلسلہ آخر اشعار مقام تک چلا گیا چنانچہ ذکر قصہ کا ارادہ اس طرح ظاہر کیا کہ اپنے نفس کو خطاب فرماتے ہیں کہ) درویش (طالب گنج) کی صورت (قصہ) کو اور (قصہ) گنج کے نقش (والفاظ) کو کہہ (آگے دل کی کراہت کو ظاہر کیا کہ) یہ گروہ (منتظرین قصہ ظاہری) اور غیر منتظرین حصہ باطنی کا) رنج کیش (لوگ) ہیں (اس لئے اے نفس) تو رنج کی بات (یعنی قصہ) کو کہہ (رنج اس لئے کہا کہ ہر چیز جز ذکر خدائے احسن ست گر شکر خواری ست آن جان کندن ست اور اسی سے کراہت دل کی معلوم ہوتی ہے اسی لئے وہ مضمون پھر چھوٹ گیا اور چشمہ رحمت کا مضمون کہ افادہ عامہ کے اعتبار سے مضمون اسرار سے بھی زیادہ ضروری ہے شروع کر دیا یعنی یہ گروہ رنج کیش ایسا ہے کہ قصہ سے تو دلچسپی رکھتے ہیں جو کہ کارآمد فی نفسہ نہیں اور کام کی چیز سے اعراض کرتے ہیں جس کا شعر آئندہ میں ذکر فرماتے ہیں یعنی) چشمہ رحمت (کہ شریعت ہے جس کے اس لقب کی وجہ اوپر گزری ہے بضمن شرح شعر سوئے چشمہ ائح پس وہ چشمہ رحمت) ان پر (بمنزلہ) حرام (کے) ہو گیا (یعنی جس طرح حرام کو متروک کر دینا ضروری ہے اس طرح انہوں نے شریعت کو چھوڑ رکھا ہے (اور) زہر قاتل (یعنی فلسفہ) کے جام کے جام پی رہے ہیں (گو اپنے کو مسلمانوں میں بھی شمار کرتے ہیں لیکن ان کے عقائد و اعمال و اقوال سے شریعت کا منہدم ہونا لازم آتا ہے جیسے ہمارے زمانہ کے دلدادگان علوم جدیدہ کے باوجود دعویٰ خیر خواہی اسلام کے پھر اسلام کو سخت ضرر پہنچا رہے ہیں اور ان کی یہ حالت ہے کہ) دامن بھر بھر کر مٹی (یعنی شبہات) لا رہے ہیں تا کہ ان چشموں کو (یعنی شرائع کو) خشک (اور) بند کر دیں (یعنی اس کو صورت اصلیہ پر نہ رہنے دیں جیسا فلاسفہ مدعیان اسلام نے بھی چاہا کہ شریعت کو اپنی تحقیقات فلسفیہ پر منطبق کر کے رواج دیں لیکن) یہ چشمہ جس کو دریا سے مدد مل رہی ہے کب انباشتہ ہو سکتا ہے اس مشت خاک نیک یا بد سے (دریا سے مراد امداد و حفاظت حق تعالیٰ کہ دین حق کے لئے موجود ہے قال اللہ تعالیٰ و انا لحافظون وقال تعالیٰ ویابی اللہ الا ان یتم نورہ وقال صلی اللہ علیہ وسلم لایزال طائفۃ من امتی منصورین علی الحق الحدیث اور باوجود کثرت شبہات کے مشت خاک اس لئے کہا کہ امداد حق کے مقابلہ میں تو وہ سب لاشئی ہے اور نیک و بد میں اشارہ اس طرف ہو سکتا ہے کہ ان میں ممکن ہے کہ بعضے نیک نیتی سے ایسی حرکت کرتے ہوں جیسا ہمارے زمانہ میں ایک مدعی خیر خواہ نے یہی دعویٰ کیا کہ فلاسفہ جدیدہ قرآن کو نہیں مانتے جب تک کہ ان کے فلسفہ پر منطبق نہ کر دیا جاوے اس مصلحت سے یہ تاویلات کی جاتی ہیں لیکن مولانا اس کو بھی مشت خاک ہی فرماتے ہیں کیونکہ اس کی تو ایسی مثال ہے کہ کوئی شخص کہے کہ میں چشمہ صافی میں اس لئے خاک جھونک رہا ہوں کہ فلاں کثیف الطبع جو دیہات میں ہمیشہ گندہ تالابوں کا پانی پیتا تھا وہ بدوں اس کے کہ اس پانی کو اسی تالاب کے رنگ پر میلا کر دیا جاوے پانی نہیں پیتا کیا یہ عذر قبول ہے کہ اس ایک ناپاک کے لئے چشمہ کو مکدر کر دیں کہ دوسرے لطیف الطبع لوگوں کی طبیعت اس کو قبول نہ کرے اوپر کہا تھا کہ وہ چشمہ ان کے بند کرنے سے بند نہیں ہوتا آگے اس سے استدراک کرتے ہیں کہ گو واقع میں تو بند نہیں ہوتا) لیکن وہ (چشمہ) کہتا ہے کہ میں تمہارے ساتھ (گویا) بند ہی ہوں (اور) بدوں تمہارے (یعنی اوروں کے ساتھ) میں ابد سے اتصال رکھتا ہوں (مطلب یہ کہ

تمہارے حق میں میرا وہی اثر ہے جو چشمہ بند شدہ کا ہوتا ہے یعنی تم کو پانی سے محروم رکھوں گا اور دوسروں کے ساتھ ابدالآباد تک جاری ہوں یہ مضمون بھی ظاہر ہے کہ جو لوگ ایسی کوشش کرتے ہیں وہ خود برکات دین سے اس طرح محروم ہو جاتے ہیں کہ وہ دین باوجودیکہ دوسروں کے لئے ہادی ہے مگر ان کے حق میں گویا مضل ہو گیا قال تعالیٰ یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا اور دین کے برکات کا ابد یعنی غیر متناہی ازمنہ تک چلا جانا بھی ظاہر ہے کہ خلود اہل جنت یہ اسی کی برکت ہے آگے ان مذکورین کی بے عقلی بیان کرتے ہیں کہ) یہ لوگ مرغوبات میں معکوس (الطبع) ہیں (کہ) خاک تو کھاتے ہیں (جس سے اس چشمہ کو انباشتہ کرنا چاہتے ہیں) اور پانی کو ترک کر رکھا ہے (جو کہ اس چشمہ صافی میں جاری ہے یعنی شرائع کو چھوڑ کر علما تاویلات باطلہ کو اور عملاً تسویلات عاطلہ کو اختیار کرتے ہیں آگے بھی اسی شعر کی تاکید ہے کہ) خلائق طبع انبیاؑ کے خلاف (طبیعت) رکھتے ہیں (اور اس اعتبار سے گویا) خلائق اژدہا کو (اپنا) تکیہ گاہ بنائے رہتے ہیں (آگے ان علوم فلسفیہ کی مذمت اور علوم وحی و شرائع کو چھوڑ کر اس کی تحویل و مشغولی کی وخامت فرماتے ہیں کہ اے مخاطب) خلق کی آنکھ بند کرنے والی چیز کو جب تو نے (ہمارے اوپر کے کلام یعنی لیک گویدانځ قوم معکوس انځ ضد طبع انځ سے) معلوم کر لیا (جس سے سبب چشم بندی کا معلوم ہو گیا کہ عدم التفات الی علوم الوحی وانہماک فی الفلسفہ و مخالفت انبیاء علیہم السلام ہے اب یہ پوچھتا ہوں کہ) تجھ کو یہ بھی معلوم ہے (کہ) تو نے کیسی چیز سے آنکھ بند کی ہے (اور) کیسی چیز پر (اس کے) بدل میں یہ آنکھیں تو نے کھولی ہیں (از چہ اور بر چہ میں اس چیز کی ذات کی تعیین سے سوال مقصود نہیں تعیین تو ان ہی اشعار ثلثہ میں ہو چکی ہے جس کی نسبت دانستہ کا حکم کیا ہے بلکہ مقصود اس چیز کی صفت سے سوال کرنا ہے کما فی قولہ تعالیٰ فی قصۃ البقرۃ ماہی الذی اجیب عنہ بقولہ لا فارض انځ و بقولہ بقرۃ لا ذلول انځ آگے خود جواب دیتے ہیں کہ) تو سر بسر اس کو اپنے لئے بئس البدل جان (یعنی دونوں کی صفت مجملاً اس سے سمجھ لے کہ یہ علوم فلسفیہ شرائع کا بئس البدل ہے یعنی وہ اس سے امثل یا اس کا مماثل تو کیا ہوتا اس کے مشابہ و مدانی بھی نہیں جس سے بعض مصالح و آثار میں بدل ہی ہونے کی اس میں صلاحیت ہو بلکہ یہ انفع بغایت اور وہ مضر بغایت ہے جس سے بئس البدل کہنا صحیح ہے اور اس انفعیت و اضریت کا تحقق اس سے بڑھ کر کیا کہ ایک مفضی الی الجنان رزقنا اللہ اور دوسرا مفضی الی النیر ان حفظنا اللہ ہے یہ تو فلاسفہ کا ذکر تھا جن کا اصل اعتقاد فلسفہ پر ہے گو شرائع کو بھی کھینچ تان کر اس پر منطبق ہو جانے سے مان لیتے ہیں حتیٰ کہ اگر منطبق نہ ہوتا ان سے توقع نہ تھی کہ پھر شرائع کی تصدیق کرتے آگے ایک دوسرے گروہ کا ذکر ہے جو طرز و طریق بحث و استدلال میں بظاہر ان ہی کے ہم رنگ ہیں مگر ان میں تدین ہے اور اصل اعتقاد ان کا شرائع پر ہی ہے مگر بوجہ قلت فہم و غلبہ وہم کے بعض نصوص کے ظواہر جن کو سلف نے بھی ظاہر ہی پر محمول رکھا بوجہ معارضہ ان کے بعض علوم تخمینیہ خرصیہ فنیعیہ و ریاضیہ و الٰہیہ کے ان کے زعم میں واجب التاویل ہیں اس لئے وہ ان کو ظاہر سے منصرف کر کے اپنے محامل مزعومہ پر محمول کر مخالفت سلف کی اختیار کر لیتے ہیں اور ان کی حالت سے یہ بھی یقینی ہے کہ اگر ان سے تاویل نہ ہو سکتی تو تاویل کی فکر و کوشش میں تو لگے رہتے مگر شرائع کا ہرگز انکار نہ کرتے یہ جماعت اہل بدعت مثل معتزلہ و خوارج وغیرہم کے متکلمین کی ہے چونکہ اوپر کے مضمون سے شبہ ان کے اشتمال کا بھی ظاہر تشابہ سے ہو سکتا ہے اس لئے مضمون بالا سے ان کا استدراک کرتے ہیں یعنی گو مشتغلین فلسفہ سب مذموم ہیں) لیکن (تاہم ان میں سب کا درجہ مذمت ایک نہیں بلکہ بعضے ان میں جو دین کو اصل مقصود سمجھتے ہیں ایسے ہیں کہ ان کی نسبت یہ مضمون ہے کہ) خورشید عنایت (حق ان پر ایک درجہ میں) چمکا ہے (اور گو وہ بوجہ عدم اتباع سلف و ترک ظواہر نصوص بناءً

علی علومہم الخرصیۃ ادراک حقائق اصلیہ سے محروم اور مایوس ہیں کیونکہ اسباب ادراک کے یہی تھے تو ان کو ترک کرنے سے ادراک صحیح کی کیا توقع رہی لیکن تاہم اس عنایت حق نے ان) مایوسوں کو کرم سے پالیا ہے (یعنی ان پر بھی ایک درجہ کا کرم فرمایا ہے اور ان کے ساتھ) بہت عجیب نرد رحمت سے کھیلی ہے (یعنی ان کے) عین کفران کو (بجائے) انابت کر دیا ہے (یہ مصرعہ تیسرے مصرعہ اولی وشعر سابق کی شرح اس کی یہ ہے کہ تمہید شعر لیک خورشید الخ میں اس گروہ کا مصداق بتلا چکا ہوں کہ مبتدعین کے متکلمین ہیں اور ان کا فساد عقائد ظاہر ہے کفران اسی فساد عقائد کو کہا ہے مگر چونکہ وہ عقائد حد کفر تک نہیں محض بدعت تک ہیں اس لئے بعد عقوبت علی البدعۃ مثل عقوبت علی الاعمال الفسقیۃ خواہ بلا عقوبت مثل عفو عن الاعمال الفسقیۃ یہ عقائد موجب نجات بھی ہو جاویں گے اور یہی مطلب ہے عین انابت ساختہ کا یعنی اثر آن را مثل اثر انابت ساختہ اور عین کہنا مبالغہ ہے گو اہل حق کے درجہ تک نہ پہنچیں اور یہی مطلب ہے خورشید عنایت اور کرم کے ترجمہ میں میرے اس کہنے کا کہ ایک درجہ میں اور ایک درجہ کا اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ یہ نجات اس عقیدہ بدعیہ سے تو نہیں ہوئی بلکہ جو جزو اس میں حق تھا اس سے نجات ہوئی پھر یہ حکم کہ کفران کو انابت بنا دیا کہاں صحیح ہوا جواب یہ ہے کہ واقعی سائل کا یہ کہنا صحیح ہے مگر چونکہ اس مجموعہ میں جزو حق و جزو باطل میں اقتران شدید ہے اور ایک دوسرے سے منفک نہیں اس لئے مجموعہ کو شے واحد قرار دے کر اسی کو ایک جزو کے اعتبار سے کفران اور ایک جزو کے اعتبار سے انابت قرار دے کر اسی کو سبب تعذیب اور اسی کو موجب نجات کہہ دیا اور اس طرح سے دونوں حکم صحیح ہو گئے آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) خلق (مذکور یعنی مبتدعین متکلمین) کی اسی شقاوت سے (کہ عقیدہ حقہ میں ایک جزو باطل ملا دیا) اس جواد (مطلق) نے دو سو چشمے محبت (و رحمت) کے جاری کر دیئے (یعنی ان کو بھی ایک درجہ میں محبوب و مرحوم بنا دیا جیسا اوپر مذکور ہوا آگے اللہ تعالیٰ کی اس شان کو کہ سبب ضرر کو سبب نفع کا بنا دیتے ہیں چند امثلہ سے واضح کرتے ہیں کہ) وہ (ایسا قادر مطلق ہے کہ وہ غنچہ کا سرمایہ خار سے عطا فرماتا ہے (یعنی خاردار درخت سے جس سے قطع نظر عادت سے کبھی توقع ہی نہیں ہو سکتی کہ اس میں پھول کھلے گا انبار کے انبار غنچے آتے ہیں جو شگفتہ ہو کر گل ہو جاتے ہیں اس انبار کو سرمایہ کہہ دیا گیا اور) وہ مہرہ کو سانپ سے لباس عطا فرماتا ہے (یعنی سانپ کے اندر مہرہ پیدا کرتا ہے کہ وہ سانپ اس پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے بمنزلہ اس کے لباس کے ہو جاتا ہے اور) وہ تاریکی شب سے دن کو ظاہر کرتا ہے اور وہ (بعض اوقات) تنگدست کے ہاتھ سے تونگری پیدا کرتا ہے (کہ وہ جس چیز میں ہاتھ ڈالے ثروت ہی بڑھتی چلی جاتی ہے اور) وہ خلیل اللہ علیہ السلام کے لئے ریگ کو آٹا بنا دیتا ہے (یہ ایک مشہور معجزہ ہے مجھ کو سند محفوظ نہیں اور اس کے حکم وقدرت سے) پہاڑ بھی داؤد کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے کما قال تعالیٰ انا سخرنا الجبال معه یسبحن الایۃ فی المنتخب رسیل نامہ برو آنکہ در تیر انداختن و جز آن شریک و موافق باکسے باشد و ہم پیغام اھ وکلمہ ہم بمعنے نیز ست نہ کہ مرکب بارسیل آگے بیان ہے اس پہاڑ کی آہنگ کا یعنی) پہاڑ جو کہ باوحشت ہے اس ابر ظلمات میں (کہ ایسے وقت اس کا ایحاش اور بڑھ جاتا ہے) ظاہر کرتا ہے بانگ چنگ کو اور زیر وبم کو (ابر میں تسبیح کرنے کا کوئی خاص واقعہ میری نظر سے نہیں گزرا مگر جب وہ تسبیح دائم تھی تو ابر میں بھی ہوتی ہوگی اور اس تسبیح جبل کے متعلق یہ ارشاد ہوا قالا یا حالا کہ) اے داؤد جو خلائق سے نفرت کرنے والے ہو (کذا فی الغیاث) تم نے اس (مخلوق کو) ترک کر دیا ہم سے (اس کا) عوض لو (یعنی بجائے اس مخلوق کے تمہارے انس کے لئے ہم نے اس جبل مسبح کر دیا (حاصل سب امثلہ کا وہی ہے جو ان امثلہ کی تمہید میں لکھا گیا کہ حق تعالیٰ کی ایسی شان ہے کہ جس جگہ جس چیز کی امید نہ ہو وہاں اس کو پیدا کرتے

ہیں پس اسی طرح مبتدعین کے عقائد میں بوجہ فساد کے نجات کی امید نہ تھی مگر اللہ تعالیٰ نے نجات مرتب فرمائی اور جاننا چاہیے کہ متکلمین اہل سنت واہل حق جو کہیں کہیں تاویل کرتے ہیں وہ تاویل اس میں داخل نہیں کیونکہ اس کا سبب دلائل قطعیہ سمعیہ یا عقلیہ کے معارضہ کا دفع کرنا ہے جو کہ ضروری ہے اور غرض اس کی حفاظت ہے عقول عامہ کی اور اس میں سلف کی مخالفت نہیں بلکہ ان کے عقائد سے شبہات کو دور کرنا بھی غرض ہے بس سبب اور غایت دونوں مغائر ہیں سبب وغایت تاویل مبتدعین سے کیونکہ وہاں سبب ہے علوم خرصیہ اور غایت ہے ان علوم کی صحت کی حفاظت فشتان ما بینہما فتاویل اہل البدعۃ یشابہ حیلۃ اسقاط الزکوٰۃ فی فساد الغرض وتاویل اہل السنۃ یشابہ حیلۃ تصحیح العقد فی صحۃ الغرض وقد ورد الاذن الشرعی فی ہذہ الحیلۃ حیث قال صلی اللہ علیہ وسلم لبلالؓ بع الجمع بالدراہم ثم ابتع بالدراہم الحدیث واللہ اعلم ولہ الحمد علی حل ہذہ الاشعار العویصۃ وقد اقلقتنی واز عجتنی کثیرا ولم یشفنی حاشیۃ ولا شرح لاسیما فی نصفہا الاول فرجعت الی اللہ تعالیٰ وبدات فی حلہا متوکلا علیہ فکانما نشطت من عقال وارتفعت الحجب عن المقصود باسہل وجہ واحسنہ وذلک من فضل اللہ تعالیٰ وان لم اکن اہلا لذالک آگے رجوع الی القصہ کی تمہید ہے یعنی) حق تعالیٰ کا گنج بے پایاں حد نہیں رکھتا (یعنی ان کے معاملات کے متعلق مضامین غیر محدود ہیں کما قال تعالیٰ قل لوکان البحر الخ اس لئے سردست ان میں اسی قدر پر اکتفا کر کے) پھر متوجہ) ہو فقیر طالب گنج) کے قصہ) کی طرف (اس کے بعد قصہ کی طرف عود ہوگا)

فائدہ:۔ یہ شعر اخیر اکثر نسخوں میں نہیں ہے مگر مناسب مقام سمجھ کر بعض نسخوں سے لکھ دیا گیا۔

انابت آں طالب گنج بحق تعالیٰ بعد از طلب بسیار و عجز واضطرار کہ اے ولی الاظہار تو کن آں پنہاں را آشکار

بہت سے عجز اور مجبوری کے بعد اس خزانہ کے طلبگار کا اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنا کہ اے ظاہر کرنے کے والی تو اس پوشیدہ کو ظاہر کر دے

گفت آں درویش اے دانای راز	از پۓ ایں گنج کردم یا وہ تاز
اس درویش نے کہا کہ اے دانائے اسرار	اس خزانے کے لئے میں نے بے سود دوڑ دھوپ کی
دیو حرص و آز مستعجل تگی	نے تانی جست و نے آہستگی
مستعجل امیر ہونے کی حرص اور ہوس کے دیو نے	نہ تحمل کو طلب کیا اور نہ آہستگی کو
من ز دیگے لقمۂ نندوختم	کف سیہ کردم دہاں را سوختم
میں نے دیگ میں سے ایک لقمہ بھی حاصل نہ کیا	ہاتھ سیاہ کر لئے منہ جلا لیا
خود نگفتم چوں دریں ناموقنم	زاں گرہ زن ایں گرہ را حل کنم
میں نے یہ نہ کہا جبکہ میں اس میں یقین کرنے والا نہ تھا	کہ اس عقدہ کو اسی عقدہ لگانے والے سے حل کروں

قول حق را ہم زحق تفسیر جو	ہیں مخاژ اژ از گماں اے یاوہ گو
کلام حق کی تفسیر کلام حق ہی سے تلاش کر	ہاں تخمین سے ژاژ خائی مت کر اے یاوہ گو
آں گرہ کوزد ہمو بکشایدش	مہرہ کو انداخت او بربایدش
جو گرہ اس نے لگائی ہے وہی اس کو کھولتا ہے	جو مہرہ اس نے ڈالا ہے وہی اس کو اٹھاتا ہے
گرچہ آسانت نمود ایں ساں سخن	کے بود آساں رموز من لدن
اگرچہ تجھ کو اس قسم کا کلام آسان معلوم ہوا ہو	رموز لدنیہ کب آسان ہوتے ہیں
گفت یارب توبہ کردم زیں شتاب	چوں تو دربستی تو کن ہم فتحیاب
عرض کیا کہ اے رب میں نے تعجیل سے توبہ کی	جب آپ نے در بند کیا ہے تو آپ ہی دروازہ کھولیے
برسر حرفہ شدم بار دگر	در دعا کردن بدم من بے ہنر
میں بار دگر پھر حرفہ کے سر ہوگیا	میں دعا کرنے میں بھی بے ہنر ہی تھا
کو ہنر کو من کجا دل مستوی	ایں ہمہ عکس تواست و خود توئی
ہنر کہاں ہے میں کہاں ہوں دل برقرار کہاں ہے	یہ سب آپ ہی کا عکس ہے اور خود آپ ہی ہیں

اس درویش نے (پھر دعا کی اور) کہا کہ اے دانائے اسرار اس خزانہ کے لئے میں نے بے سود دوڑ دھوپ کی (اور) مستعجل السیر ہونے کی حرص اور ہوس کے دیو نے نہ تحمل کو طلب کیا اور نہ آہستگی کو (اضافت حرص وآز کی بیانیہ ہے یعنی آن حرص مستعجل السیر بودن کہ بمنزلہ دیوست دراغوا میری ایسی مثال ہوگئی کہ جیسے) میں نے دیگ میں سے ایک لقمہ بھی حاصل نہ کیا (لیکن) ہاتھ سیاہ کر لئے (اور) منہ جلالیا (اور اس نے یہ بھی اپنی غلطی دعا میں غرض کی کہ) میں نے (دل میں) یہ نہ کہا (یعنی یہ نہ سمجھا فالکلام نفسی) جبکہ میں اس (تفسیر بشارت غیبیہ) میں یقین کرنے والا نہ تھا (یعنی جب کمان سے تیر پھینکنے کی تفسیر مزعوم کا مجھ کو یقین نہ تھا کیونکہ وہ تو غلط نکلی تو باوجود تصدیق بشارت کے اس کی اس تفسیر کا یقین نہ ہونا ظاہر ہے تو اس وقت میں نے یہ غلطی کی کہ یوں نہ سمجھا) کہ اس عقدہ کو اسی عقدہ لگانیوالے سے حل کروں (یعنی جب اول ایک دو بار میں ناکامی ہوئی تھی تو مجھ کو اسی وقت یہ سمجھنا چاہئے تھا مگر میں بہ خلاف اس کے کوشش ہی میں ترقی کرتا رہا آگے مولانا کا ارشاد ہے کہ) کلام حق کی تفسیر کلام حق ہی سے تلاش کر (خواہ وحی جلی ہو یا وحی خفی جیسا کہ حدیث یا قواعد نقلیہ قطعیہ کہ وہ سب وحی کی طرف مستند ہیں) ہاں (محض) تخمین سے ژاژ خائی مت کر اے یاوہ لوگ (کیونکہ ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً) جو گرہ اس نے لگائی ہے وہی اس کو کھولتا ہے جو مہرہ اس نے ڈالا ہے وہی اس کو اٹھاتا ہے (اور کسی کی مجال نہیں کہ اس مہرہ کو اس کی جگہ سے اٹھا کر بازی لے جاوے اور) اگرچہ تجھ کو اس قسم کا کلام (جیسا تیر ڈالنے کا تھا کلام حق میں) آسان معلوم ہوا ہو (لیکن یہ سمجھنا چاہئے کہ) رموز لدنیہ کب آسان ہوتے ہیں (یعنی باعتبار مدلول لغوی وغیرہ کے آسان دیکھ کر محض رائے سے اس کا کوئی محمل متعین مت کر لے ممکن ہے اس کی مراد میں کوئی جزو خفی ہو کہ وہ من اللہ ہی منکشف ہوگی

جیسے جب تک من الفجر نازل نہ ہوا صرف خیط ابیض واسود کا لفظ سن کر بعض صحابہ لغوی معنی سمجھ گئے جس کو وحی نے مفسر کیا حالانکہ اس میں کچھ زیادہ غموض نہ تھا پس سہل ظاہری کو بھی وحی ہی سے حل کرو آگے پھر قصہ ہے کہ) اس نے (دعا میں) عرض کیا کہ اے رب میں نے تعجیل سے توبہ کی (اب آپ سے التجا ہے کہ) جب آپ نے در بند کیا ہے تو آپ ہی دروازہ کھولیے (میں نے ان اسباب و حرفہ کو چھوڑ کر تو دعا کی تھی کہ بلا اسباب روزی عطا فرما چنانچہ بشارت بھی ملی مگر میں نے یہ غلطی کی کہ) میں باردیگر پھر حرفہ کے سر ہو گیا (یعنی اس بشارت پر اپنی رائے سے ایسے طور پر عمل کیا کہ وہ بشارت پر عمل نہ ہوا بلکہ جس حرفہ کو چھوڑا تھا گویا پھر اسی کو اختیار کر لیا کیونکہ اپنی رائے سے اسباب اختیار کرنا یہی تو حرفہ ہے اور یہ تیر اندازی بطرز خاص اپنی ہی رائے سے تھی تو گویا عہد ترک حرفہ کو توڑ ڈالا اور اس سے مجھ کو ثابت ہوا کہ) میں دعا کرنے میں بھی بے ہنر ہی تھا (یعنی حرفہ چھوڑ کر دعا اختیار کی تھی مجھ سے وہ بھی سلیقہ سے نہ ہوا کیونکہ اجابت دعا میں جو بشارت ہوئی اس پر صحیح عمل نہ ہوا پس دعا کے ساتھ بھی پورا تمسک نہ کیا اور بر سر حرفہ شدم کی ایک اور توجیہ ایک حاشیہ میں لکھی ہے بر سر حرفہ شدن کنایہ از گناہ و تقصیر ست اے گناہ کردم عفو فرما اھ اگر یہ ثابت ہو جاوے تو بہت سہل ہے یعنی مجھ سے غلطی ہوئی کہ اس بشارت کے معنے اپنی طرف سے گڑھ لئے جس سے معلوم ہوا کہ مجھ کو دعا کا تمسک بھی نہیں آتا تو آپ معاف فرما دیجئے اوپر ہنر کی نفی خاص دعا سے تھی آگے اس نفی کی تعمیم ہے یعنی مجھ میں) ہنر کہاں ہے (بلکہ خود) میں (ہی) کہاں ہوں (اور) دل برقرار کہاں ہے (یعنی میرا وجود اور ادراک علمی معبر بہ دل و ہنر عملی سب ہیچ ہے بلکہ مجھ میں جو کچھ ہے) یہ سب آپ ہی (کے کمالات) کا عکس ہے اور (بلکہ) خود آپ ہی ہیں (یعنی) میں عکس کے درجہ میں بھی نہیں ہوں (یہ نفی مبالغۃً بالنظر الی اضمحلال الوجود ہے اور پہلا اثبات بالنظر الی الوجود ہے ولو ضعیفاً فلا تعارض آگے اپنی ادراکات اور ہنر و کمالات کا ہیچ ہونا اس طرح بیان کرتے ہیں کہ وہ میرے قبضہ میں بھی نہیں چنانچہ ہر شب وہ مسلوب ہو جاتے ہیں ادراک کا سلب تو ظاہر ہے اور ہنر کا اس لئے کہ وہ عمل ہے اور موقوف ہے علم پر جب موقوف علیہ سلب ہو گیا موقوف بھی سلب ہو گیا اور ہر روز وہ عود کر آتے ہیں اور یہ دونوں بلا میرے اختیار کے ہیں پس معلوم ہوا کہ میں اور یہ سب ہیچ و مضمحل الوجود والبقاء ہیں فصح قولہ کو ہنر الخ موجود (حقیقی وہی ہے جس کے قبضہ میں یہ سب ہے فصح قولہ نہ ہمہ الخ پس اس مضمون کی تفصیل اشعار آئندہ میں بطور انتقال کے فرماتے ہیں دو شعر اس فقیر کی زبان سے اور اس کے بعد مولانا کی زبان سے)۔

ہر شبے تدبیر و فرہنگم بخواب	ہمچو کشتی غرقہ می گردد در آب
ہر شب میری تدبیر اور عقل سونے میں	مثل کشتی کے پانی میں غرق ہو جاتی ہے
خود نہ من می مانم و نے آں ہنر	تن چو مردارے فتادہ بے خبر
نہ میں خود رہتا ہوں اور نہ وہ ہنر	تن مثل مردہ کے بے خبر پڑا ہوا ہوتا ہے
تا سحر جملہ شب آں شاہ علا	خود ہمی گوید الست و خود بلیٰ
سحر تک تمام شب وہ شاہ علا	خود ہی الست فرماتا ہے اور خود ہی بلیٰ
گو بلیٰ گو جملہ را سیلاب برد	یا نہنگے کرد کل را خرد مرد
بلیٰ کہنے والے کہاں ہیں سب کو سیلاب لے گیا	یا کسی نہنگ نے سب کو ریزہ ریزہ کر دیا

صبحدم چوں تیغ گوہر دار خود	از نیام ظلمت شب برکشد
صبح کا زمانہ جب اپنی شمشیر گوہر بار کو	ظلمت شب کے نیام سے باہر نکالتا ہے
آفتاب شرق شب را طے کند	ایں نہنگ آں خورد ہارا قے کند
آفتاب شرقی شب کو طے کر لیتا ہے	یہ نہنگ ان کھائی ہوئی چیزوں کو قے کرتا ہے
رستہ چوں یونس ز جوف آں نہنگ	منتشر گردیم اندر بو و رنگ
ہم یونس علیہ السلام کی طرح اس نہنگ کے جوف سے نکل کر	بو اور رنگ میں پھیل پڑتے ہیں
خلق چوں یونسؑ مسبح آمدند	کاندراں ظلمات پر راحت شدند
مخلوق مثل یونس علیہ السلام کے تسبیح گو ہو گئے تھے	کہ ان ظلمات میں پر راحت ہو گئے تھے
ہر یکے گوید بہنگام سحر	چوں زبطن حوت شب آید بدر
ہر شخص ہنگام سحر میں کہتا ہے	جبکہ بطن حوت شب سے باہر آتا ہے
کاے کریمے کاندراں لیل وحش	گنج رحمت بنہی و چندیں چشش
کہ اے ایسے کریم کہ اس شب وحشت میں	آپ خزانہ رحمت رکھتے ہیں اور اس قدر لذت
چشم تیز و گوش تازہ تن سبک	از شب ہمچوں نہنگ ذوالحبک
آنکھ تیز اور کان تازہ اور بدن ہلکا ہو گیا	شب کی وجہ سے جو نہنگ کے مشابہ اور سیاہ زلفوں والی ہے

ہر شب میری تدبیر (یعنی قوت عملیہ) اور عقل (یعنی قوت علمیہ) سونے میں مثل کشتی کے پانی میں غرق ہو جاتی ہے (بلکہ نہ میں خود رہتا ہوں اور نہ وہ ہنر (بس) تن مثل مردہ کے بے خبر پڑا ہوا ہوتا ہے (یہی بے خبری تفسیر ہے خود نہ من مانم کی حاصل یہ کہ مصداق من کا عرفاً حی ہے اور ظاہری اثر حیوۃ کا خبر اور ہوش ہے بخلاف ادراک کے کہ وہ اثر کہ وہ عام ناظرین کے سامنے ظاہر نہیں پس ہوش کا نہ ہونا گویا حیوۃ کا نہ ہونا ہے۔ پس عرفاً مصداق من کا مثل منعدم کے ہو گیا اور اس میں ماقبل سے ترقی ہو گئی پس مجموعہ شعرین میں تین چیزوں کی نفی ہو گئی قوت عملیہ قوت ادراکیہ ہوش آگے بلسان مولانا اسی مضمون کی مزید توضیح کی ہے کہ) سحر تک تمام شب وہ شاہ علا (یعنی حق جل وعلا) خود ہی الست فرماتا ہے اور خود ہی بلیٰ (یعنی سوال و جواب خود ہی فرماتا ہے کیونکہ اور) بلیٰ کہنے والے (یعنی جواب دینے والے) کہاں ہیں سب کو (خواب مشابہ) سیلاب لے گیا یا (ایک دوسری تشبیہ سے یوں کہو کہ) کسی نہنگ نے سب کو ریزہ ریزہ (یعنی ہلاک) کر دیا (کذا فی الغیاث فی معنے خرد مرد شب بھر تو یہ قدرت حق تعالیٰ کی ظاہر ہوئی پھر بعد گزرنے شب کے دوسری یہ قدرت ظاہر ہوئی کہ) صبح کا زمانہ جب اپنی شمشیر گوہر بار (یعنی آفتاب منبع الاشعہ) کو ظلمت شب کے نیام سے باہر نکالتا ہے (اور) آفتاب شرقی (یعنی طالع من الشرق) شب کو طے کر لیتا ہے (یعنی شب کے اندر معدل النہار کی دوسری قوس کو قطع کر لیتا ہے پس یہ مصرعہ بحذف عاطف معطوف ہے ماقبل پر اور سب مل کر شرط ہے آگے جزا ہے کہ اس وقت) یہ نہنگ

ان کھائی ہوئی چیزوں کو تے کرتا ہے (یعنی ہوش و حواس مدرکہ و ہنر و تدبیر سب عود کر آتے ہیں اور) ہم (اس وقت) یونس علیہ السلام کی طرح اس نہنگ (شب) کے جوف سے نکل کر بو اور رنگ میں (یعنی ادراکات سے کام لینے میں) پھیل پڑتے ہیں (اور) مخلوق مثل یونس علیہ السلام کے (بطن شب میں بزبان حال) تسبیح گو (اور ثنا خوان حق) ہو گئے تھے (اس بات پر) کہ ان ظلمات میں پر راحت ہو گئے تھے (جس طرح یونس علیہ السلام بطن حوت میں تسبیح خوان تھے قال تعالیٰ فلولا انه کان من المسبحین وقال تعالیٰ فنادی فی الظلمت ان لا اله الا انت سبحنک الخ اور یہ تشبیہ صرف تسبیح میں ہے گو باعث مختلف ہو چنانچہ مشبہ میں راحت کو باعث قرار دیا اور مشبہ بہ میں طلب نجات میں الظلمات باعث تھا پھر بعد شب گزرنے کے) ہر شخص ہنگام سحر میں کہتا ہے جبکہ بطن حوت شب سے باہر آتا ہے کہ اے ایسے کریم کہ اس شب باوحشت میں آپ خزانہ رحمت (یعنی راحت) رکھتے ہیں اور اس قدر لذت (ایک منفعت تو شب میں یہ ودیعت رکھی یعنی اس میں سونا موجب لذت و راحت ہوا اور دوسری منفعت اس سونے کے واسطے سے یہ رکھی کہ) آنکھ تیز اور کان تازہ اور بدن ہلکا (ہو گیا) شب کی وجہ سے جو مشابہ ہے نہنگ کے اور جو سیاہ زلفوں والی ہے (شب کی وجہ سے یہ معنے کہ وہ اس کا سبب بواسطہ ہے فی المنتخب حباک موے جعد و پیچیدہ جبکہ حبک جمع آگے ایک انتقال ہے بطور جملہ معترضہ کے اور اس کے بعد شعر شب شکستہ الخ سے پھر یہی مضمون متعلق آثار شب کے آوے گا)۔

از مقامات وحش روزیں سپس	ہیچ نگریزیم ما با چوں تو کس
اس کے بعد ہم ان مقامات سے جو کہ موحش نما ہیں	ہرگز نہ بھاگیں گے آپ ایسی ذات کے ہوتے ہوئے
موسیٰ آں رانا رودید و نور بود	زنگی دیدیم شب را حور بود
موسیٰ علیہ السلام نے اس کو آگ دیکھا اور وہ نور تھا	ہم نے شب کو ایک زنگی سمجھا وہ حور تھی
مانمی خواہیم غیر از دیدۂ	دیدۂ تیزے گشے بگزیدۂ
ہم بجز دیدہ کے کچھ نہیں چاہتے	ایسا دیدہ کہ تیز خوش پسندیدہ ہو
بعد ازیں ما دیدہ خواہیم از تو بس	تا نپوشد بحر را خاشاک و خس
اس کے بعد ہم آپ سے صرف دیدہ مانگتے ہیں	تاکہ دریا کو خس و خاشاک نہ ڈھانپ لے
ساحراں را چشم چوں رست از عمیٰ	کف زناں بودند بے ایں دوست پا
ساحروں کی آنکھ جب نابینائی سے چھوٹ گئی	تو وہ بدوں اس دست و پا کے کف زنان تھے
چشم بند خلق جز اسباب نیست	ہر کہ لرزد بر سبب ز اصحاب نیست
اخلاق کی آنکھ کی پٹی بجز اسباب کے اور کچھ نہیں ہے	جو شخص اسباب پر لرزے اصحاب سے نہیں
لیک حق اصحاب و نا اصحاب را	در کشاد و برد تا صدر سرا
لیکن حق تعالیٰ نے اصحاب اور نااصحاب کے لئے	دروازہ کھول رکھا ہے اور صدر مکان تک لے گئے ہیں

باکفش ناستحق و مستحق	معتقان رحمت اند از بند رق
اس کے کف میں غیر مستحق اور مستحق	آزاد کردگان رحمت ہیں قید غلامی سے
در عدم ما مستقان کے بدیم	کہ بریں جان و بریں دانش زدیم
عدم میں ہم مستحق کب تھے	کہ ہم اس حیات اور اس علم پر پہنچ گئے
اے بکردہ یار ہر اغیار را	وے بدادہ خلعت گل خار را
اے خدا جس نے تمام اغیار کو یار بنایا ہے	اور اے خدا جس نے خار کو خلعت گل عطا فرمایا ہے
خاک ما را ثانیا پالیز کن	ہیچ نے را بار دیگر چیز کن
آپ ہماری خاک کو دوبارہ سرسبز کر دیجئے	لاشئے کو دوبارہ شئے کر دیجئے
ایں دعا تو امر کردی زابتدے	ورنہ خاکے راچہ زہرہ ایں بدے
اس دعا کا بھی آپ ہی نے ابتدا سے حکم کیا ہے	ورنہ ایک خاک کو کیا طاقت تھی اس پکارنے کی
چوں دعاماں امر کردی اے عجاب	ایں دعائے خویش را کن مستجاب
جب دعا کرنے کا ہم کو آپ نے حکم فرمایا ہے اے عجیب الکمالات	تو پھر اپنی اس دعا کو قبول بھی کیجئے

(یہ انتقال ہے بیان آثار شب سے ایک دوسرے مضمون مناسب کی طرف خواہ بلسان مولانا خواہ بلسان متکلم مذکور اشعار سابقہ کہ ہر کیے گوید بہنگام سحر الخ یعنی اے اللہ جس چیز کو ہم نے دہشت ناک سمجھا تھا یعنی شب کو وہ ایسی راحت بخش ثابت ہوئی اس سے ہم کو معلوم ہوا کہ ہماری دید کا کچھ اعتبار نہیں آپ کی طرف سے جو چیز ہو وہ محمود اور موجب راحت ہی ہے گو بظاہر دہشت ناک ہو پس) اس کے بعد (یعنی اپنی غلطی ثابت ہونے کے بعد) ہم ان مقامات سے جو کہ موحش نما ہیں (ہرگز) نہ بھاگیں گے آپ ایسی ذات (کی تجویز) کے ہوتے ہوئے (بلکہ یہ سمجھیں گے کہ ہر چہ از دوست میرسد نیکوست آگے اس کی تائید ہے کہ ہر شئے کا ہمارے خیال کے موافق ثابت ہونا ضروری نہیں چنانچہ) موسیٰ علیہ السلام نے اس کو آگ دیکھا اور وہ (واقع میں) نور تھا (اسی طرح) ہم نے شب کو ایک زنگی سمجھا (اور) وہ حور تھی (پس جب ہماری دید موجود صحیح نہیں ہے تو اب آپ سے) ہم بجز دیدہ (صحیح بین) کے کچھ نہیں چاہتے اور وہ) ایسا دیدہ (ہو) کہ تیز (اور) خوش (اور پسندیدہ (ہو اور یہ حصر اضافی ہے بمقابلہ دیدہ غلط بین کے نہ کہ حقیقی کہ اس سے جمیع مطلوبات کی نفی لازم آوے آگے بھی اسی کی تاکید ہے کہ) اس کے بعد (یعنی اپنی غلطی ثابت ہونے کے بعد) ہم آپ سے صرف دیدہ (صحیح بین) مانگتے ہیں تاکہ (حقائق واقعیہ کے) دریا کو (موانع حق بینی کا) خس وخاشاک نہ ڈھانپ لے (آگے چشم حق بین کی خوبی بیان کرتے ہیں کہ وہ ایسی چیز ہے کہ) ساحروں کی آنکھ جب نابینائی سے چھوٹ گئی تو وہ بدوں اس (ظاہری) دست و پا کے کف زنان (اور رقص کنان) تھے (یعنی مسرت روحانی ان کو نصیب ہوگئی آگے حق بینی کے موانع کی تعیین فرماتے ہیں کہ) خلائق کی آنکھ کی پٹی بجز اسباب (طبعیہ) کے اور کچھ نہیں (اس میں اصل سبب بتلایا ہے کہ تمام موانع شہویہ وغضبیہ کا مرجع کوئی نہ کوئی سبب طبعی ہے کما یظہر بالتامل آگے اس پر تفریع ہے کہ جب یہ اسباب چشم بند ہے تو) جو شخص (محض) اسباب

(کی بناء) پرلرزے (ڈرے وہ) اصحاب (دید صحیح) سے نہیں (کیونکہ اس کی یہ حالت دلیل ہے اس کے چشم بندی اور محض میں نے اس لئے کہا کہ اسباب کو اسباب کے درجہ میں سمجھ کر اس سے متاثر ہونا مگر موثر حقیقی جل وعلا شانہ کو علما وعملاً سمجھنا عین عرفان ہے آگے بطور استدراک کے غیر اصحاب دید کو اس لئے امید دلاتے ہیں کہ شاید کوئی ایسا شخص رجوع بحق کرے اور متردد ہو کہ یہ رجوع مفید ہو سکتا ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ اگر چہ جامد علی الاسباب فی الحال تو اصحاب دید سے نہیں ہے) لیکن (اگر وہ رجوع بحق کرے تو) حق تعالیٰ (کی ایسی رحمت ہے کہ اس نے اصحاب اور نا اصحاب (سب) کے لئے دروازہ (رحمت کا) کھول رکھا ہے اور (سب کو) صدر مکان تک لے گئے ہیں (آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) اس کے کف (لطف) میں غیر مستحق اور مستحق (سب) آزاد کردگان رحمت ہیں قید غلامی (نفس وہوا) سے استحقاق سے مراد واجب نہیں اور عدم استحقاق سے مراد عدم استعداد نہیں کیونکہ پہلا استحقاق منفی ہے اور دوسرا استحقاق ثابت ہے بلکہ مراد اس سے استحقاق ظاہری وعدم استحقاق ظاہری ہے جو اعمال صالحہ وخدمت کا سبب سمجھا جاتا ہے مطلب یہ کہ خواہ اعمال صالحہ پہلے سے نہ ہوں مگر رجوع ہو تو غیر عاملین پر بھی خدائے تعالیٰ کا فضل ہو جاتا ہے اور ان کو بھی چشم صحیح بین عطا فرما کر کامیاب کر دیتے ہیں آگے تائید مع الترقی ہے اوپر کے مضمون کی کہ رجوع سے تو کیوں نہ فضل ہوتا بعض اوقات بلا استحقاق وبلا رجوع بھی فضل ہو چکا ہے چنانچہ) عدم (کی حالت) میں ہم (بالمعنی المذکور) مستحق (وجودکی) کب تھے (ہم نے کونسی خدمت وطاعات کی تھی یا کونسا رجوع کیا تھا کہ خدمت وطاعات بالمعنی الاعم اس کو بھی شامل ہے) کہ ہم (اس کی بدولت) اس حیات اور اس علم پر پہنچ گئے (بعض فضل بلا استحقاق ہی تھا آگے حق تعالیٰ کی اس شان کے استحضار سے دعا کا جوش ہوا پس عرض کرتے ہیں کہ) اے خدا جس نے تمام (ان اغیار کو جو کہ طلب سے یا بھی محض فضل سے یار ہو گئے ہیں ان کو آپ ہی نے) یار بنایا ہے اور اے خدا جس نے خار کو خلعت گل عطا فرمایا ہے (یعنی ناقص کو کامل بنایا ہے) آپ ہماری خاک کو دوبارہ سرسبز کر دیجئے (دوبارہ اس لئے کہا کہ ایک بار حیات جسمی عطا فرمائی ہے اب حیات روحانی عطا کیجئے یا پھر معروف باغ وبستان و کشت زار کذا فی الحاشیہ اور اس) لا شئے کو دوبارہ شئے (معتد بہ) کر دیجئے (یعنی ایک بار شئے بمعنی موجود کیا اب بمعنے موجود معتد بہ یعنی موصوف بالکمال کر دیجئے آگے مثل حیات جسمی عطا شدہ وروحی بدعا طلب کردہ شدہ کے خود اس دعا کا بھی من اللہ ہونا فرماتے ہیں کہ) اس دعا کا بھی آپ ہی نے ابتداء سے حکم کیا ہے (ابتداء سے مراد یہ کہ ہمارے طلب کے قبل کیونکہ اس کی طلب بھی تو کبھی نہیں ہوئی کہ آپ ہم کو دعا کی اجازت دیجئے) ورنہ (اگر آپ کا امر نہ ہوتا ایک (مشت) خاک کو کیا طاقت تھی اس پکارنے کی (یعنی دعا کی کیونکہ درخواست کی ہمت کے لئے منادی اور منادیٰ میں عادۃً تقارب وتناسب شرط ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہماری کیا ہمت ہوتی مگر آپ نے اجازت دیدی اس لئے دعا کر لیتے ہیں آگے اس پر تفریع ہے کہ پس) جب دعا کرنے کا ہم کو آپ نے حکم فرما دیا ہے اے مجیب (الکمالات) تو (پھر) اپنی اس دعا کو قبول بھی کیجئے (دعائے خویش باعتبار نسبت اذن کے کہا گیا اس کی شرح ہمارے استاد حضرت مولانا محمد یعقوبؒ کے اس ارشاد سے ہوگی کہ اگر حاکم عرضی کا مضمون خود بتلا کر کہے کہ اس مضمون کی عرضی ہم کو دو تو وہ عرضی ضرور مقبول ہوگی اھ پس اس صورت میں اس عرضی کے مضمون کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ مضمون حاکم ہی کا ہے یہی توجیہ دعائے خویش کی ہے اور مجیب الکمالات ہونا اس سے ظاہر ہے کہ بلا اپنی کسی مصلحت کے خود دعا کرنے کی رہنمائی فرماتے ہیں آگے پھر عود ہے مضمون بالا آثار خواص شب اور اس مضمون کی غرض کی طرف جو اوپر کے اس شعر میں مذکور تھی ہر شبے تدبیر دفر ہنگم الخ۔

شب شکستہ کشتی فہم و حواس	نے امیدے ماندہ نے خوف ونہ یاس
شب کے وقت فہم و حواس کی کشتی شکستہ ہو گئی	نہ امید رہی نہ خوف اور نہ ناامیدی
بردہ در دریائے حیرت ایزدم	تاز چہ فن پر کند بفرستدم
ایزد تعالیٰ مجھ کو دریائے حیرت میں لے گیا	تا کہ کس فن سے پر کر کے مجھ کو بھیجتا ہے
آں یکے را کردہ پر نور و جلال	ویں دگر را کردہ پر وہم و خیال
اس ایک کو نور اور جلال سے پر کر دیا	اور اس دوسرے کو وہم اور خیال سے پر کر دیا
گر بخویشم ہیچ رائے وفن بدے	رائے و تدبیرم بحکم من بدے
اگر از خود میری کچھ رائے اور فن ہوتا	تو میری رائے اور تدبیر میرے حکم میں ہوتے
شب زرفتے ہوش بے فرمان من	زیر دام من بدے مرغان من
شب کو میرا ہوش بدوں میرے فرمان کے زائل نہ ہوتا	میرے طیور میرے دام کے تحت میں ہوتے
بودمے آگہ ز منزل ہائے جاں	وقت خواب و بیہشی و امتحاں
میں روح کے منازل سے آگاہ ہوتا	وقت خواب اور بیہوشی اور امتحان کے
چوں کفم زیں حل وعقد او تہی ست	اے عجب ایں معجبی من زکیست
جب میرا ہاتھ اس کے حل و عقد سے خالی ہے	تو تعجب ہے کہ میری یہ خود بینی کاہے سے ہے

شب کے وقت فہم وحواس کی کشتی شکستہ ہوگئی (اور آب خواب میں غرق ہوگئی جس کے سبب) نہ امید رہی اور نہ خوف اور نہ ناامیدی (کیونکہ یہ سب موقوف ہیں فہم وحواس پر اور اس خواب کے وقت ایزد تعالیٰ مجھ کو دریائے حیرت میں لے گیا تا کہ (دیکھا چاہئے کہ) کس فن سے پر کر کے مجھ کو (حالت بیداری کی طرف) بھیجتا ہے (آگے اس کا بیان ہے کہ) اس ایک (کے ادراکات) کو نور وجلال سے پر کر دیا (مراد عارفین ہیں) اور اس دوسرے وہم وخیال سے پر کر دیا (مراد فلاسفہ ہیں شرح اس کی یہ ہے کہ جس خیال میں آدمی اکثر اوقات رہتا ہے جب قوت متفکرہ کو فراغ ملتا ہے وہ اس خیال میں تصرف کرتی ہے جس سے اس کے متعلق بہت سے مجہولات معلوم ہو جاتے ہیں اور خواب میں پورا فراغ ملتا ہے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعد بیداری کے عارفین کے معارف اور فلاسفہ کے فلسفیات میں اضافہ ہو جاوے گا اسی کو نور وجلال اور وہم وخیال سے پر کرنا فرمایا آگے ان آثار وخواص پر اس مضمون کی غرض کی تفریع فرماتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ) اگر از خود میری کچھ رائے (علمی) اور فن (عملی) ہوتا (یعنی مستفاد من اللہ نہ ہوتا) تو میری رائے اور تدبیر میرے حکم (واختیار) میں ہوتی (جیسا غیر مستفاد من الغیر کی شان ہے آگے مصرعہ ثانیہ کی تفسیر ہے یعنے) شب کو میرا ہوش بدوں میرے فرمان کے زائل نہ ہوتا (بلکہ بالکل زائل ہی نہ ہوتا اور) میرے (طیور (حواس) میرے دام کے تحت میں (یعنی قبضہ میں) ہوتے (اور) میں (اپنی) روح کے منازل سے آگاہ ہوتا وقت خواب اور بیہوشی اور امتحان کے (یعنی مجھ کو

سونے میں یا کم از کم جاگنے کے بعد یہ معلوم ہوتا کہ میری روح کس کس حال اور کس کس خیال میں مشغول رہی ہے حالانکہ اکثر اوقات سوتے میں بھی کچھ نہیں معلوم ہوتا اور نہ جاگنے کے بعد یاد رہتا ہے اور امتحان حالت خواب ہی کو کہا کہ اس سے امتحان وظہور ہوتا ہے انسان کی بیچارگی کا پس یہ عطف تفسیری ہے آگے اس پر تفریع کرتے ہیں ثبوت بیچارگی کی یعنی) جب میرا ہاتھ (یعنی میرا اختیار) اس (روح) کے اس حل وعقد (یعنی تغیر وتبدل) سے خالی ہے (یعنی یہ میرے اختیار میں نہیں) تو تعجب ہے کہ (پھر) میری (یا اور کسی کی) یہ خود بینی کا ہے سے ہے (یعنی بلا سبب ہے اور نادانی ہے آگے پھر عود ہے حکایت طالب گنج کی اس دعا کی طرف گفت یار۔ توبہ کردم الخ مع اس کے سیاق وسباق کے)۔

دیدہ را نادیدہ خود انگاشتم	باز زنبیل دعا برداشتم
میں نے دیکھی ہوئی چیز کو ان دیکھی سمجھ لیا	پھر زنبیل دعا کو میں نے اٹھایا ہے
چوں الف چیزے ندارم اے کریم	جز دلے دل تنگ تر از چشم میم
اے کریم میں الف کی طرح کوئی چیز نہیں رکھتا	بجز ایک دل کے جو کہ چشم میم سے بھی زیادہ دل تنگ ہے
ایں الف ایں میم ام بود ماست	میم ام تنگ ست الف زوتر گداست
یہ الف اور یہ میم ہمارے وجود کی ام یعنی اصل ہے	ام کی میم تنگ ہے اور الف اس سے بھی زیادہ کاہل گدا
ایں الف چیزے ندارد غافلی ست	میم دلتنگ آں زمان عاقلی ست
یہ الف کوئی چیز نہیں رکھتا یہ غافلی ہے	میم دل تنگ ہے وہ زمانہ عاقلی کا
در زمان بیخودی خود ہیچ من	در زمان ہوش اندر پیچ من
زمانہ بے خودی میں تو خود ہیچ ہوتا ہوں	زمانہ ہوش میں میں پیچ ہوتا ہوں
ہیچ دیگر بر چنیں ہیچے منہ	نام دولت بر چنیں ہیچے منہ
دوسرا ہیچ ایسے ہیچ پر نہ رکھئے	دولت کا نام ایسے ہیچ پر نہ رکھئے
خود ندارم ہیچ بہ سازد مرا	کہ زوہم ست ایں کہ دارم صد عنا
خود ندارم ہیچ مجھ کو اچھا بنا دے گا	کیونکہ دارم کے یہ صدہا رنج ہیں
ورنہ دارم ہم تو داریم کن	رنج دیدم راحت افزائیم کن
اگر میں کچھ نہیں رکھتا تو آپ میری رکھوالی کیجئے	میں نے رنج دیکھا ہے آپ میری راحت افزائی کیجئے
ہم در آب دیدہ عریاں بیستم	بر در تو چونکہ دیدہ نیستم
میں آب دیدہ میں بھی عریاں ہو کر کھڑا ہوں	آپ کے در پر چونکہ میرے پاس دیدہ نہیں ہے

زاب دیدہ بندۂ بے دیدہ را	سبزۂ بخش و نباتے زیں چرا
آب دیدہ سے بندۂ بے بصیرت کو	سبزہ اور نبات دیجئے اس چراگاہ سے
ورنماند آب آبم دہ زعین	ہمچو عینین نبی ہطالتین
اور اگر پانی نہ رہے تو آپ پانی بھی آنکھوں سے مجھ کو دیجئے	مثل پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کے کہ جاری ہونے والی تھیں
او چو آب دیدہ جست از جود حق	باچناں اجلال و اقبال و سبق
آپ نے جب آب دیدہ کی طلب کی جود حق سے	باوجود ایسے اجلال اور اقبال اور اسباب مسابقت کے
چوں نباشم زاشک خوں باریک ریس	من تہیدست فضول کاسہ لیس
تو میں کیونکر اشک خونی سے کام کا انجام دینے والا نہ ہوں	میں کہ تہی دست فضول کاسہ لیس ہوں
چوں چناں چشم اشک رامفتوں بود	اشک من باید کہ صد جیحوں بود
جب ایسی آنکھ آنسوؤں پر عاشق ہو	تو میرے آنسو تو چاہیے کہ سو جیحوں ہوں
قطرۂ زاں زیں دوصد جیحوں بہ است	کہ بداں یک قطرہ جن وانس رست
اس آنسو میں سے تو ایک قطرہ بھی دو سو جیحوں سے بہتر ہے	اس لئے کہ اس ایک قطرہ کے سبب جن وانس چھوٹ گئے
چونکہ باراں جست آں روضہ بہشت	چوں نجوید آب شورہ خاک زشت
جب کہ بارش کی خواہش کی اس باغ بہشت نے	تو خاک شورہ زشت کیونکر پانی نہ ڈھونڈھے
اے اخی دست از دعا کردن مدار	بااجابت یا رد اویت چہ کار
اے میرے بھائی دعا کرنے سے ہاتھ مت روکو	اس کے قبول یا رد سے تجھ کو کیا کام
ناں کہ سعد و مانع ایں آب بود	دست زاں نامی می بباید مشست زود
روٹی جو کہ حجاب اور مانع اس آب کی ہو	اس روٹی ہی سے جلدی ہاتھ دھونا چاہئے
خویش راموزوں و چست وسختہ کن	زاب دیدہ نان خود را پختہ کن
اپنے کو موزوں اور مستعد اور سنجیدہ کر	آب دیدہ سے اپنی نان کو پختہ کر

اور اس طالب گنج نے اپنی دعا میں عرض کیا کہ) میں نے (اس وقت دیکھی ہوئی چیز کو ان دیکھی سمجھ لیا اور از سر نو) پھر زنبیل دعا کو میں نے اٹھایا (کہ اس زنبیل میں مراد ملے مطلب یہ ہے کہ گو میں نے پہلے خواب میں بشارت اور بیداری میں گنج نامہ دیکھا ہے لیکن دوبارہ اس طرح دعا کرتا ہوں کہ گویا نہ میں نے خواب میں کچھ دیکھا اور نہ بیداری میں جیسا بالکل شروع میں دعا کی تھی مقصود یہ ہے کہ اب مجھ کو اس طرح جواب عطا ہو کہ گویا میں بالکل خالی الذہن ہوں کنایہ ہے اس سے کہ بہت واضح ارشاد ہو جیسا ان جان سے ارشاد ہوا کرتا ہے پس یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ اجابت آئندہ میں جو جواب ملا ہے وہ تو بشارت سابقہ ہی پر مبنی ہے دفع وسوسہ یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے کمال ایضاح سے اور وہ حاصل ہے اس کی ایسی مثال ہے جیسے شاگرد عرض کرے کہ مجھ کو ابتداء سے اس طرح پڑھا دیجئے کہ جیسے میں نے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں آگے بمناسبت دیدہ را نادیدہ ان کا شکن کے کہ دال ہے خاص امر میں عجز و بیچارگی و نابودی پر مطلقاً اپنی

عاجزی و بیچارگی و نابودی و ناداری معروض ہے نیز اس اعتراف بعجز و قصور کو کہ مکمل تضرع و توکل و مزیل و قاطع دعوی اجابت دعا میں بھی دخل ہے جو کہ مقام کا مقصود ہے یعنی) اے کریم میں الف کی طرح کوئی چیز (اپنے پاس) نہیں رکھتا (جس طرح الف نہ نقطہ رکھتا ہے نہ حرکت نہ کوئی مخرج جس پر وہ اعتماد کرتا ہو محض جوف دہان اور اس کا مخرج ہے اسی طرح میں بھی کوئی معتد بہ چیز نہیں رکھتا) بجز ایک دل کے جو کہ چشم میم سے بھی زیادہ دل تنگ ہے (دل کو ایک شخص قرار دے کر اس کو دل تنگ کے ساتھ موصوف کیا گیا اور میم سے مراد خط نسخ کا میم ہے جس کی یہ شکل ہے م اس کے سرے کو چشم سے تشبیہ دی اور تنگی اس کی معاین ہے مطلب یہ کہ اول تو میرے پاس کچھ ہے نہیں اور اگر برائے نام کچھ ہے تو وہ صرف ایک دل ہے کہ علوم و اعمال وغیرہ کا معدن ہے اور تمام صفات و کمالات انسانیہ نظریہ و اکتسابیہ بوجہ راجع الی العلم والعمل والخیر ہونے کے راجع الی القلب ہی ہیں پس یہ کہنا صحیح ہوا کہ بجز قلب کے میرے پاس کچھ نہیں اور اس اعتبار سے الف سے تشبیہ دی گئی کہ وہاں بھی بجز صوت کے کچھ نہیں اور چونکہ صفات مذکورہ قلب کی بمقابلہ صفات واجب کے بالکل ضعیف و قلیل اور محدود و غیر مستقل اور بوجہ آمیزش اضداد کے گاہ گاہ موجب پریشانی ہیں مثلاً علم میں جہل ملنے سے اور ادراک تام نہ ہونے سے تردد و اضطراب اور قدرت میں عجز ملنے سے عمل کے اتمام نہ ہونے سے کلفت و ضیق کا وقوع ہوگا اس لئے اس کی نسبت تنگ تر از چشم میم کہنا بھی صحیح ہو گیا اور یہی حاصل ہے وحدۃ الوجود کا کہ مرتبہ استقلال میں چیزے نداشتن اور مرتبہ عدم استقلال میں چیزے داشتن کا حکم کیا جاتا ہے آگے الف اور میم کے ساتھ تشبیہ دینے پر تفریع ہے کہ بس) یہ الف اور یہ میم (جیسی حالت) ہمارے وجود (و توابع وجود) کی ام یعنی اصل ہے (کہ) ام کی میم (بھی) تنگ ہے (اور الف (بوجہ خلو محض کے) اس سے بھی زیادہ کامل گدا (و نادار) ہے (جیسا اوپر دونوں مصرعوں کا مضمون مذکور ہوا ہے اور یہاں ایک لفظی لطیفہ اتفاقیہ بھی ہو گیا ہے کہ لفظ ام بمعنے اصل بھی مرکب ہے الف عرفی اور میم سے پس گویا خود یہ لفظ بھی جبکہ اس میں اضافت الینا کا اعتبار کیا جاوے مشیر ہے کہ مضاف الیہ کی اصل اور حقیقت ایسی ہے جیسا یہ لفظ ہے جو دال ہے معنی اصلی پر اور وہ اصل اس کا مدلول ہے پس دال و مدلول دونوں کی شان متماثل و متشابہ ہے آگے بعض اعتبارات سے دونوں تشبیہوں کو دو حالتوں پر تقسیم کرتے ہیں کہ یہ جو کہا ہے کہ) یہ الف کوئی چیز نہیں رکھتا (اور میں اس کے مشابہ ہوں) یہ (تو باعتبار حالت) غافلی (طبعی کے) ہے (اور یہ جو کہا ہے کہ) میم دل تنگ ہے (اور میں اس کے مشابہ ہوں) وہ زمانہ عاقلی (طبعی) کا (یعنی اس زمانہ کا حال) ہے (اس شعر کی تمہید میں جو میں نے کہا ہے کہ بعض اعتبارات سے شرح اس کی یہ ہے کہ اوپر تو بلا تقسیم دو حالتوں کے ہر حال میں دو حیثیتوں سے دونوں حرفوں سے تشبیہ دی گئی کہ نفس وجود کے ثبوت کی حیثیت سے میم کے مشابہ ہے اور وجود معتد بہ کے نفی کی حیثیت سے الف کے مشابہ ہے تو ہر حالت میں دونوں تشبیہیں صادق و مجتمع ہیں اور یہاں ایک تشبیہ ہے حالت غافلی بالعجمہ والفناء میں اور ایک تشبیہ ہے حالت عاقلی بالمہملہ والقاف میں پس کسی حال میں دونوں تشبیہیں مجتمعا صادق نہیں تو بظاہر سابق اور لاحق میں تعارف ہوا سو احقر کے اس کہنے میں کہ بعض اعتبارات سے اشارہ ہے اس تعارض کے دفع کی طرف یعنی یہاں خود وجود غیر مستقل ہی میں جو کہ مبنیٰ تھا تشبیہ بہ میم کا دو حالتوں کا اعتبار کیا ایک یہ حالت کہ اس وجود غیر مستقل کے آثار مقصودہ یعنی علم و عمل ظاہر نہ ہوں گو موجود ہوں اس کو زمانہ غافلی بالفناء کہا ہے کہ غفلت میں ادراک اور علم کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور چونکہ عمل موقوف ہے علم پر اس لئے علم کے نہ ہونے سے عمل کی نفی بھی کی جاوے گی اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قوت علمیہ قوت عملیہ اس وقت بھی معدوم نہیں ہوتی سو اس حالت کے اعتبار سے تشبیہ الف سے دی اور دوسری حالت وہ کہ اس میں اس وجود غیر مستقل کے آثار مذکورہ ظاہر بھی ہوں اس کو زمانہ عاقلی بالقاف کہا ہے اور اس حالت کے اعتبار سے تشبیہ میم سے دی فائدفع التعارض آگے اسی مضمون کا ملخص ہے کہ) زمانہ بے خودی (طبعی) میں (جو کہ بیداری و ہوش میں بھی ہوتی ہے یعنی (اس میں) تو ہیچ ہوتا ہوں (جس کو اوپر کہا ہے ایں الف چیزے ندارد غافلی ست اور) زمانہ ہوش (یعنی خیالات وانفعال کے ہجوم طبعی) میں میں ہیچا پیچ ہوتا ہوں (جس کو اوپر کہا ہے میم دل تنگ آن زمان عاقلی ست اور ہیچا پیچ و تنگی کا ایک ہی حاصل ہے جیسا اس ہیچ و تنگی کا اتحاد آخر شرح شعر چوں الف چیزے ندارم الخ میں خصوصیت سے بیان

کیا گیا ہے جس کا حاصل علوم واعمال میں پریشانی ہے آگے اس پیچ اور ہیچ کی بناء پر ایک دعا ہے کہ اے خدا ایک پیچ اور ہیچ میں تو میں فطرۃً مقید ہی ہوں چنانچہ شعر این الف چیزے ندارو اتخ میں عاقلی اور عاقلی میں طبعی کی قید میں نے اسی لئے لگادی تھی آپ) دوسرا پیچ ایسے پیچ (مذکور فی المصراع الثانی السابق) پر نہ رکھیے (اور) دولت کا نام ایسے پیچ (مذکور فی المصراع الاول السابق) پر نہ رکھیے (اور یہ پیچ ہیچ اور نام دولت فطری نہیں ہے مکتسب عبد اور مذموم ہے کیونکہ مراد اس پیچ دیگر سے شہوات اور اغراض کی تحصیل میں سعی وانہماک ہے اور نام دولت سے مراد یہ ہے کہ اس غفلت طبعیہ کو کہ وقت ہے تعطل قوی علمیہ وعملیہ کا اس وجہ سے کمال مقصود و دولت سمجھنے لگے کہ یہ حافظ عن الشر تو ہے کیونکہ اس وقت یہ قوی کاسب شر بھی نہیں ہوتے اور اس لئے اس کو باقی رکھے اور اکتساب علوم نافعہ واعمال صالحہ نہ کرے اور بزعم خود اپنا یہ حال سمجھے جیسا مولانا نے بہت آگے ایک بادشاہ کے تین بیٹوں کو وصیت کرنے کی حکایت کے قبل ارشاد فرمایا ہے باخود آمد گفت[1] اے بحر خوشی اے نہادہ ہو ہاور منقشی خواب در نہادہ بیدار یے بستہ در بیدلی ولدار یے جیسا بہت لوگ اس جہل میں مبتلا ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں حالتیں یعنی انہماک فی الشہوات وابقاء العری عن الکمالات دونوں مکتسب اور مذموم ہیں اول کا مذموم ہونا تو ظاہر ہے اور دوسرے مذمومیت کی وجہ کہ وہی جواب ہے ایسے لوگوں کے منشا غلط کا یہ ہے کہ گو وہ حالت حافظ عن الشر ہے لیکن مانع عن الخیر بھی تو ہے اور باوجود قدرت کے کمالات سے محروم رہنا یقیناً مذموم پس مطلب شعر کا یہ ہے کہ اے اللہ اس نقصان فطری کے ساتھ جس پر ملامت نہیں یہ دوسری آفتیں جو موجب ملامت ہیں پیدا نہ ہو جاویں اور باوجود مکتسب ہونے کے منہ فعل کی اسناد حق تعالیٰ کی طرف باعتبار خالقیت کے ہے اور اس میں اشارہ بھی ہے کہ باوجود مکتسب ہونے کے اس سے بچنا آپ ہی کی توفیق سے ہو سکتا ہے ہم اس سے بھی عاجز ہیں آگے استحضار عجز مذکور فی قولہ چیزے ندارم وغیرہ کی مدح کرتے ہیں کیونکہ وہی سبب ہوتا ہے التجاء الی الحق کا چنانچہ اس کے بعد ہی دوسرے شعر میں اسی بناء پر التجا بھی شروع کر دی یعنی) خود ندارم ہیچ (کا اعتقاد واعتراف) مجھ کو اچھا بنا دے گا کیونکہ دارم کے وہم (فاسد) سے یہ صدہا رنج (پیش آئے) ہیں (کیونکہ رنج کا اصلی سبب اپنے علم وعمل کو کافی ومؤثر سمجھنا اور اس بناء پر اس کے نتائج کا منتظر رہنا اور پھر اس کے خلاف بکثرت پیش آنا اور نیز اس کو کافی سمجھ کر آئندہ اکتساب کمالات کا نہ کرنا ہے کہ ایک سے رنج دنیا اور دوسرے سے رنج آخرت پیش آتا ہے بخلاف استحضار اپنے ضعف وعجز کے کہ یہ حق تعالیٰ پر نظر پہنچاتا ہے اور اس کے ہر حکم میں خیر سمجھتا ہے اور اس کے احکام پر عمل کر کے اکتساب کمالات کرتا ہے اور اس سے دنیا وآخرت کی راحت ہوتی ہے آگے استحضار عجز پر التجاء الی الحق کو متفرع کرتے ہیں کہ میں شعر خود ندارم کا بھی اقرار کرتا ہوں) اور (یہ بھی التجا کرتا ہوں کہ) اگر میں کچھ نہیں رکھتا (جیسا کہ یقینی ہے تو یہ شرط شک کے لئے نہیں بلکہ تحقیق کے لئے ہے) تو آپ میری رکھوال کیجئے (فی الغیاث ہر بادشاہ را دار اگو بیندو گا ہے باشارت بذات حق تعالیٰ کنند چہ دارا بمعنے دارندہ وحق تعالیٰ دارندۂ ہمہ عالم ست ودارائی بمعنے بادشاہی اھ مختصراً اور میں نے اسی شعر ندارم میں وہم دارم سے اپنا رنج میں ہونا بھی عرض کیا تھا اس پر عرض کرتا ہوں کہ) میں نے رنج دیکھا ہے آپ میری راحت افزائی کیجئے (یعنی جو سبب ہے اس رنج کا وہم دارم اس کو زائل کر دیجئے کہ حقائق پر نظر ہونے سے راحت ہو جاوے آگے بھی التجا کا مضمون ہے مع اشارہ کے اس کے بعض آداب یعنی بکاء کی طرف یعنی آپ آداب تضرع والتجا بھی مجھ کو عطا فرمایئے کہ) میں آب دیدہ میں بھی عریاں ہو کر آپ کے در پر کھڑا ہوں چونکہ میرے پاس دیدہ (تر یا دیدہ حقیقت بین) نہیں ہے (اور یہ عریانی اسی حقیقت بینی سے یا دیدۂ تر سے ہے اور یا عریانی سے مرد علانیہ یعنی مجھ کو تضرع سے استنکاف بھی نہ ہو مطلب یہ کہ میرے پاس ذاب تضرع بھی نہیں حقیقت بینی ودیدۂ تر وخلوص یہ بھی سب آپ ہی بخشئے آگے دور تک گریہ ہی کی طلب اور مدح ہے کہ گریہ قلب بھی حکماً اس میں

---

[1] یہ اشعار اس لئے نقل کئے گئے کہ میں شعر ہذا کی شرح میں بہت پریشان ہوا اور حواشی سے بوجہ عدم توافق اسباب بالموعدہ کے شفا نہ ہوئی آخر میں نے بسم اللہ کر کے مولانا کے کلام سے تفسیر سمجھنے کے لئے ایک مقام نکالا اور یہ اشعار نکلے جس سے بحمد اللہ شعر مقام حل ہو گیا اس لئے تتمیماً للتفسیر واظہاراً للنشاط یہ اشعار بھی لکھ دیئے ۱۲ منہ

داخل ہے بوجہ اس کے کہ بکاء عین فعل اختیاری نہیں جو موقوف علیہ ہو ثواب کا یعنی) آب دیدہ سے (اس) بندہ بے بصیرت کو سبزہ اور نبات دیجئے اس چراگاہ سے (مراد سبزہ و نبات سے تازگی احوال و اعمال اور چراگاہ سے مراد دنیا کہ مزرعۃ الآخرۃ ہے) اور اگر (میرے پاس یہ) پانی (گریہ کا) نہ ہو (جس سے وہ سبزہ و نبات جمتا) تو آپ پانی بھی آنکھوں سے مجھ کو دیجئے مثل پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کے کہ جاری ہونے والی تھیں (اشارہ ہے حدیث اللھم ارزقنی عینین ھطالتین کی طرف) آپ نے جب آب دیدہ کی طلب کی جو حق سے (جیسا حدیث موصوف کے الفاظ اس میں صریح ہیں) باوجود ایسے بزرگی اور اقبال اور اسباب مسابقت (و افضلیت) کے تو میں کیونکر اشک خونی سے کام کا انجام دینے والا نہ ہوں یعنی میں کہ تہی دست فضول کاسہ لیس (دنیا) ہوں (مجھ کو تو اس کی زیادہ حاجت ہے فی الغیاث سبق بفتحتین آنچہ گرو بندند بداں در اسپ دوانیدن و جز آن و فیہ باریک رسیدن در کارے بغور تمام وا رسیدن و اندک اندک بکمال خوبی سرانجام دادن اھ آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) جب ایسی آنکھ آنسوؤں پر عاشق ہو تو میرا آنسو تو چاہئے کہ سو جیحوں (کے برابر) ہو (کیونکہ) اس آنسو میں سے تو ایک قطرہ بھی اس (میرے) دو سو جیحوں سے بہتر ہے (اس لئے اگر وہاں ایک قطرہ گرے تو یہاں دو سو جیحوں سے زیادہ بہانا چاہئے اس لئے حکم بالا اشک من بایدا لخ صحیح ہو گیا اور وہ سو جیحوں سے میں نے بہتر) اس لئے (کہا) کہ اس ایک قطرہ کے سبب جن وانس (عذاب سے) چھوٹ گئے (مطلب یہ کہ جن وانس میں جن کو نجات ہوئی سبب اس کا آپ کی دعا و بکا ہے خواہ دنیا میں جیسے احادیث میں امت کے لئے آپ کا دعائیں مانگنا اور ان دعاؤں پر وعدے حق تعالیٰ کے ہونا وارد ہے خواہ آخرت میں جیسے احادیث شفاعت میں آیا ہے اور یہ شبہ نہ ہو کہ بعض کو اعمال صالحہ سے نجات ہوگی بات یہ ہے کہ وہ اعمال صالحہ بھی آپ کی دعا کی برکت سے صادر ہوئے کہ آپ نے اس کی بھی دعائیں کی ہیں چنانچہ اکثر دعائیں بصیغہ متکلم مع الغیر ہیں اور یا یوں کہا جاوے کہ حصر کا حکم مقصود نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ رستگاری کا یہ بھی ایک سبب ہے سو اس سے بھی فضیلت ثابت ہو جاوے گی آگے بھی یہی مضمون ہے کہ) جبکہ بارش کی خواہش کی اس باغ بہشت نے (جو کہ بدوں بارش بھی محض آب رحمت ہی سے سرسبز و شاداب ہے) تو خاک شورہ زشت (یعنی ہم جیسے) کیونکر پانی نہ ڈھونڈے (یہاں تک داعی نے اپنے متعلق مضمون بیان کیے ہیں آگے مولانا امر فرماتے ہیں دعا کا جبکہ اوپر سے اسکی فضیلت معلوم ہو چکی یعنی) اے میرے بھائی دعا کرنے سے ہاتھ مت روکیو اس کے قبول یا رد (ظاہری) سے تجھ کو کیا کام (ظاہری اس لئے کہا کہ معنے تو ہمیشہ دعا قبول ہی ہوتی ہے گو بصورت قبول متعارف نہ سہی کیونکہ ایک صورت قبول کی یہ بھی ہے کہ اس سے اچھی کوئی دولت عطا ہو جاوے خواہ دنیا میں یا آخرت میں اور خواہ دولت آفاقی یا دولت انفسی مثل دولت انابت الی اللہ و کمال استعداد وصول الی اللہ و نحو ذلک آگے امر فرماتے ہیں کہ بکا کا ایک خاص عنوان سے یعنی اسکے مانع کے ارتفاع کا امر فرماتے ہیں جس سے وہ امر لازم آ جاوے گا یعنی) روٹی جو کہ حجاب اور مانع اس آب (دیدہ) کی ہو اس روٹی ہی سے جلدی ہاتھ دھونا چاہئے (روٹی سے مراد اسباب) شہوت بمناسبت آب کے اس کو نان کہنا لطافت شعری ہے یعنی شہوات مانع ہیں خشوع سے انکی تقلیل و تعدیل کر چنانچہ شعر آئندہ کا یہی مطلب ہے کہ) اپنے کو موزوں اور مستعد اور سنجیدہ کر (کذا فی الغیاث فی تفسیر ختہ) آب دیدہ سے اپنی نان کو پختہ کر (و مفہوم کل ذلک قد مضے آب حکایت دعائے طالب گنج کے بعد آگے قصہ ہے اس کی اجابت دعا کا)۔

آواز دادن ہاتف مر طالب گنج را و اعلام کردن از حقیقت سر آں

غیبی آواز کا خزانہ کے طلبگار کو آواز دینا اور اس کے راز کی حقیقت سے باخبر کرنا

اندریں بود او کہ الہام آمدش	کشف شد ایں مشکلات از ایزدش
وہ اس میں تھا کہ اس کو الہام ہوا	یہ مشکلات منجانب اللہ اس کو منکشف ہو گئیں

گفت گفتم در کماں تیرے بنہ	کے بگفتم من کہ اندر کش توزہ
کہا کہ میں نے کہا تھا کہ کمان میں تیر رکھ	میں نے کب کہا تھا کہ توزہ کو کھینچ
من نگفتم کایں کماں راسخت کش	در کماں نہ گفتمت نے پرکنش
میں نے نہیں کہا تھا کہ کمان کو سخت کھینچ	میں نے تجھ کو کہا تھا کہ کمان میں رکھ نہ کہ اس کو باہر کر
از فضولی تو کماں افراشتی	صنعت قواسی برداشتی
تو نے فضول کاری سے کمان کو بلند کیا	کمان سازی کی صنعت کو تو حامل ہوا
ترک ایں سختہ کمانی رو بگو	در کماں نہ تیر و پریدن مجو
جا تو اس سنجیدہ کمانی کو ترک کر	کمان میں تیر رکھ اور اڑنے کی فکر مت کر
چوں بیفتد برکن آنجامی طلب	زور بگزار و بزاری جو ذہب
جب تیر گر پڑے کھود اسی جگہ تلاش کر	زور چھوڑ دے اور زاری سے زر کو ڈھونڈھ

وہ (فقیر طالب گنج) اس (دعا) میں (مشغول) تھا کہ (دفعۃً) اس کو الہام ہوا (اور) یہ مشکلات منجانب اللہ اس کو منکشف ہو گئیں (یعنی ہاتف نے) کہا کہ میں نے (تو یہ) کہا تھا کہ کمان میں تیر کو رکھ (اور ڈال دے اور) میں نے (یہ) کب کہا تھا کہ توزہ (یعنی چلہ) کو کھینچ (یعنی) میں نے (یہ) نہیں کہا تھا کہ اس کمان کو سخت کھینچ (یہ قید واقعی ہے مقصود مطلق کھینچنے کی نفی ہے جیسا اوپر مطلق کہا ہے کے بگفتم من کہ اندر کش توزہ بلکہ) میں نے تجھ کو (صرف یہ) کہا تھا کہ کمان میں رکھ نہ (یہ) کہ اسکو (کمان سے) باہر کر (جیسا کمان کھینچ کر تیر پھینکنے کے لئے یہ لازم ہے پس چراغ ہدایت بر کردن برآوردن بخلاف اس کے کہ تیر کو کمان میں رکھ کر کھینچا نہ جاوے تو وہ کمان کے اندر ہی رہے گا اور یہی مراد تھی جیسا ابھی شعر اخیر میں آتا ہے) تو نے فضول کاری سے کمان کو بلند کیا (جیسا دور پھینکنے کے لئے کرتے ہیں اور) کمان سازی کی صنعت کا تو حامل ہوا (کمان سازی سے مراد کمان کشی کی کمان سازی کے لئے عادۃً کمان کشی لازم ہے کیونکہ کمان کشی ہی سے تو وہ اپنی کمان مصنوع کی جانچ کرتے ہیں پس اب تجھ کو بتلایا جاتا ہے کہ) جا تو اس سنجیدہ کمانی (و مہارت تیر اندازی) کو ترک کر (اور) کمان میں تیر رکھ (اور یہ رکھنا تو موافق عادت کے ہوگا) اور) تیر کے) اڑنے (اور دور گرنے) کی فکر مت کر (اور یہ امر خلاف عادت ہوگا اور یہی پردہ رکھا تھا اس خزانہ کے پتہ میں کیونکہ عبارت از قوس تیرے واگزار سے متبادر یہی ہے کہ تیر نہادن در قوس بھی موافق عادت کے ہو اور تیر گزاردن بھی موافق عادت کے ہو اور واقع میں مراد یہ تھی کہ اول امر تو موافق عادت کے ہو اور یہی معنے ہیں در کمان نہ کے اور گزاردن موافق عادت کے نہ ہو اور یہی معنے ہیں پریدن مجو کے پس صورت اس کی یہ ہوگی کہ کمان میں تیر رکھ کر کھڑے ہوں اور پھر اس کو ویسے ہی ہاتھ سے چھوڑ دیں تو تیر اس صورت میں قبہ کے پاس ہی گرے گا وہاں خزانہ ڈھونڈو اور اس کو شبہ ہو کہ پھر کمان کو کیا دخل ہوا ویسے ہی ہاتھ میں لے کر چھوڑ دیں تب بھی اتنے ہی فاصلہ سے گرے گا جواب یہ ہے کہ عادت یہ ہے کہ کمان میں تیر رکھنے کے وقت ہاتھ پورا کھینچا ہوا ہوتا ہے اور تیر کچھ کمان سے باہر ہوتا ہے اور کچھ کمان کے اندر تو اس طرح کمان میں رکھ کر تیر ڈال دینے سے ایک خاص فاصلہ کا اندازہ متعین ہو گیا جو صرف ہاتھ میں تیر لے کر ڈال دینے سے نہیں ہو سکتا غرض) جب تیر گر پڑے کھود (اور) اسی جگہ (خزانہ) تلاش کر زور چھوڑ دے (جس کا استعمال کمان کشی میں کرتا تھا) اور زاری سے زر کو ڈھونڈ (یہاں قصہ ختم ہوا آگے انتقال ہے مضمون معارف و سلوک کی طرف)۔

مصرع اول	مصرع دوم
آنچہ حق ست اقرب از حبل الورید	تو فگندہ تیر فکرت را بعید
وہ جو حق ہے حبل الورید سے بھی نزدیک تر ہے	تو اپنے تیر فکر کو دور پھینک رہا ہے
اے کمان و تیرہا برساختہ	صید نزدیک و تو دور انداختہ
اے جو کہ کمان اور تیر کو تیار کئے ہوئے ہے	صید تو نزدیک ہے اور تو دور پھینک رہا ہے
ہر کہ او دورست دور از روئے او	کازماید قوت بازوی او
جو شخص دور ہے وہ روئے محبوب سے دور ہے	کیونکہ وہ اپنی قوت بازو کو آزما رہا ہے
ہر کہ دور انداز تر او دور تر	وز چنیں گنج ست او مہجور تر
جو شخص زیادہ دور انداز ہے وہی دور زیادہ ہے	اور ایسے خزانہ سے وہی مہجور زیادہ ہے
فلسفی خودراز اندیشہ بکشت	گو بدو کورا سوی گنجست پشت
فلسفی نے اپنے کو فکر سے مار ڈالا	اس سے کہہ دے کہ خزانہ کی طرف اس کی پشت ہے
گو بدو چندانکہ افزوں میدود	از مراد دل جدا تر می شود
اس سے کہہ دے کہ وہ جتنا دوڑتا ہے	مراد دل سے زیادہ جدا ہوتا جاتا ہے
جاھدوا فینا بگفت آں شہریار	جاھدوا عنا نگفت اے بیقرار
اس بادشاہ نے جاہدو فینا فرمایا ہے	اور جاہدو عنا نہیں فرمایا ہے اے بے قرار
ہمچو کنعاں کوز ننگ نوحؑ رفت	برفراز قلہ آں کوہ زفت
مثل کنعان کے جو نوح علیہ السلام سے ننگ کر کے گیا	اس کوہ عظیم کی چوٹی کے اوپر
ہرچہ افزوں تر ہمی جست او خلاص	سوی کہ می شد جدا تر از مناص
وہ جس قدر زیادہ خلاصی ڈھونڈھتا تھا	پہاڑ کی طرف جائے پناہ سے زیادہ جدا ہوتا جاتا تھا
ہمچو ایں درویش بہر گنج و کاں	ہر صباحی سخت تر جستے کماں
مثل اس درویش کے کہ گنج اور معدن کے لئے	ہر صبح کو سخت سے سخت کمان تلاش کرتا تھا
ہر کمانے کو گرفتے سخت تر	بودے از گنج و نشاں بدبخت تر
وہ جتنی بھی زیادہ سخت کمان لیتا تھا	گنج اور نشان سے زیادہ محروم ہوتا جاتا تھا
ایں مثل اندر زمانہ جانی ست	جان نادانان برنج ارزانی ست
یہ مثل زمانہ میں جان کے قاتل ہے	جان جہلا کی رنج کے سزاوار ہے
زانکہ جاہل داشت ننگ از اوستاد	لاجرم رفت و دکان نو کشاد
اس وجہ سے جاہل نے استاد سے عاری رکھی	لامحالہ وہ گیا اور نئی دکان کھولی

آں دکاں بالائے استادان کار	گندہ و پر کژدم ست و پر زمار
وہ دکان جو استادان فن سے اوپر ہے	وہ گندہ اور پر کژدم اور پر مار ہے
زود ویراں کن دکان و باز گرد	سوی سبز و گلستان و آب خورد
تو دکان جلدی ویران کر اور رجوع کر	سبزہ اور گلستان اور پانی کی نہر کی طرف

منزہ ہے اور مثلاً کیا کیا صفات اس کے خواص میں سے ہیں اور مثلاً عالم معاد میں وہ کس کس عمل اور کس کس خلق پر کیا کیا معاملہ کریں گے وغیر ہذا اور ان امور تک حکما انظار فکریہ سے آج تک نہیں پہنچ سکے تو مومن اول ہی قدم میں حکماء سے آگے ہے اور نیز تقلیداً ہی اس کو قرب حق کا گو مجملاً ہی سہی یقین ہو جاتا ہے اور قبول حق کی برکت سے اس کو برکات بھی وہی میسر ہوتے ہیں جو مشاہدہ حق سے ہوتے پھر جب عقائد و احکام میں انبیاء کا اتباع کامل کرنا شروع کرتا ہے تو اس کے یہ علوم تصدیقیہ اجمالیہ ترقی پا کر مشاہدات تفصیلیہ بقدر الاستعداد ہو جاتے ہیں یعنی علم الیقین کا عین الیقین ہو جاتا ہے اور وہ قرب بھی بلا کیف وجداناً مشہود ہوتا ہے اور اس درجہ معرفت میں حکما اس کے سامنے محض جاہل و حمقاء معلوم ہوتے ہیں اس مضمون کو مولانا اس طرح فرماتے ہیں کہ اینچہ حق ست اقرب الخ اور آگے بھی اسی کی تفصیل ہے یعنی) اے (شخص) جو کہ کمان اور تیر کو تیار کیے ہوئے ہے (مراد انظار فکریہ) صید (یعنی مطلوب) تو نزدیک ہے اور تو (تیر کو) دور (دور) پھینک رہا ہے (کما مر فی شرح الشعر السابق اور اس دور اندازی سے مقصود سے اور بعد بڑھتا چلا جاتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) جو شخص (فکر از یادہ) دور ہے (یعنی وہ قوت فکریہ کو زیادہ دور پہنچاتا ہے فقولہ فکراً تمیزی) وہ روئے محبوب سے (اور زیادہ) دور ہے کیونکہ وہ اپنی قوت بازو کو آزما رہا ہے (اور تیر کو بہت دور پھینک رہا ہے آگے بھی اسی کی تاکید ہے کہ) جو شخص زیادہ دور انداز ہے وہی (مقصود سے) دور زیادہ ہے اور ایسے خزانہ سے وہی مہجور زیادہ ہے (آگے فلسفی کی ناکامی کی تصریح فرماتے ہیں کہ) فلسفی نے اپنے کو فکر (و نظر) سے مار ڈالا (یعنی فکر و نظر کی تعب میں عمر گزار دی مگر) اس سے کہہ دے کہ خزانہ کی طرف اس کی پشت ہے (اور) اس سے کہہ دے کہ وہ جتنا دوڑتا ہے مراد دلی سے زیادہ جدا ہوتا جاتا ہے (پس گو اس نے کوشش کی مگر ہر کوشش تو موصل نہیں چنانچہ) اس بادشاہ (حقیقی) نے (مدح کوشش میں) جاھدوا فینا فرمایا ہے (یعنی ہماری طرف آنے میں جو کوشش کرتے ہیں ان کو بشارت فرمائی ہے اور) جاہدوا عنا نہیں فرمایا ہے اے بے قرار (جس کے معنی ہیں ہماری طرف سے جانے میں کوشش کرنا اور بے قرار میں بھی اشارہ ہے حرکت کی طرف مگر چونکہ وہ فینا نہیں عنا ہے اس لئے بے سود بلکہ مضر ہے خلاصہ یہ ہوا کہ کوشش کی دو قسم ہیں ایک فی القرب ایک فی البعد اول نافع ہے دوسری مضر پس ہر کوشش موصل نہ ہوئی ایسی مثال ہے کوشش مذموم کی گو وہ بھی فرد ہے کوشش کی یعنے) مثل کنعان کے جو نوح علیہ السلام سے ننگ کر کے گیا اس کوہ عظیم (الشان) کی چوٹی کے اوپر (تو دیکھئے کوشش تو یہ بھی تھی لیکن اس کوشش کا اثر یہ تھا کہ) جس قدر زیادہ وہ (طوفان سے) خلاصی ڈھونڈتا تھا (اسی قدر) پہاڑ کی طرف (واقعی) جائے پناہ سے (کہ وہ قرب تھا نوح علیہ السلام کا) زیادہ جدا ہوتا جاتا تھا (اور) مثل اس درویش (صاحب قصہ) کے کہ گنج و معدن کے لئے ہر صبح کو تخت سے تحت

نے چو کنعاں کوز کبر و ناشناخت	از کہ عاصم سفینہ فوز ساخت
نہ کہ کنعان کی طرح کہ اس نے کبر اور عدم معرفت کے سبب	کوہ محافظ سے کشتی نجات بنائی تھی
علم تیر اندازیش آمد حجیب	واں مراد او را بدے حاضر بجیب
اس کا علم تیر اندازی اس کا حجاب ہو گیا	اور وہ اس کی مراد اس کی جیب میں موجود تھی

اے بسا علم و ذکاوات و فطن	گشتہ رہرو را چو غول و راہزن
اے بہت سے علوم اور ذکاوتیں اور زیرکی	رہرو کے لئے مثل غول اور رہزن کے ہو گئیں
بیشتر اصحاب جنت ابلہ اند	تاز شر فیلسوفی می رہند
اکثر اہل جنت بھولے بھالے ہیں	تاکہ فلسفی کے شر سے محفوظ رہتے ہیں
خویش را عریاں کن از فضل و فضول	تا کند رحمت ترا ہر دم نزول
تو اپنے کو فضیلت اور فضول سے معرا کر لے	تاکہ رحمت تجھ پر ہر وقت نزول فرماوے
زیرکی ضد شکست ست و نیاز	زیرکی بگذار و با گولی بساز
زیرکی شکستگی اور نیاز کی ضد ہے	تو زیرکی کو چھوڑ دے اور بلاہت کے ساتھ موافقت کر
زیرکی داں دام بردو طمع گاز	تا چہ خواہد زیرکی را پاک باز
زیرکی کو سوہان سائی کا جال جان اور طمع کو کمین گاہ صیاد	پھر زیرکی کو پاکباز آدمی کیا چاہے گا
زیرکاں با صنعتے قانع شدہ	ابلہاں از صنع در صانع شدہ
جو زیرک لوگ ہیں وہ صنعت پر قانع ہوئے ہیں	اور ابلہ لوگ صنع سے صانع میں مشغول ہو گئے
زانکہ طفل خرد را مادر نہار	دست و پا باشد نہادہ بر کنار
کیونکہ طفل خرد کے لئے ماں دن بھر ہاتھ پاؤں ہوتی ہے	یعنی اس کو آغوش میں لئے رہتی ہے

مقولہ ہے کہ مولانا کا بطور انتقال کے یعنی جس طرح قصہ مذکورہ میں مطلوب قریب تھا اور وہ اس کو بعید سمجھ کر طلب کرتا تھا اور واصل نہ ہوتا تھا اسی طرح) وہ جو حق ہے (جو کہ تیرا بلکہ سب کا مطلوب حقیقی ہے وہ) حبل الورید (یعنی رگ گردن) سے بھی نزدیک تر ہے (کما قال تعالیٰ فی سورۃ ق (اور) تو اپنے تیر فکر کو (بہت) دور (دور) پھینک رہا ہے (مطلب یہ کہ تو نظر فکری سے اس کی معرفت حاصل کرنا چاہتا ہے مثل فلاسفہ کے جو کہ موقوف ہے تامل فی المقدمات ومقدمات المقدمات وھکذا الی الوسائط البعیدۃ پر حالانکہ وہ جس طرح مدرک باسم الفاعل ہونے میں قریب ہے اسی طرح مدرک باسم المفعول ہونے میں بھی قریب ہے گو وہ ادراک بکنہہ نہ ہو لیکن حکماء کے ادراک سے وہ ادراک بدرجہا اصوب واقرب ہے اور یہ ادراک بذریعہ اتباع وحی انبیاء علیہم السلام حاصل ہوتا ہے اس طرح کہ اول ان کی تقلید سے معرفت صحیحہ یقینیہ میسر ہو گئی کہ حق تعالیٰ مثلاً کن کن صفات سے موصوف ہے اور کن کن اوصاف سے کمان تلاش کرتا تھا (مگر) جتنی بھی زیادہ سخت کمان لیتا تھا وہ گنج اور نشان (گنج) سے زیادہ محروم ہوتا جاتا تھا (پس معلوم ہوا کہ کوشش وہی مفید ہے جو طریقہ سے ہو کہ وہی موصل الی المطلوب ہوتی ہے اور وہ طریقہ اتباع ہے اہل حق کا جیسا آئندہ شعر اول کی شرح میں بقرینہ اشعار آئندہ وا ین مثل الی قولہ نے چو کنعان بیان کیا گیا ہے اور اشعار آئندہ میں مولانا اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ زور آزمائی ونظر دوانی تو طریقہ کامیابی ووصول قرب حق کا نہیں اب ہم طریقہ بتلاتے ہیں سو اول بطور تمہید کے یہ سمجھ لے کہ) یہ (ایک) مثل زمانہ میں جان (میں رکھنے) کے

قابل ہے (وہ یہ کہ) جان جہلاء کی رنج (وتعب) کے سزاوار (کذافی الغیاث) ہے اس وجہ سے کہ جاہل نے استاد سے عار رکھی (اور اس کا اتباع کر کے کمالات حاصل نہ کئے اور اس لئے) لامحالہ وہ (اس کی خدمت سے دور ہو کر) گیا اور نئی دکان (دعویٰ کمال وہنر کی) کھولی (مگر) وہ دکان جو استادان فن سے اوپر (ہو کر کھلی) ہے وہ (محض) گندہ (بالفتح بمعنے آلودہ نجاست یا بالضم بمعنے آلودہ چیز ہائے بیکار) اور پر کژدم اور پر مار (یعنی سراسر ضرر رسان) ہے (تو جب وجہ رنج کی معلوم ہوئی کہ عارعن الاستاد ہے اسی سے ثابت ہوا کہ کامیابی کا طریقہ صرف اتباع اہل حق ہے اور ان سے مخالفت سبب ناکامی کا ہے آگے مدعی ومعرض عن اتباع اہل الحق کو خطاب بطور تفریع علی ماقبلہ کرتے ہیں کہ اے شخص) تو دکان جلدی ویران کر اور سبزہ و گلستان اور پانی کے نہر کی طرف رجوع کر (کذافی الغیاث یعنی ایسی جگہ جا جہاں تجھ کو علوم ومعارف وکمالات میسر ہوں اور مار وکژدم یعنی جہل وذمائم سے محفوظ رہے اور وہ جگہ خدمت وصحبت ہے اہل حق کی چنانچہ آگے اس کے مقابلہ سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے یعنی) نہ کہ کنعان کی طرح کہ اس نے کبر اور عدم معرفت (حقیقت) کے سبب کوہ محافظ (بزعم خود) سے کشتی نجات بنائی تھی (جس کا باطل ہونا جلدی ہی محقق ہو گیا اور اس کنعان کی ایسی مثال ہو گئی جیسا وہ شخص تھا کہ) اس کا علم تیر اندازی اس (کے مقصود) کا حجاب ہو گیا اور وہ اس کی مراد اس کی جیب میں موجود (وقریب) تھی (اسی طرح کنعان کی نجات قریب تھی مگر اس نے دور جا کر ڈھونڈھی پس تو ایسا مت ہو جانا بلکہ اہل حق ہی کے ساتھ لازم رہنا کہ ان کی تقلید واتباع تیری تحقیق ونظر سے بدرجہا اسلم واصلح ہے چنانچہ آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ) اے بہت سے علوم اور ذکاوتیں اور زیرکی رہ رو کے لئے مثل غول اور راہزن کے ہو گئیں (کمافی الحدیث ان من العلم لجھلا اور وہ علم اس کا مصداق ہے علمے کہ رہ بحق ننماید جہالت ست آگے اس ذکاوت مذمومہ کے مقابلہ میں جو عدم ذکاوت ہے کہ داعی ہے اتباع اہل حق کی طرف اس کی مدح فرماتے ہیں کہ) اکثر اہل جنت بھولے بھالے ہیں (اشارہ ہے اکثر اہل الجنۃ کی طرف دوسری صحیح حدیث ہے المومن غر کریم الخ) تا کہ فلسفی کے شر سے محفوظ رہتے ہیں (یعنی یہ فائدہ ہے ان کے بلاہت کا آگے اس ذکاوت کی مذمت اور اس بلاہت کی فضیلت پر تفریع ہے کہ جب یہ بات ہے تو) تو اپنے کو فضیلت (مزعومہ) اور فضول (علوم ودعاوی) سے معریٰ کر لے تا کہ رحمت (حق) تجھ پر ہر وقت نزول فرمادے (وہ رحمت وصول الی الحق ہے آگے مزید تعیین کرتے ہیں زیرکی مذموم کی کہ وہ) زیرکی شکستگی اور نیاز کی ضد ہے تو (اس) زیرکی کو چھوڑ دے اور بلاہت (بالمعنی المذکور) کے ساتھ موافقت کر اور اس) زیرکی کو سوہان سائی کا جال جان اور طمع (کی چیزوں) کو کمین گاہ صیاد (جب وہ ایسی چیز ہے) پھر زیرکی کو پاکباز آدمی کیا چاہے گا (برفی المنتخب بسوہان سائیدن مراد نقصان دین وروح فی الغیاث کاز وکازہ مغاکے کہ صیادان دران نشینند دبران شاخہائے درخت گذارند تا صید اورانہ بیند اھ مراد یہ کہ وہ ایک دام جان زدا وایمان فرسا ہے اور جو اکثر مصرف ہے زیرکی کا یعنے مصالح عاجلہ وہ بھی سامان ہلاکت ہے پس ایسی چیز پاکبازوں کی مرغوب نہ ہونا چاہئے اور زیرکی مذکور کے اعتبار سے) جو زیرک لوگ ہیں وہ صنعت پر قانع ہوئے ہیں (اور شب وروز صنائع ہی کی تحصیل میں مشغول ہیں جن میں صناعات نظریہ بھی داخل ہیں اور) ابلہ لوگ صنع سے (تجاوز کر کے) صانع میں (مشغول) ہو گئے کیونکہ (انہوں نے دیکھا کہ) طفل خرد کے لئے ماں دن بھر ہاتھ پاؤں (کی طرح) ہوتی ہے (یعنی اس کو) آغوش میں لئے رہتی ہے (جس کا سبب بچہ کا کسی بات سے آگاہ نہ ہونا ہے پس انہوں نے بھی علوم مذمومہ کے بارہ میں یہی شان اختیار کی تو رحمت حق نے ان کو آغوش میں لے لیا آگے ایک حکایت اس کی تائید میں ہے کہ ایک یہودی اور ایک نصرانی اور ایک مسلمان ہم سفر ہوئے کہیں حلوا ملا ان دونوں نے مسلمان کو چالاکی سے

محروم کرنا چاہا اللہ تعالیٰ نے اس کے بھولے پن پر لطف فرما کر ایسا سامان کیا کہ وہ اسی کو نصیب ہوا اور چالاک محروم رہے یہی حالت حلوائے روحانی یعنی معارف و برکات کی سمجھو فقط)۔

فائدہ: اشعار مقام میں سے شعر اول کے حل میں بندہ نے یہ لکھا ہے حالانکہ وہ جس طرح مدرک باسم الفاعل ہونے میں قریب ہے اسی طرح مدرک باسم المفعول ہونے میں بھی قریب ہے گو وہ ادراک بکنہہ نہ ہوا ہو اس عبارت سے دو مضمونوں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اول مضمون یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو آیہ نحن اقرب الیہ من حبل الورید جس کا حوالہ اس شعر میں ہے آئی ہے اسی طرح اس مضمون کی چند مقامات پر آیات آئی ہیں ان مقامات پر ذکر حق تعالیٰ کے عالم و مطلع ہونے کا ہے جس سے اکثر علماء نے ان آیات کی تفسیر قرب علمی سے کی ہے مگر مولانا نے اس آیت سے قرب فی المعلومیت پر استدلال کیا ہے پس اس کی دو توجیہ ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مولانا نے مطلق قرب کے ساتھ تفسیر کی ہو جیسا اکثر صوفیہ و سلف اس طرف گئے ہیں جو قرب عالمیت و قرب معلومیت و قرب ذات بلا کیف سب کو محتمل یا شامل ہے اس صورت میں استدلال صحیح ہو جاوے گا اور دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ تفسیر تو قرب فی العالمیت ہی سے کی جاوے گی لیکن اصل یہی ہے کہ علم میں جو قریب ہوگا وہ ذاتاً بھی قریب ہو جب تک کہ کوئی سبب عدول کا اس اصل سے نہ پایا جاوے اصل ہی کے موافق حکم کریں گے اور یہاں عدول کی کوئی دلیل نہیں اس لئے قرب ذاتی بھی آیت سے لازم ہوگا اور قرب ذات مستلزم قرب فی المعلومیہ کو ہے اس طرح سے قرب فی المعلومیہ پر بھی استدلال صحیح ہو جاوے گا اور میری وہ عبارت دونوں توجیہوں پر چسپاں ہو سکتی ہے ایک مضمون تو یہ تھا اور دوسرا مضمون یہ ہے کہ عارفین نے حق تعالیٰ کو وراء الوراء ثم وراء الوراء الی مالا یتناہی فرمایا ہے جو دال ہے بعد پر پھر قرب کا حکم کیسے صحیح ہوگا میری عبارت میں جو ادراک بکنہہ کی نفی ہے اس میں اس کے جواب کی طرف اشارہ ہو گیا یعنی قرب مطلق ادراک کے اعتبار سے ہے اور بعد ادراک بکنہہ کے اعتبار سے فتوافقا۔

فائدہ۔ بحمد اللہ تعالیٰ یہاں عشر خامس ختم ہو گیا آگے انشاء اللہ تعالیٰ عشر سادس آتا ہے اور جس مضمون پر یہ عشر خامس ختم ہوا ہے اسی کے قریب کے مضمون پر عشر رابع ختم ہوا تھا یعنی حقیقت بینی کے لئے چشم حقیقت بین کی ضرورت ہے چشم ظاہر بین کافی نہیں ورنہ فلاسفہ و مدعیان زیرکی راہ گم نہ کرتے اس سے بھی علوم فلسفیہ و زیرکی دنیوی کی تزئیف ہوتی ہے اور یہی مضمون اس مقام میں ہے پس دونوں کا خاتمہ متناسب ہوا اور چونکہ عشر رابع کا خاتمہ عشر خامس کے فاتحہ سے اور عشر خامس کا خاتمہ عشر سادس کے فاتحہ سے متناسب ہے جیسا کہ دونوں کے خاتمہ پر تقریر کی گئی ہے اس لئے عشر خامس و سادس کے فاتحوں میں بھی تناسب معلوم ہوا چنانچہ ظاہر ہے اور ایسا تناسب و تقارب اتنے اجزاء کا منجملہ لطائف ہے۔

و قد تم هذا العشر للثاني والعشرين من شهر الله المحرم يوم الجمعة ۱۳۳۳ من الهجرة ووقع في اثناء مدة كتابة اربع جمع لكن الجمعتين منها اعني الاولىٰ والاخرة لم قد وقع فيهما شي من الكتابة ولو قليلاً فاستثنيت الجمعتان من هذه المرة فكان كل زمان كتابة عشرين يوماً ولله الحمد على الفراغ من هذا الخطب الطويل في هذا الزمان القليل ولله الحمد اولاً وآخراً وباطناً و ظاهراً و صلى الله تعالىٰ علىٰ خير خلقه محمد و آله و اصحابه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين۔

وبتمام هذا العشر تم الربع الثاني

من شرح هذا الدفتر والحمد لله العلي الجليل الاكبر.